REAL-ENCYKLOPÄDIE FÜR PROTESTANTISCHE THEOLOGIE UND KIRCHE

C 18,54.2

BOUGHT WITH THE INCOME
FROM THE BEQUEST OF
JAMES WALKER, D. D., LL. D.,
(Class of 1814,)
FORMER PRESIDENT OF HARVARD COLLEGE;
"PREFERENCE BEING GIVEN TO WORKS
IN THE INTELLECTUAL AND
MORAL SCIENCES"
RECEIVED MAY 24 1881

Digitized by Google

Digitized by Google

Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

Unter Mitwirkung

vieler protestantischer Theologen und Gelehrten

in zweiter durchgängig verbesserter und vermehrter Auflage

herausgegeben

von

D. J. J. Herzog und D. G. L. Plitt,

ordentlichen Professoren der Theologie an der Universität Erlangen.

Siebenter Band.

Johanna d'Albret bis Kirchenstrafen.

Leipzig, 1880.

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Digitized by Google

Pnv 3.20
Ref 200.13
C18.54.2
MAY 24 1881
Walker fund
(VII er bd.)

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

Digitized by Google

Johanna d'Albret, Königin von Navarra, die Mutter Heinrichs IV. von Frankreich, die standhafte Vorkämpferin des Protestantismus, geb. 7. Januar 1528 in Pau, gest. 9. Juni 1572 in Paris, war das älteste Kind von Heinrich v. Albret (gest. 25. Mai 1555), Königs von Navarra, und von Margaretha von Angoulême-Alençon, der Schwester von Franz I. von Frankreich. Durch den Tod ihres einzigen jüngeren Bruders Johann (gest. Weihnachten 1530) die präsumtive Thronerbin des kleinen, aber durch seine Lage zwischen Frankreich und Spanien wichtigen Königreiches Navarra-Béarn, war sie eine politisch wichtige Partie und durch ihre ganze Jugend zieht sich wie ein roter Faden das Werben um ihre Hand, die mannigfachsten Versuche, sie dem Zwecke einer politischen Konstellation dienstbar zu machen. Das schwache, zarte, oft kränkliche Kind erhielt von früh an eine königliche Erziehung (sie hatte z. B. schon im 5. Jar eine Hofnärrin), ihre Mutter, die gepriesene Beschützerin und Gönnerin der Gelehrten, sorgte eifrig dafür, dass sie diejenige wissenschaftliche Ausbildung erhielt, wie sie die Sitte der Zeit, die Tradition ihres Hauses forderte. Nikolas Bourbon unterrichtete sie im Lateinischen und Griechischen, aber die hohe umfassende Gelehrsamkeit ihrer Mutter hat sie nie erreicht, nie hat sie auch das Interesse für die Wissenschaft gezeigt, das der Dichterin der Cent Nouvelles eigen war, der Wissensdurst und der Schönheitskultus der Renaissance blieb ihrem anders gearteten Geiste fremd, ebenso jener Hang zu mystischer Spekulation, der Margaretha eigentümlich war; die Tochter hatte einen klaren, gesunden, etwas kühlen Verstand, sie war stets einfach und natürlich, aber recht im Gegensatz zu ihrer schwachen, nachgiebigen Mutter zeigte sie frühe schon einen sehr entschiedenen Charakter, den man nicht bloß eigenwillig, sondern hie und da herrschsüchtig nennen darf, aber diese Eigenschaft hat ihr die hervorragende Stellung verschafft, welche sie unter den Hugenotten einnahm. Der „Lieder goldner Mund" war ihr ebenfalls nicht verliehen, aber dafür war ihre Anlage zu Stats- und Regentengeschäften um so bedeutender.

Schon im J. 1535 hatte Franz I. vorgeschlagen, sie mit Anton von Bourbon zu verheiraten; um gegen jede Überraschung von seiten ihrer Eltern gesichert zu sein, wies er seiner Nichte für die Zukunft ihren Aufenthalt in dem festen, aber düstern und durch Ludwig XI. berüchtigten Schlosse Plessis les Tours an (warscheinlich 1539 oder 1540); als Karl V. von Spanien Johanna für seinen Son Philipp in Aussicht nahm und 24. März 1540 ihre Hand für ihn verlangte, da entschied Franz im Interesse seiner damaligen Politik rasch für den Herzog Wilhelm von Cleve (geb. 28. Juli 1516), 16. Juli 1540 wurde die Eheberedung geschlossen; widerstrebend gaben die Eltern, die in der ganzen Angelegenheit keine sehr ehrenvolle Rolle spielten, ihre Einwilligung; Heinrich d'Albret stand in politischer und ökonomischer Abhängigkeit von seinem Suzerain, Margaretha war stets gewont, ihren Willen dem ihres Bruders unterzuordnen, Franz dagegen hatte es an Versprechungen, den an Spanien verlorenen Teil von Navarra seinem alten Besitzer wider zu verschaffen, nicht fehlen lassen, one jedoch irgend dieselben je zu halten. Am 14. Juni 1541 fand die feierliche Vermälung in Châtellerault statt. Johanna hatte früher fest erklärt, den Herzog nicht heiraten zu wollen, ihre Abneigung gegen das rauhe unwirtliche Land war zu groß, durch Schläge (!) und Drohungen wurde ihr Widerstand gebrochen, doch soll sie auf die entscheidende Frage vor dem Altar keine bejahende Antwort gegeben haben; jedenfalls hatte sie den Abend vor der Vermälung einen feierlichen schriftlichen Protest gegen die Heirat unterzeichnet; wegen ihrer Jugend wurde die Hochzeit nicht vollzogen, Wilhelm kehrte nach Deutschland zurück, Johanna blieb in Plessis,

Digitized by Google

der üble Zustand ihrer Gesundheit hinderte sie in den nächsten Jaren ihrem Manne zu folgen. Die aus politischen Gründen geschlossene Ehe wurde durch die veränderte politische Lage wider aufgelöst; als der Herzog den Waffen Karls V. erlag und mit Spanien sich verbinden muſste, lag Franz daran, die frühere Verbindung aufzuheben. Da dies dem Willen der Eltern, noch mehr dem Johannas entsprach, so erfolgte die Scheidung one Anstand. Durch ein Breve vom 12. Okt. 1545 löste Paul III. die per vim et metum erzwungene Ehe auf, Johanna wurde aber ihren Eltern nicht zurückgegeben, sondern muſste in Plessis bleiben, bis endlich ihre Vermälung mit dem Herzog Anton von Bourbon-Vendôme (geb. La Fère 22. April 1518) in Moulins (20. Okt. 1548) dem widerwärtigen Handel um ihre Hand ein Ende machte. Ihre Eltern waren mit der Wal des eleganten, aber verschwenderischen und unselbständigen Mannes nicht sehr zufrieden. Aber Johanna entschied sich mit wirklicher Zuneigung für ihn gegen die andern Bewerber (z. B. den Herzog Franz von Guise).

Die durch Schönheit nicht hervorragende, aber angenehme und tugendhafte Frau lebte in den ersten Jaren ihrer Ehe in der glücklichsten Häuslichkeit mit ihrem gutmütigen, lebensfrohen Gemal; ein tüchtiger Jäger und tapferer Soldat, kein guter noch weniger ein glücklicher Feldherr, legte Anton damals seine galanten Neigungen ab. In zärtlichen Briefen spricht sich seine Sorge für seine Gemalin aus, bei dem frühen Tod zweier Kinder wuſste er sie trefflich zu trösten. Am 13. Dez. 1553 gebar sie in Pau in dem alten Schloſs der Albret, wohin sie auf den ausdrücklichen Wunsch ihres Vaters gekommen war, ihren Son Heinrich (nachmals Heinrich IV.), den sie einfach und natürlich erzog. Dagegen verlor sie 21. Dez. 1549 ihre Mutter, die lange Trennung hatte die Gefüle inniger Liebe zwischen Mutter und Tochter nicht getrübt und aufs tiefste betrauerte Johanna ihren Tod noch lange Jare nachher. Durch den Tod ihres Vaters (gest. 25. Mai 1555) ging Krone und Herrschaft von Navarra auf sie über, nach ziemlich langen Verhandlungen mit den Ständen ihres kleinen Königreichs, welche große Freiheiten genossen, brachte sie es dahin, daſs auch Anton als König anerkannt wurde; bei seinen häufigen Abwesenheiten lag aber die Leitung der Regierung in ihren Händen und ihre männliche Einsicht und Entschlossenheit, ihr praktisches Geschick für die Verwaltung zeigte sich in glänzendem Lichte.

Vor allem wichtig war ihr Verhältnis zur Reformation. Schon ihre Mutter war der neuen Lehre innerlich und äußerlich nahe getreten; sie stand in Briefwechsel mit Briçonnet, Le Fèvre, Berquin, 1518 war Marot, der bekannte Psalmenübersetzer, bei ihr gewesen, den verfolgten Anhängern des Evangeliums hatte ihr kleiner Hof oft Schutz gewärt; an die unter ihr stehende Universität Bourges hatte sie protestantisch gesinnte Professoren berufen, z. B. Melchior Volmar, Calvins und Bezas Lehrer, und mit Calvin selbst war sie in Korrespondenz getreten. So wehte an ihrem Hofe protestantische Luft und was ihr Inneres bewegte, dem hat sie in der Ame pecheresse Ausdruck verliehen, offen übergetreten ist sie zur protestantischen Partei nie. In diesem der Reformation günstig gesinnten Geiste ist Johanna erzogen worden, aber bei ihrer Vermälung mit Wilhelm von Cleve galt sie entschieden noch als gute katholische Prinzessin und das Lied, welches sie bei der Geburt Heinrichs sang, war eine Anrufung Marias. Dagegen stand sie mit dem weiten Kreise der vornehmsten Frauen, welche sich seit dem Beginn der fünfziger Jare der Reformation geneigt bewiesen, in stetem, zum teil vertraulichem Verkehr; dazu gehörten die Frau von Soubize, die Mutter von Coligny, ihre Schwägerin Eleonore de Roye, Condés Frau und deren Mutter Madeleine de Mailly und vor allem Renata von Ferrara, die edle Tochter Ludwigs XII., welche ihr nach dem Tode ihrer Mutter eine mütterliche Liebe und Sorge zuwandte. Aber als Anton im J. 1557 mit Calvin in briefliche Verbindung trat, durften die Hugenotten sie noch nicht zu den ihren zälen; nach der Weise ihrer Mutter hielt sie sich zurück. In Navarra predigten Bois-Normand und Pierre David das Evangelium (1557 u. 1558), bald galt Anton als die Hauptstütze der Protestanten, er wonte ihren Versammlungen auf dem Pré aux clercs (in Paris) bei, befreite Chandieu (s. d. Art.), in evangelischen

Digitized by Google

Kreisen rechnete man bald auch auf Johanna; der merkwürdige Brief, welchen Elisabeth von England am 19. Juli 1559 an sie schreibt und worin sie ihr treues Bekenntnis der reinen Religion rühmt, gibt davon ein sprechendes Zeugnis (s. Calendar of State Papers. Foreign. 1558—1559). Die entscheidende Wandlung brachten erst die schlimmen Zeiten, die häuslichen Trübsale hervor, welche in den nächsten Jaren über sie ergingen. Am 30. Juli 1560 war Beza nach Nérac gegangen, sein Aufenthalt war nicht vergeblich gewesen, zufrieden mit seiner Mission kehrte er November 1560 wider nach Genf zurück, um dieselbe Zeit, da Anton und Condé sich unklugerweise nach Orléans begaben; über Condé wurde dort das Todesurteil ausgesprochen, auch Anton drohte das gleiche Schicksal, der Tod von Franz II. änderte alles, aber Katharina von Medici hatte eine Aussönung zwischen Anton und den Guisen zu stande gebracht, von dort wurde die Haltung des schwachen Mannes nur noch schwankender. Johanna dagegen hatte sich in ihre Festung Navarreins zurückgezogen und diese in guten Verteidigungszustand gesetzt; „verlassen von den Menschen setzte sie ihre Hoffnung allein auf Gott", Weihnachten 1560 *) schwur sie in Pau feierlich den Katholizismus ab, legte ein reformirtes Glaubensbekenntnis ab und nahm zur Bekräftigung vor versammelter Gemeinde das h. Abendmal nach reformirtem Ritus. Von dort an ist sie die standhafteste Bekennerin des Protestantismus gewesen, mit Recht verdient sie den Namen der „Deborah der Hugenotten", denn mit der warmen Begeisterung und Treue, mit welcher sie ihren neuen Glauben im Herzen trug, wuſste sie auch die Häupter der französischen Reformirten immer wider zu erfüllen, im Kriegsrat und sonst hat sie mehr als einmal in kritischen Augenblicken den sinkenden Mut zu heben gewuſst, wo ihre Einwirkung sich geltend machen konnte, war sie zu gunsten „der Sache" und wirksam, sie war die Seele ihrer Partei. Schon im J. 1561 zeigte sich dieser Einfluſs besonders beim Religionsgespräch von Poissy, anfangs September kam sie an den Hof von St. Germain, ihr eigener kleiner Hof bildete nun den Mittelpunkt der Reformirten, täglich wurden in ihren Gemächern Predigten gehalten, bei welchen sich der ganze hugenottisch gesinnte Adel einfand, eifrigst betrieb sie die Sache ihrer Religion, ihr Hofstat zeichnete sich durch Frömmigkeit und Sittenstrenge aus, im Gegensatz zu dem bekannten „fliegenden Geschwader" Katharinas von Medici; ihren Son erzog sie im reformirten Glauben, auf ihre Veranstaltung traute Beza nach dem Genfer Ritus ein vornehmes adeliges Par. Selbst ihr Gemal schien damals wider mehr den Reformirten sich zuzuneigen, aber nur um endlich von den Versprechungen der Guisen, des spanischen Gesandten und des päpstlichen Legaten übertölpelt, welche ihm die Widergewinnung des ganzen Navarra oder eine große Entschädigung dafür in Aussicht stellten, offen zum Katholizismus zurückzutreten (Palmsonntag 1562 machte er barhäuptig die große Prozession mit) und sich dem Triumvirate anzuschließen. Schon vorher hatte die eheliche Untreue Antons das Herz Johannas aufs tiefste verwundet, nun löste sich auch das religiöse Band. Bis Mai 1562 blieb sie bei Hofe, dann reiste sie mit ihrem Gemal in die Heimat, Anton verließ sie bald, um in dem Bürgerkrieg, der Frankreich verheerte, sich auf die Seite der Feinde seiner Frau zu stellen, am 15. Okt. erhielt er im Lager vor Rouen eine Kugel in die linke Schulter, am 17. Nov. starb er in Andélys. Eine Zeit der bittersten tiefsten Leiden und Kränkungen waren die letzten Jare für Johanna gewesen, es fehlt an aller Nachricht, wie sie seinen Tod aufgenommen; für den Protestantismus war derselbe insofern wichtig, als Johanna, durch niemand mehr gehemmt, die Reformation in ihrem Lande vollständig durchführen konnte. Mit gewonter Energie, mit der Klugheit, welche Calvin an ihr rühmt, ging sie an

*) Bordenave, Histoire de Béarn et Navarre (1517—1572) p. p. Paul Raymond, Paris 1873, gibt S. 108 allerdings Weihnachten 1561 an, aber dies Datum paſst nicht in den ganzen Zusammenhang, auch der Brief Calvins vom 18. Januar 1561, der erste, welchen Calvin an sie schrieb, wies darauf hin, daſs Ende 1560 Johanna sich offen für den Protestantismus erklärt; überdies war Johanna am 20. Dez. 1561 in Paris, konnte also nicht schon einige Tage später in Pau sein.

Digitized by Google

dies Werk, das sie für ihre eigentliche Mission halte und in welchem sie sich durch keine leeren Gründe aufhalten lasse; sie fürte eine Übereinstimmung mit den Ständen ihres Landes herbei, die Bilder wurden zum teil gewaltsam aus den Kirchen geschafft, die Klöster in Schulen verwandelt, Calvin sandte Januar 1563 den tüchtigen Geistlichen Raymond Merlin, der über ein Jar in Navarra blieb und die Kirchenordnung ganz im Geiste seines Meisters abfasste (herausgeg.: Discipline écclésiastique du pays de Béarn p. p. Ch. L. Frossard, Paris 1877. Im J. 1631 und 1637 wurde die reformirte Kirche Béarns mit der Frankreichs vereinigt). Die Einkünfte der eingezogenen Klöster verwandte Johanna zur Gründung von Schulen, Spitälern &c., besonders reich stattete sie die hohe Schule (collège) in Orthèz aus, um eine Bildungsanstalt für Geistliche und Gelehrte zu haben. Auch auf eine Übersetzung des neuen Testamentes in der Landessprache war sie bedacht, es erschien 1571 zu Rochelle (Jesus Christ Gure Jaunaren Testamentu Berria; Übersetzer war Joh. de Liçarrague de Briscours, das Buch selbst ist jetzt eine der größten bibliothekarischen Seltenheiten). Endlich darf auch ihr übriges landesmütterliches Walten nicht mit Stillschweigen übergangen werden, sie suchte dem Bettel zu steuern und gab ein Landrecht heraus, auf das sie viele Sorgfalt verwendet hatte, unter dem Titel: Le Stile de la reine Johanne. Der Friede von Amboise (1563) brachte keine Veränderung für sie hervor, aber ein neuer ungeanter Feind trat gegen sie auf in der Person von Papst Pius IV., welcher durch Bulle vom 28. Sept. 1563 Johanna vor das Inquisitionstribunal lud und wenn sie nicht binnen 6 Monaten erscheine, sie und ihre Kinder ihrer Länder und Würden für verlustig erklärte. Diesmal nahm Karl IX., der sich in der Person seiner Untertanin beleidigt fülte, ihre Verteidigung in die Hand, sein energischer Protest bewirkte, dass die Bulle zurückgezogen und aufgehoben wurde. Mit Befriedigung konnte Johanna 1565 schreiben, dass in dem kleinen Winkel Land, ihrem Béarn, durch Gottes Gnade das Gute allmählich wachse, das Schlechte abnehme. Die neu ausbrechenden Religionskriege störten indessen sehr diese Ruhe. Der kurze zweite Krieg von 1567—1568 (Frieden von Longjumeau 23. März 1568) scheint sie und ihr Reich wenig berürt zu haben, ganz anders war dies beim dritten Kriege, dessen Schauplatz hauptsächlich das südwestliche Frankreich war. Wie die übrigen Häupter der Hugenotten sollte auch sie überfallen und ihr Son ihr entrissen werden. Monluc und ein Herr de Losses hatten die Aufgabe übernommen, aber Johanna war gewarnt, glücklich entrann sie ihren Feinden, allein in ihrem eigenen Lande fülte sie sich nicht mehr sicher, am 6. Sept. 1568 verließ sie Nérac, nur von wenigen Edelleuten begleitet, aber unterwegs mehrten sich die Zuzüge, in Archiac traf sie mit Condé zusammen, am 19. Sept. zog das Heer in La Rochelle ein, dem sichern Zufluchtsort der ganzen Partei. In ausfürlichen Schreiben an Karl IX. und die Königin-Mutter hatte sie noch unterwegs ihre treue Loyalität gegen ihren Landesherrn betont, die Notwehr gegen die Machinationen des Kardinals von Lothringen, das Nichtachten der Friedensbedingungen, die Sorge um ihre Blutsverwandten (Condé) haben sie zu dem Schritte veranlasst. Auch gegen Elisabeth von England rechtfertigte sie sich, dass sie nicht als Rebellin und ungehorsame Untertanin angesehen werden sollte. Ihre ganze männliche Entschlossenheit und Umsicht zeigte sie in den diplomatischen Unterhandlungen mit dem Hof, wie mit den auswärtigen Verbündeten der Hugenotten; in dem wechselvollen Gange dieses Krieges wusste sich ihr starker Geist, ihre feste Anhänglichkeit an die reformirte Religion in hervorragendem Maße geltend zu machen. Als Anfang 1569 die Lage der Hugenotten keineswegs sehr günstig war, indem ihr Heer durch Krankheit und Desertion sehr zusammengeschmolzen war und die auswärtige Hilfe nicht eintraf, da drang sie in dem großen Kriegsrat (im Lager zu Niort Ende Januar gehalten) auf erneute Hilfegesuche, auf Aushalten. Aufs tiefste wurde sie erschüttert und empört durch die Ermordung ihres Schwagers Condé in der Schlacht bei Jarnac (13. März 1569), sie eilte in das Lager von Tonnay-Charente, wohin sich die Hugenotten zurückgezogen und schwur, „eine so heilige, so gute und gerechte Sache nie zu verlassen“, auch die übrigen Fürer wusste sie zu gleichem Gelübde zu veranlassen,

Digitized by Google

so hob sie den tief gesunkenen Mut der Ihren; ihr Son Heinrich (16 Jare alt) wurde das nominelle Oberhaupt der Partei, Coligny und Andelot seine Berater, sie selbst gewann durch diese Maßregel noch mehr Einfluss auf die Leitung der Geschäfte. Und noch einmal fiel ihr, „der Frau von starkem Herzen und männlicher Seele", die Aufgabe zu, ihren nie verzagenden Mut, ihre glaubensfeste Entschlossenheit dem Heere zu zeigen und andere damit zu erfüllen, als die große Niederlage bei Montcontour (3. Okt. 1569) die Sache der Hugenotten aufs schlimmste gefärdete. Manche waren des Krieges überdrüssig, mit dem Hofe waren schon länger Verhandlungen angeknüpft, die Bewoner von Rochelle argwonten, der Adel möchte nur auf die freie Religionsübung in den eigenen Schlössern dringen und den Bürgerstand nicht berücksichtigen. Johanna erklärte, dass sie und ihr Son nie ihre Zustimmung zu einem solchen Frieden geben würden, der die freie Religionsübung verkümmere, scharfsinnig wies sie in ihren Briefen an die auswärtigen Fürsten auf die gemeinsame Gefar hin, welche dem Protestantismus durch die Vereinigung der Katholiken drohe. Ihr eigenes Land war von den Stürmen des Krieges nicht verschont geblieben, königliche Truppen unter Terrides rückten ein und verbanden sich mit den unzufriedenen Elementen, welche dem Katholizismus offen oder heimlich treu geblieben waren, Pau wurde erobert. Johannas Befehlshaber Arros und Montamar konnten das Feld nicht behaupten, nur die kleine Feste Navarreins hielt noch aus, da sandte Johanna den tapfern und tüchtigen Montgommery, er entsetzte Navarreins, nahm Terrides gefangen und eroberte in zwei Monaten wider das ganze Land für seine frühere Herrin, am 23. Aug. 1569 musste auch Pau kapituliren. Wol zeigten sich später wider Unruhen, aber leicht wurden Johannas Offiziere darüber Herr; nun verbot Johanna in Béarn die römische Religion und zwang alle Priester und Mönche, die Provinz zu verlassen; in Navarra, über welches sie nur beschränkte Souveränitätsrechte hatte, duldete sie die katholische Konfession. Unterdessen hatten die Bemühungen der Politiker, unterstützt durch die Erfolge der Protestanten, zum Frieden von St. Germain gefürt (8. Aug. 1570, s. auch den Art. „Coligny" III, 305 ff., wo irrtümlich 2. August steht), dem Rat und dem Ausharren Johannas sind seine für die Protestanten günstigen Bedingungen wesentlich mitzuverdanken. Bis August 1571 blieb Johanna mit ihren Kindern, dem jungen Condé, Coligny und den andern Häuptern der Hugenotten in Rochelle; der Hochzeit Karl IX. mit Elisabeth von Österreich in Mézières (26. Nov. 1570) beizuwonen hatte sie abgelehnt, den weiten Weg vorschützend; im Grunde waren die Gemüter noch zu sehr aufgeregt, der Frieden noch zu wenig befestigt, um sich der langentbehrten Ruhe mit Sicherheit hingeben zu können; mehrfach floss noch protestantisches Blut, die Reformirten hatten manche Beschwerden über Nichtbeachtung des Friedensediktes vorzubringen, unverdrossen und eifrig ist Johanna stets für ihre Glaubensgenossen eingetreten. Der dritten Generalsynode, welche die reformirte Kirche 2.—10. April in Rochelle hielt, wonte sie mit ihrem Sone bei, ihr Name steht als der erste auf dem Protokolle. Noch immer war sie voll Mistrauen gegen die Intentionen des Hofes. Dieselben Personen, welche sie nicht lieben, haben noch immer den meisten Einfluss dort (Brief vom Januar 1571); die widerholten Einladungen dorthin zu gehen lehnte sie ab, „obgleich sie wol wisse, dass die Königin-Mutter keine kleinen Kinder fresse" (Brief vom 7. August 1571). Eine wichtige Angelegenheit hatte sie mit neuer Sorge erfüllt, die projektirte Heirat ihres Sones Heinrich mit Margaretha von Frankreich, der Tochter Heinrichs II.

In einem Briefe Antons vom 21. März 1556 begegnen wir den ersten Spuren von dieser Vermälung. K. Heinrich II. hatte „diesen Akkord" vorgeschlagen zu Antons höchster Befriedigung, der Bräutigam zälte allerdings damals noch nicht drei Jare; aber nie mehr wurde derselbe ganz außer Acht gelassen, noch wärend des Krieges im Herbst 1569 wurden die Verhandlungen wider aufgenommen und im Januar 1571 erneuert, diesmal mit besonderem Ernste. Lange wärte es, bis das Mistrauen und die Bedenklichkeiten der Königin beschwichtigt waren; Biron gelang dies endlich (Nov. 1571). Die Hauptschwierigkeit machte

Digitized by Google

die Religion; von einem Übertritt Heinrichs zum Katholizismus wollte begreiflicherweise weder er, noch seine Mutter etwas wissen, ebensowenig aber war von einem Wechsel bei Margaretha die Rede; und wenn Katharina die Hoffnung aussprach, dass Heinrich einmal durch und um Margarethas willen sich bekehren werde, so meinte die eifrige Hugenottin, Margaretha werde einmal zur „Religion" übertreten und dann seien sie die glücklichsten Leute unter der Sonne und ganz Frankreich werde an diesem Glücke teil nehmen. Im Januar 1572 war man so weit, dass Johanna sich entschloss, an den Hof zu gehen. Heinrich lag an den Folgen eines Sturzes vom Pferde darnieder. Im Februar traf sie mit Katharina zusammen; der leichtfertige Ton des französischen Hofes missfiel der sittenstrengen Frau aufs äußerste, aber ihr mütterliches Herz freute sich auch ihrer klugen und schönen Tochter Katharina (geb. am 7. Febr. 1558, an den Herzog von Bar-Lothringen vermält, gest. 1604) gegenüber der geschnürten und geschminkten Margaretha v. Valois. Langsam rückten die Verhandlungen vorwärts, sie meint krank darüber zu werden; am 4. April endlich wurde die Vermälung eine fest beschlossene Sache, die Trauung sollte in Paris stattfinden, der Bräutigam brauchte der Messe nicht beizuwonen, so war für beide Teile gewart, was die Billigkeit erforderte, und zugleich in der Heirat eine Bürgschaft für die Versönung der Parteien gegeben. Am 11. April wurde der Heiratskontrakt festgesetzt, der Papst wollte die verlangte Dispensation nicht geben, entschieden sprach Karl IX. seinen Vorsatz aus, doch die Heirat, welche so sehr zur Beruhigung des Landes diene, zu Stande zu bringen. Nun reiste Johanna nach Paris, um die Vorbereitungen für die Vermälung zu treffen. Am 3. Juni feierte sie mit einer Menge Glaubensgenossen in Vincennes das hl. Abendmal; am folgenden Tage erkrankte sie an Seitenstechen und heftigem Fieber. Bald erkannte man ihren Zustand für lebensgefärlich, feierlich nahm sie Abschied von den Ihrigen, machte ihr Testament, schrieb ihrem Sone Heinrich, der das Beispiel seiner glaubenstreuen Mutter so wenig befolgte, und starb am 9. Juni im festen Vertrauen auf ihren Heiland und Erlöser. Dass in einer Zeit, wo so viele Gewalttaten geschahen, wo die Parteien so schroff einander gegenüberstanden, an eine Vergiftung (durch Handschuhe oder änliches) gedacht wurde, läßt sich erwarten; so stark verbreitet war das Gerücht, dass der König die Leiche öffnen ließ; ein Geschwür am rechten Lungenflügel, das die Ärzte fanden, erklärt ihren Tod auf natürliche Weise; die Aufregung der letzten Monate hatte ihre onedies schwache Konstitution sehr erschüttert.

Eine Frau von seltener Energie, von warer Frömmigkeit und reinem Wandel ist Johanna gewesen; sie ist der echte Typus der Hugenottin jener Zeit, voll Glaubensmut und Glaubenseifer, aber auch voll Freimut und Unerschrockenheit; ihre Briefe in der kräftigen Sprache des alten Französischen vom 16. Jarhundert geschrieben, voll Feuer, Leben und Leidenschaft, sind treffliche Zeugnisse ihres Verstandes, ihrer Sorge für Wichtiges und Unwichtiges, ihrer Einsicht in die verwickeltsten politischen Verhältnisse. Von den Leiden, welche die religiösen Wirren über ihr Land brachten, dem sie mit ganzer Seele anhing, hat sie ihr reichlich Teil erfaren, aber ungebeugt dadurch hat sie ihres Lebens Kraft und bestes Teil daran gesetzt, ihrem Gott treu zu dienen und ihrem Glauben eine gesicherte Stätte zu bereiten; eine der bedeutendsten königlichen Frauen ihres Jarhunderts bleibt sie eine der edelsten Gestalten des französischen Protestantismus.

Quellen: Eine dem Stande der gegenwärtigen Wissenschaft entsprechende Biographie Johannas gibt es noch nicht, die beiden Werke von Vauvilliers, Histoire de Jeanne d'Albret 1, 2, Paris 1823, und Muret, La vie de Jeanne d'Albret, Paris 1862, sind veraltet; ihre Jugendgeschichte ist trefflich erzält in dem guten, durch viele neue Dokumente interessanten Werke von Ruble, Le mariage de Jeanne d'Albret, Paris 1877. Eben so wichtig für die spätere Zeit ist: Lettres d'Antoine de Bourbon et de Jeanne d'Albret p. p. Rochambeau, Paris 1877. Sonst wurden benutzt die Werke von Polenz, Soldan, La France protestante, Éd. II, T. 1; Histoire écclésiastique, Calendar of State Papers,

Bordenave, Histoire de Béarn et Navarre p. p. Raymond, Paris 1873; Delaborde, Eléonore de Roye, Paris 1876; Delaborde, Gaspard de Coligny, T. I, Paris 1879; Baum.Beza, B. II. (G. H. Klippel †) Theodor Schott.

Johannes, der Apostel, und seine Schriften. Als Persönlichkeit unter den Jüngern des Herrn, als Schriftsteller unter den neutest. Autoren, nimmt Johannes eine so eigentümlich hervorragende Stellung ein, und die seinen Namen tragenden Schriften sind zugleich Gegenstand so vieler und verwickelter kritischer Angriffe gewesen, dass eine zusammenfassende Darstellung seiner Persönlichkeit, seines Lebens, Wirkens und seiner litterarischen Tätigkeit wol mit Recht eine der schwierigsten Aufgaben genannt werden kann. Soll eine Lösung derselben auf so engem Raume, wie er hier durch die Natur der Sache gegeben ist, gelingen, so wird die Darstellung nicht kritisch-analytisch, sondern synthetisch-kritisch zu verfaren, d. h. von dem im N. T. gegebenen Gesamtbilde des Apostels und seiner Schriften auszugehen, und alsdann erst zu einer encyklopädischen Übersicht der kritischen Fragen überzugehen haben. Die Persönlichkeit des Apostels selbst, sodann der Charakter seiner Schriften und die Einfügung derselben in den gegebenen Cyklus der neutestamentlichen Litteratur sind vor allem thetisch zu betrachten; alsdann erst kann eine übersichtliche Geschichte der kritischen Fragen folgen, welche in Betreff jener Schriften erhoben worden.

Unter den Aposteln des Herrn ragen drei gewaltig über die anderen hervor: Johannes, Petrus und Paulus. Der letzte gehörte nicht zu den Zwölfen; unter diesen hatte Christus vielmehr neben Johannes und Petrus den Jakobus, Zebedäi Son, besonders ausgezeichnet (Matth. 5, 37; Matth. 17, 1 und parallel.; 26, 37 und parall.) als Zeugen seiner Verklärung und tiefsten Erniedrigung; aber Jakobus folgte seinem Meister bald nach durch den Zeugentod (Apg. 12, 2) und ist uns daher nicht näher bekannt. Mit Petrus verglichen, ist nun Johannes eine stille, sinnige Natur mit vorwaltender Rezeptivität; jedes Wort seines geliebten Meisters, welches seinem Herzen Aufschluss gibt über das von ihm geante Mysterium, ergreift er in tiefster Seele, er hält es fest, erwägt es, selig sich versenkend in die Kontemplation der Herrlichkeit des Menschensones. Bei allem, was Christus redet oder tut, fasst er nicht die zur Handlung drängenden Momente auf, fragt sich nicht: „Was kann ich nun tun? Was muss ich nun tun? soll ich schnell Hütten bauen auf dem Berge der Verklärung? soll ich nicht das Schwert ziehen gegen Malchus?“ — sondern von dem Drange des Handelns und der Mittätigkeit fern, liebt es Johannes, ruhig zu beobachten: was tut Er? wie redet Er? wie nimmt Er sich? Er war in das sinnende liebende Anschauen Jesu verloren, wie eine Braut in das Anschauen des Bräutigams; in tiefster reinster Liebe versenkte er sich in Jesum (daher von diesem vorzugsweise zum individuellen Freunde erwält, Joh. 13, 23 u. n.), und so erklärt sich denn auch, dass in der Seele und dem Gedächtnisse dieses Jüngers jener feinste Hauch des Wesens und Gebarens Christi sich so unverwischt und hell erhalten hat, ja ganze Unterredungen Christi mit Gegnern und mit Freunden bis ins einzelnste ihm wichtig waren und blieben. Jene ganz eigentümliche Hoheit und Herrlichkeit Christi, wie sie im Ev. Joh. sich darstellt, blieb ganz gewiss auch den andern Jüngern nicht verborgen; aber nur Johannes war fähig, sie darstellend zu reproduziren. Jeder Mensch kann den zarten Duft eines im Abendrot erglühenden Alpengebirges sehen; aber nicht jeder ist im Stande, denselben zu malen. Johannes hatte diese Natur eines lebendigen Spiegels, der den vollen Glanz des Herrn nicht bloß aufnahm, sondern auch wiederzustralen vermochte. Die anderen Apostel und Berichterstatter haben an Jesu Tun und Reden mehr dasjenige, was nach außen hin momentan den größeren Effekt machte, aufbehalten. Die Bergpredigt, gehalten vor jener großen Versammlung des Volkes auf den sonnigen Höhen Galiläas, blieb ihnen erinnerlich; das unscheinbare Gespräch mit dem samaritischen Weibe, oder die Streitreden Jesu im Tempel zu Jerusalem mochten ihnen, weil folgenlos, auch als minder wichtig erscheinen; nur Johannes durchschaute und erkannte

die in solchen unscheinbaren Reden stralende Herrlichkeit. Und er vermochte es, sie zu behalten und treu widerzugeben, weil er eine rezeptive beobachtende Natur war. Aber auch nur Beobachter ist Johannes, nicht Dichter. Das erste Erfordernis des erfindendenden Dichters: die Kunst und der Trieb, den erzälten Vorfällen Rundung zu geben und etwas geschlossenes ganzes daraus zu machen, geht ihm völlig ab. Schlicht und one alle künstlerische Begrenzung, oft scheinbar ermüdend, gibt er treu wider, „was er gesehen und gehört hat". (1 Joh. 1, 1.)

Auf eine andere Seite des johanneischen Wesens fürt eine Vergleichung seiner mit Paulus. An Innerlichkeit ist Paulus dem Johannes änlicher, als Petrus es ist; aber es ist eine andere Art von Innerlichkeit; bei Paulus eine dialektische, bei Johannes eine rein kontemplative. Paulus beobachtet psychologisch das Werden, Johannes das ewige Sein. Paulus richtet seinen Blick auf die Heilsaneignung, Johannes auf den Gründer des Heils; Paulus auf die Bekehrung, Johannes auf die Fülle des Lebens in Christo. Daher ist Paulus ein viel milderer Charakter, als der υἱὸς βροντῆς (Mark. 3, 17) Johannes. Man hat zwar den Johannes oftmals „den Apostel der Liebe" genannt, weil das Wort ἀγάπη als ein wichtiger Terminus seines Lehrbegriffs, sich öfters in seinen Schriften findet. Aber diese ἀγάπη kommt mindestens ebenso oft bei Paulus vor, und zwar bei Paulus in ihrem Verhältnis zum Glauben als dessen Äußerung, bei Johannes in ihrem Gegensatze zum Hass und zur Bosheit. Man hat den Apostel Johannes sogar als einen sentimentalen Gefülsmenschen sich gedacht, ihn oft genug sogar künstlerisch dargestellt als lieblichen Jüngling mit weichen, weiblichen Zügen; allein damit hat man seinen persönlichen Charakter wol am schlechtesten getroffen. Andererseits dürfte die Stelle Luk. 9, 51 ff. auch keineswegs berechtigen, sich ihn als einen von Temperament heftigen Menschen vorzustellen (Lücke I, S. 16). Er war vielmehr das, was die Franzosen ausdrücken mit den Worten: il est entier; er hatte für Relativitäten und vermittelnde Modalitäten keinen Sinn, kein Sensorium, keine Fähigkeit, und war daher kein Mann der Vermittlung. Der Grund hievon lag aber nicht in einer Heftigkeit seines natürlichen Temperamentes, sondern in der Eigentümlichkeit seines überall bis zu den letzten Gegensätzen durchdringenden mystisch-kontemplativen Tiefblickes. Irenäus (haer. 3, 3; vgl. Eus. 3, 28; 4, 14) erzält aus dem Munde des Polykarp, dass Johannes, als er einst in einem Bade den Gnostiker Cerinth traf, augenblicklich das Bad verließ; er fürchte, das Gebäude werde zusammenstürzen, in welchem ein solcher Feind der Wahrheit sich befinde. Er war — schon seiner natürlichen Art nach — ein Mensch, der alles das, was er ist, ganz ist, der nur entweder ganz Christ oder ganz Teufel hätte sein können. In Johannes feierte die Gnade einen stillen, dauernden, entschiedenen Sieg über das natürliche Verderben. Er hat sich nicht durch Gegensätze hindurchbewegt. Er war von frühester Jugend an fromm erzogen; denn seine Mutter, Salome (Mark. 16, 1; Matth. 20, 20) gehörte dem Kreise der seltenen Seelen an, die als rechte Israelitinnen in den Verheißungen des alten Bundes ihren Trost fanden, und nach dem Messias sich sehnten. Salome war unter den Frauen, welche mit ihren irdischen Gütern den Herrn unterstützten (Luk. 8, 3); sie hat auch, da er am Kreuze hing, ihn nicht verlassen (Mark. 15, 40), und ihr ward die hohe Auszeichnung, dass der Herr ihren Son Johannes gleichsam an seine eigene Stelle zum Son und Pfleger seiner Mutter Maria (der Busenfreundin der Salome) einsetzte. Von dieser Mutter war Johannes — vielleicht zu Bethsaida*), wenigstens in der nächsten Nachbarschaft dieses Ortes — geboren, und in der Furcht Gottes und der Hoffnung auf das Heil Israels erzogen. Die Familie war nicht unbemittelt (denn Zebedäus hielt Miethsknechte für seine Fischerei

*) Chrysostomus u. a. nennen Bethsaida one weiteres als seinen Geburtsort, haben dies aber wol nur aus den Stellen Joh. 1, 44; Luk. 5, 9 erschlossen, welche aber doch nicht mit apodiktischer Gewisheit darauf füren.

[Mark. 1, 20], Salome unterstützt Jesum [s. oben], Johannes besitzt τὰ ἴδια, ein Wonhaus [Joh. 19, 17] und ist [18, 15] persönlich im Hause des Hohenpriesters bekannt). — Sobald der Täufer auftrat, schloss Johannes sich mit der ganzen Energie seiner rezeptiven Innerlichkeit an ihn an; aus Ev. Joh. 3, 27—36 sieht man, dass der Evangelist seinen eigentümlichen, kraftvollen, kurzen, klaren, sententiösen, an die alttestamentliche Prophetensprache erinnernden Stil wesentlich unter dem Einflusse des Täufers, dieses letzten und gewaltigen Propheten, nicht sowol sich angeeignet, als vielmehr aus seinem eigenen, verwandten — aller Vermittlung und Dialektik und daher auch den syntaktischen Konstruktionen abholden, schlicht hebräischen, intuitiven Innern herausgebildet hat. Denn jene längere Rede des Täufers, obwol dem Inhalte nach echt vorchristlich und ganz und gar dem Standpunkte des Täufers entsprossen (und schon darum sicherlich nicht von dem Evangelisten erdichtet), zeigt gleichwol den gleichen hebräisch-gedachten Sprachbau, der bei dem Täufer onehin natürlich war, und bei dem Evangelisten sich allenthalben widerfindet. Wie der Täufer ganz Israel für Christum schließlich vorbereiten sollte, so war er insbesondere bestimmt, den ἐπιστήθιος μαθητής vorzubereiten, die in ihm liegenden verwandten (ebenfalls „johanneischen") Keime zu entwickeln, ihn zur geprägten Persönlichkeit zu bilden, zu dem Werkzeuge, welches dann Christi Stralen alle in sich aufzunehmen fähig wäre. Den Kern der Predigt des Täufers (Joh. 1, 26—36) hat denn auch kein anderer Jünger so klar und energisch aufgefasst. Er verhielt sich gegen den Täufer analog, wie nachher gegen Christum; er fasste die tiefste Seite in der Predigt des Täufers auf, die den andern mehr verborgen blieb. Die Synoptiker haben über die Bußpredigt des Täufers referirt, und nur ganz kurz die Notiz beigefügt, dass er auch auf den kommenden Messias hingewiesen habe. Diese letztere Seite hat aber der Evangelist Johannes als den Centralpunkt des Wirkens des Täufers erfasst, und die prophetischen Reden desselben über Christi Wesen und Leiden behalten und aufbehalten, die kein anderer aufbehalten hat. Vom Täufer hat er ferner aufgenommen die Grundkategorie seines nachherigen Lehrbegriffs; den Gegensatz von Himmel und Erde (Evangelium Joh. 3, 31), Leben und Zorn Gottes (V. 36) und selbst das Wort V. 29 mag als ein prophetischer Fingerzeig über sein eigenes Verhältnis zu Christo in seiner Seele nachgeklungen haben.

Mit gleicher Willensentschiedenheit und Absolutheit aber, wie er an den Täufer sich schloss und aller Gemeinschaft mit der σκοτία energisch entsagte, schloss er sich nun auch an Jesum an, sobald der Täufer auf diesen hingewiesen (Joh. 1, 35 ff.). Diese Entschiedenheit, dieser Absolutismus im besten Sinn, spricht sich auch aus in seinem Naturell, soweit dasselbe noch nicht durchläutert, oder noch unter dem Einflusse irrtümlicher Ansichten war. Wie die Bewoner eines samaritanischen Fleckens seinen Jesum nicht aufnehmen wollen, da — — schilt er nicht etwa; das wäre handelnde Reaktion oder Heftigkeit des Temperaments gewesen; nein, da geht er mit seinem Bruder zu Jesu und fragt — wider echt rezeptiv und hingebend; aber was er fragt, zeugt von der innern Absolutheit, mit der er die Gegensätze auffasst; er fragt, ob er nicht solle Feuer vom Himmel fallen lassen. Seinem Naturell und Temperament nach ist er überall und immer rezeptiv, nicht handelnd, sondern zuwartend, beobachtend, aufnehmend, sich hingebend. Seiner inneren Charaktereigentümlichkeit nach aber ist er sehr bestimmt und decidirt. Er ist eine sich hingebende Natur, aber er gibt sich nur an Eines, und an dieses ganz und unbedingt hin. Und weil er eine so hingebende Natur, darum bedurfte er dieser Decidirtheit. Vermittelnde Stellungen einzunehmen vermag nur, wer seinem Naturell nach zu reagiren vermag.

Die gleiche Entschiedenheit, die gleiche Unfähigkeit, Relativitäten zu ertragen und sich in der Schwebe zu halten, spricht sich aber auch in seiner, der johanneischen Auffassung des Heiles aus. Paulus betrachtet dasselbe als werdendes; er verweilt bei dem Kampfe des alten und des neuen Menschen; Johannes schaut das Heil als den schlechthin vollendeten Sieg des Lichtes

über die Finsternis. Wer aus Gott geboren ist, der ist Licht, und hat das Leben und „sündigt nicht mehr“. Paulus hat es in seinen Schriften vielfach zu tun mit der Sünde qua Schwachheit; Johannes, obwol er auch diese Seite recht gut kennt (1 Joh. 1, 8 ff.; 2, 1), hat es doch mehr zu tun mit der Sünde als Bosheit. Auch Johannes freilich weiß, daſs der Sieg des Lichtes über die Finsternis nur durch scheinbares Unterliegen und Untergehen gewonnen wird, wie bei Christo selbst, der den Tod durch den Tod überwand, so in jedem Einzelnen (1 Joh. 5, 4) und in der Gesamtheit der Gemeinde (Offenb. 2, 8 ff.; 7, 14; 20, 4 u. a.). Aber er schaut auch die, der Zeit nach noch künftigen Siege als bereits von Ewigkeit her entschiedene an (vgl. 1 Joh. 4, 4: „ihr seid von Gott, und habt den Geist des Widerchrists überwunden“; Kap. 5, 4 „unser Glauben ist der Sieg, der die Welt überwunden hat“, und in Betreff der Heiligung Kap. 3, 6 und 9). Für Johannes gibt es nur die zwei Herzensstellungen: Für und Wider; eine dritte kennt er nicht, und die Momente des Übergangs von der einen zur andern zieht er nicht in Betracht *).

Ein solches Naturell, durch die Gnade geheiligt, würde nimmermehr im Stande gewesen sein, die Arbeit zu tun, welche Paulus tat, indem er den Juden ein Jude und den Heiden ein Heide ward, und mit unermüdlicher Geduld, auf den Standpunkt jeder Gemeinde dialektisch eingehend, die vorhandenen Schwächen und Irrtümer bekämpfte. Wol aber war ein solcher Charakter, wie der des Johannes, nötig, um die gegründete Kirche rein zu erhalten und zu reinigen. Das war seine erhabene Bestimmung; er war ebensosehr ein Bote des Richters als des Heilandes, wie er denn in der Tat ebenso zur Weissagung vom Gericht als zur Botschaft von der Erlösung, zum Apokalyptiker wie zum Evangelisten durch den hl. Geist berufen ward. Wie er bei Jesu Lebzeiten den Blick minder nach außen, nach dem praktischen Arbeitsfeld, und mehr nach innen, auf die Kontemplation Christi, richtete, so war er dazu bestimmt, nach Christi Himmelfart minder der Bekehrung der außerchristlichen Welt als der Vollendung und Reinigung der christlichen Gemeinde seine Kräfte zu widmen. Er hatte die Lehre der übrigen Apostel zu ergänzen und somit die διδαχὴ τῶν ἀποστόλων zu vollenden, indem er ihr den Schluſsstein des spekulativen Mysteriums von der Menschwerdung des Logos sowie des mystischen Mysteriums von der unio mystica — durch Mittheilung jener von ihm allein in dieser Fülle bewarten dahin zielenden Aussprüche Christi — aufsetzte. Er hatte die Gemeinde von der schwersten primitiven Verunreinigung zu reinigen und Gericht zu halten über den auftauchenden Gnostizismus, einfach dadurch, daſs er gegenüber den gnostischen Zerrbildern des Heiles und Heilandes, das in sein Inneres aufgenommene Bild des waren Menschensones in seinem richterlichen Gottesglanze aus sich herausstralen ließ und es in seinem Evangelium sichtbar der Welt vor Augen stellte. Er hatte für alle Folgezeit den Greuel antichristischen Wesens zu richten, indem er in der Apokalypse, dieser Weissagung von dem künftigen Kampfe der σκοτία mit dem Lichte, ein ewiges Kriterium für alle Gestaltungen kirchlichen Wesens und Unwesens hinzustellen berufen ward. Kurz: er verhält sich gegen Christum durch und durch weiblich und aufnehmend, aber, von Christo erfüllt, gegen alles widerchristliche durch und durch männlich und wie ein fressendes Feuer.

Die Betrachtung der Persönichkeit des Johannes hat uns von selbst zu seinem apostolischen und speziell-litterarischen Wirken hinübergeleitet.

Seine apostolische Wirksamkeit war in den ersten drei Jarzehnten nach der Himmelfart des Herrn, ganz seiner persönlichen Eigentümlichkeit gemäß, eine

*) Über den sogenannten „johanneischen Lehrbegriff“ vgl. Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, Thl. II, S. 670—711, und Frommann, Ueber die Aechtheit und Integrität des Evang. Joh. in den Studien und Kritiken, 1840.

stille, äußerlich nicht hervortretende. Beim Leiden Christi (33 aer. Dion.) war Johannes der einzige Jünger, der seinen Herrn nicht verließ, furchtlos unter seinem Kreuze stand, sich als seinen Freund und Jünger bekannte. Nach der Auferstehung des Herrn nahm Johannes in Jerusalem keineswegs eine äußerlich hervorragende Stellung unter den Aposteln ein. Hätten wir die Stelle Gal. 2, 9 nicht, wir wüßsten nicht einmal, dass Johannes neben Petrus und Jakobus in besonderem persönlichen Ansehen bei der Gemeinde stand. Seinem Wirken nach trat er in jener Periode in die Stille zurück, gleichsam in den Hintergrund. Sicherlich hat er seinem Apostelberufe gemäß gewirkt, hat nicht gefeiert; aber sein Wirken war kein äußerlich sich bemerkbar machendes, und wenn uns nicht alles täuscht, so hat er wol mehr mit der Erbauung bereits gestifteter Gemeinden als mit der Bekehrung neuer Gemeinden sich beschäftigt. Bei der stephanischen Verfolgung blieb er nebst den übrigen Aposteln zu Jerusalem zurück (Apg. 8, 1). Als dagegen Paulus drei Jare nach seiner Bekehrung nach Jerusalem kam (Gal. 1, 18 f.) im Jare 40 aer. Dion., traf er dort nur Petrus und den Bruder des Herrn, Jakobus. Daraus folgt jedoch noch nicht, dass die übrigen Apostel sich damals bereits für immer von Jerusalem hinwegbegeben und anderswo angesiedelt hätten. (Auch die Rundreise des Petrus, Apg. 9, 32, ist ja nur eine momentane). Im J. 51 (Apg. 15) sind vielmehr die sämtlichen Apostel wider in Jerusalem; Petrus und Jakobus treten als die wortfürenden Vorsteher auf. Sieben Jare später aber, im J. 58 (Apg. 21, 18), ist bloß Jakobus nebst den *πρεσβυτέροις* zu Jerusalem anwesend. In die Zwischenzeit zwischen 51 und 58 scheint die Zerstreuung oder Entfernung der übrigen Apostel von Jerusalem zu fallen. Von Johannes berichtet eine alte Tradition (Clem. Alex. strom. 6, 5), er habe zwölf Jare nach Christi Tod (also schon 45 aer. Dion.) Jerusalem verlassen. Auf keinen Fall ging er damals sogleich nach Ephesus, wohin die einstimmige Tradition ihn am Schlusse seines Lebens versetzt *). Bestimmte Nachrichten über seinen Aufenthalt in der Zwischenzeit mangeln völlig. Denn wenn eine jüngere Tradition ihn nach Parthien gehen läßst, so dankt diese Annahme ihren Ursprung lediglich einem unechten Glossem („*πρὸς Πάρθους*") bei der Überschrift des ersten Briefes Johannes. Ebenso grundlos ist die von Hieronymus aufgestellte Vermutung, Johannes habe in Indien gepredigt. Am meisten innere Warscheinlichkeit hat noch die Annahme, dass Johannes zur Zeit der ersten Missionsreise des Apostels Paulus (46 aer. Dion.) sich an den zweiten damaligen Centralpunkt der Christenheit, nach Antiochia, möchte begeben haben, um dort die durch den Weggang des Paulus entstandene Lücke auszufüllen. Sicher ist dagegen, dass Johannes später, aber freilich viel später, Nachfolger des Apostels Paulus zu Ephesus wurde. Jedenfalls geschah dies erst um die Zeit des Todes des Paulus (64 aer. Dion.) oder nachher; denn weder beim Abschiede des Apostels zu Milet (Apg. 20, anno 58) noch wärend der Abfassung des Epheserbriefes (anno 61) zeigt sich eine Spur von einer Anwesenheit des Johannes zu Ephesus. Dass er aber später von Ephesus aus die kleinasiatische Kirche leitete (vgl. Apok. 1, 11; Kap. 2—3), sagt die einstimmige Tradition der Kirchenväter; Polykrates, ein Bischof von Ephesus im 2. Jarhundert aus einer angesehenen Christenfamilie, welcher sieben frühere Bischöfe von Ephesus angehört hatten (Euseb. 5, 24), sagt in seinem Brief an Victor von Rom (ibid.) von Johannes: *οὗτος ἐν Ἐφέσῳ κεκοίμηται.* Irenäus (haer. 3, 3, 4) bei Eus. 4, 14, vgl. Eus. 3, 23) sagt: *ἀλλὰ καὶ ἡ ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησία, ὑπὸ Παύλου μὲν τεθεμελιωμένη, Ἰωάννου δὲ παραμείναντος αὐτοῖς μέχρι τοῦ*

---

*) Die Hyperkritik unserer Tage ging so weit, die kleinasiatische Wirksamkeit des Joh. ganz zu leugnen. (Vogel, Der Evangelist Johannes vor dem jüngsten Gericht, 1800; Lützelberger, Die kirchliche Tradition über den Ap. Joh., 1840; Keim, Gesch. Jesu v. Nazara, I, S. 106 ff. — Dagegen vergl. W. Grimm in Ersch und Gruber Enc. II, 22, S. 8 ff.; Krenkel, Der Ap. Joh., 1871, S. 133 ff.) Es ist schlecht bestellt um eine Kritik, welche, um die Behauptung von der Unechtheit einiger Schriften aufrecht erhalten zu können, die ganze Geschichte über den Haufen werfen muss.

Τραϊανοῦ χρόνων, μάρτυς ἀληθής ἐστι τῆς ἀποστόλων παραδώσεως. (Trajan regierte bekanntlich 98—117.) Ebenso sagt Irenäus (2, 22, 5, Grabe 162), dass Johannes mit einem Kreise von Jüngern *μέχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων* in *Ἀσία* (dem prokonsularischen Asien, dessen Hauptstadt Ephesus war) zusammenlebte und wirkte. Irenäus ist hier aber ein um so sicherer Zeuge, da einer jener Jünger Johannes, der bekannte Märtyrer Polykarpus, sein eigener Lehrer und geistlicher Vater gewesen war (Iren. 3, 3; Eus. 5, 20 und 24; wo *παῖς ἔτι ὤν* bekanntlich nicht besagen will „als Kind", sondern „als puer, als Knabe, Jüngling"). Auch Ignatius von Antiochia und Papias waren unter jenen persönlichen Schülern des greisen Johannes (Euseb. 3, 22; Iren. bei Eus. 3, 39, und dass das Fragm. des Papias selbst bei Eus. 3, 39 nicht dagegen spricht, hat Krenkel gezeigt). Den Tod des Johannes setzt Hieronymus (vir. ill. 9) 68 Jare nach Christi Tod, also in das Jar 101 aer. Dion. Eusebius im wesentlichen übereinstimmend in das Jar 100. (Polykarp, anno 155 bei seinem Tode 86 Jare alt — Eus. 4, 15 —, hatte also 31 Jare lang den Unterricht des Apostels genossen.)

Einstimmig ist ferner die Tradition, dass Johannes eine zeitlang durch einen römischen *τύραννος* auf die Insel Patmos verbannt war. Clemens von Alexandria (quis. div. salv. cp. 42) erzält die schöne Geschichte von der Zurückfürung des unter die Räuber geratenen Jünglings durch Johannes als einen *μῦθος οὐ μῦθος* (eine bloß mündlich aufbehaltene, aber ware Geschichte), und gibt als Zeitbestimmung an: *ἐπειδὴ τοῦ τυράννου τελευτήσαντος ἀπὸ τῆς Πάτμου τῆς νήσου μετῆλθεν εἰς τὴν Ἔφεσον.* Er redet hier von dem Exil auf Patmos als von einer seinen Lesern und aller Welt bekannten Sache (er kann also unmöglich, wie Credner will, erst aus Offenb. 1, 9 heraus konjekturirt haben, Johannes müsse auf Patmos verbannt gewesen sein, um so minder, da Offenb. 1 von einer Verbannung gar kein Wort steht). Ebenso erzält Origenes (in Matth. III, pag. 720): *ὁ δὲ Ῥωμαίων βασιλεὺς ὡς ἡ παράδοσις διδάσκει* (widerum beruft er sich auf die herrschende Tradition, nicht auf eine Konjektur) *κατεδίκασε τὸν Ἰωάννην μαρτυροῦντα διὰ τὸν τῆς ἀληθείας λόγον, εἰς Πάτμον τὴν νῆσον.* Erst hinterher zitirt er dann noch die Stelle Offenb. 1, 9. Tertullian (praescr. haer. cp. 36) preist die römische Kirche glücklich, wo Paulus enthauptet worden, und von wo Johannes, nachdem er in siedendes Öl getaucht, aber durch ein Wunder (vgl. Apg. 14, 20; 28, 5; Mark. 16, 18) vor Verletzung bewart geblieben, nach Patmus verbannt worden sei. Irenäus (bei Eus. 3, 18) erzält mit Bestimmtheit, dass Johannes unter Domitian nach Patmos verbannt worden sei. Selbst die gleichzeitigen heidnischen Schriftsteller haben (nach Eus. l. c.) nicht unterlassen, *τόν τε διωγμὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ μαρτύρια* zu erzälen, *οἵ γε καὶ τὸν καιρὸν ἐπ' ἀκριβὲς ἐπεσημήναντο*, nämlich das 15. Jar des Domitian (95—96 aer. Dion.). Im Jare darauf, beim Regierungsantritt des Nerva, sei ihm die Rückkehr nach Ephesus erlaubt worden. Hieronymus (vir. ill. 9) nennt als Jar der Verbannung des Johannes das 14. des Domitian (94 — 95), sodass die Verbannung also in das Jar 95 aer. Dion. wird zu setzen sein. Erst die syrische Übersetzung der Apokalypse (die von Pococke aufgefundene, mit der philoxenischen Übersetzung gleichartige, daher aus dem 6. Jahrhundert stammende) nennt aus Irrtum den Nero an der Stelle des Domitian *). Die Stelle Apok. 1, 9 kann jener Nachricht nur zu Bestätigung dienen.

Diese im ganzen freilich spärlichen Notizen über den äußerlichen Wirkungskreis des Apostels Johannes werfen gleichwol ein vollkommenes Licht auf seine Wirksamkeit, und ganz speziell auf seine litterarische Wirksamkeit. Diese Wirksamkeit spaltet sich in zwei Hauptteile; auf der einen Seite

---

*) Auch neuere Gelehrte haben die — gegenüber der Nachricht des Irenäus völlig haltlose — Konjektur gemacht, Johannes sei unter Nero auf die Insel Patmos verbannt worden. Durch diese Konjektur sollte die falsche Erklärung der fünf Könige Apok. 17, 10 von den fünf ersten römischen Cäsaren ermöglicht werden.

steht das Evangelium nebst dem hiemit eng verwandten ersten Briefe, auf der anderen die Offenbarung. Wir fassen vor allem das Evangelium nebst dem ersten Briefe ins Auge.

Sein Evangelium unterscheidet sich auf den ersten Blick augenfällig von den drei anderen; wie durch die chronologische Anordnung, so durch die Auswahl des Stoffes. — In Betreff der letzteren hat ja Johannes bekanntlich sehr viel Eigentümliches, und trifft nur in wenigen Abschnitten (1, 21 bis 27; 6, 5—21; 12, 1—15 und den Hauptmomenten der Leidensgeschichte) mit den Synoptikern zusammen. Durch die Hinweglassung der Kindheitsgeschichte unterscheidet er sich von Matth. und Luk.; die Berichte über die Festreisen sind ihm im Gegensatze zu allen Synoptikern eigentümlich. Dass er in Beziehung auf den Stoff also die Synoptiker ergänzt hat, ist eine einfache Tatsache, und die Frage, ob er sie habe ergänzen wollen, ist im Grunde eine völlig müssige, weil zusammenfallend mit der Frage, ob er, was er geschrieben und wie er geschrieben, bewusstlos getan habe oder mit klarem Bewusstsein; eine Frage, über deren Entscheidung man kaum zweifelhaft sein wird. Beachtenswert ist auch, dass er bei seinen Lesern die synopt. Evv. als bekannt voraussetzt*). Aber noch in einer anderen, tieferen, innerlicheren Beziehung verhält er sich ergänzend zu den Synoptikern. Schon oben ist bemerkt worden, wie er seiner individuellen Begabung und persönlichen Eigentümlichkeit nach einzelne Seiten des Wesens und der Lehre Jesu allein aufgefasst und aufbehalten hat, nämlich erstlich jene Aussagen des Herrn über sein ewiges Verhältnis zum Vater und seine ewige, vorzeitliche und überzeitliche Wesenseinheit mit dem Vater (Ev. Joh. 3, 13 und 17 ff.; 5, 17 ff.; 6, 33 und 51; 7, 16 und 28 ff.; 8, 58 u. a.) eine Seite der Lehre Christi, welche im Gegensatze zu dem, was der Herr über sein historisches Werk auf Erden und sein historisches Verhältnis zu den Menschen aussagt, mit Fug und Recht als die spekulative Seite bezeichnet werden darf. Zweitens aber jene Aussprüche des Herrn über das mystische Verhältnis der Lebenseinheit und Lebensgemeinschaft, in welches er durch den heil. Geist mit den Seinen treten wolle (Joh. 3, 8; Kap. 6; Kap. 14, 16 ff.; 15, 1 ff.; 17, 21—23). Es entsteht nun die Frage: war die Individualität und persönliche Eigentümlichkeit des Apostels der einzige Faktor, welcher ihn antrieb, in dieser Hinsicht das von den Synoptikern gegebene Bild Christi und seiner Lehre zu ergänzen (wohlgemerkt: nicht dadurch, dass er neues, unhistorisches ersann und fingirte, sondern dadurch, dass er eine von ihm allein in ihrer Tiefe und Fülle aufgefasste Seite des historischen wirklichen Christus und seiner Lehre zur Darstellung brachte), oder wirkte hiezu als zweiter Faktor auch ein Bedürfnis der Gemeinde mit, welches gerade in derjenigen Periode, als Johannes schrieb, objektiv vorhanden war?

Wer das letztere in Abrede stellen wollte, der müsste leugnen wollen, dass dem Apostel Johannes überhaupt ein eigentümlicher und selbständiger Beruf in dem apostolischen Gesamtwerke der Kirchengründung verliehen gewesen sei. Petrus und Matthäus hatten den Beruf, die Gemeinde unter dem Volk Israel zu gründen und von Jesu als dem Erfüller der Weissagungen zu zeugen; derselbe Petrus und Markus hatten den Beruf, die Botschaft von Christo, dem Sone Gottes, zuerst über die Grenzen Israels hinaus zu den Heiden zu tragen; Paulus und Lukas hatten den Beruf, das Verhältnis des Judenchristentums zum Heidenchristentum zu normiren und einer das letztere beeinträchtigenden und das Christentum überhaupt verkehrenden, judaistisch-gesetzlichen Verirrung (als ob nicht Israel um Christi willen und Christus um aller Menschen willen da sei, sondern Christus um Israels willen und allein für Israel, und als ob man

*) Den Beleg dafür s. in Ebrard, Wiss. Krit. der ev. Gesch., Aufl. 3, S. 619, Anm. 10. Dem dort angefürten sind noch beizufügen die Stellen Joh. 6, 67, wo er „die Zwölfe" — und 3, 24, wo er die Gefangennehmung des Täufers als bekannte Dinge einfürt.

daher in erster Linie durch Beschneidung und Gesetz zu Israel gehören müsse, um in zweiter Linie an Christo Teil zu haben) entgegenzutreten. Sollte Johannes allein eines analogen spezifischen Berufes ermangelt haben?

Den Aposteln erwuchs die Einsicht, welche Seiten der einen Geschichte und einen Heilserkenntnis gegenüber den jedesmaligen Verirrungen betont werden müssten; und so erwuchs auch dem Johannes in den letzten Jaren des ersten Jarhunderts das Bewusstsein, dass nun die Stunde gekommen sei, wo er jenen eigentümlichen Schatz, den er bis dahin stille in sich bewart hatte, zum Heil der Gemeinde seiner Zeit und zur typischen Grundlegung für alle Zeiten müsse fruchtbar werden lassen.

Denn die christliche Gemeinde war seit dem Tode des Appstels Paulus und namentlich seit der Zerstörung Jerusalems in ein neues Stadium eingetreten. Jene Zeit, wo die Zwölfe mitten unter Israel als messiasgläubige Glieder des leiblichen Bundesvolkes lebten, und vor allem die Identität Jesu mit dem verheißenen Messias bezeugten (eine Zeit, als deren litter. Denkmal das Evang. Matthäi dasteht), war längst vorüber. Israel als Volk hatte jenes Zeugnis verworfen; die Gemeinde des Herrn war ausgezogen aus Israel, über Israel war das Gericht vollzogen; aus einer Nation war es zu einer exilirten Diaspora geworden; die Christenheit hatte es fortan nicht mehr mit dem Volk Israel, sondern mit dem heidnischen Römerstate zu tun, und mit einzelnen Juden nur insofern, als diese etwa in boshaftem Grimme die Christen bei den Römern denunzirten. Vorüber war aber auch jene Periode paulinischen Wirkens, wo innerhalb der Christengemeinden selber der Irrtum und das Treiben jener *παρείσακτοι ψευδάδελφοι* (Gal. 2, 4) bekämpft werden musste, welche Christum und sein Heil als ein Monopol Israels, und die Beschneidung und Gesetzeserfüllung als die Bedingung der Teilnahme am messianischen Heile darstellten und so das Vertrauen wider auf Werke gründen lehrten. Ihnen entgegen hatte Lukas, der Forscher (Luk. 1, 3), in seinem Evangelium alle diejenigen Begebenheiten und Reden Christi zusammengestellt, welche zeigten, dass nicht bloß Israel und nicht das ganze Israel am Heile teil habe. Die Zerstörung Jerusalems hatte seinem Zeugnis (vgl. insbes. Luk. 21, 24) das Siegel aufgedrückt.

Nichtsdestoweniger gab es auch jetzt noch einen Kreis von judenchristlichen Gemeinden, welche die richterliche Tat des Herrn über Jerusalem so wenig verstanden, dass sie noch immer eigensinnig an den Scherben der zerschlagenen jüdischen Nationalität, an dem Gebrauch der semitischen (aramäischen) Sprache und der jüdischen Sitte festhalten zu müssen glaubten. Diese Gemeinden haben sich durch diesen ihren Traditionalismus als Nazaräer abgelöst von dem übrigen Leibe der Kirche, sind geistlich verkümmert, und stellen sich auf der letzten Stufe ihrer Verkümmerung als Ebioniten dar. Dass sie in Christo bloß einen zweiten Gesetzgeber sahen, erklärt sich aus ihrem gesetzlichen Standpunkte; dass er ihnen vollends zum bloßen Menschen zusammenschrumpfte, wird dadurch doppelt begreiflich, dass sie sich allein des (aramäischen) Matthäus bedienten, in welchem die Aussagen Christi von seiner Gottheit zurücktreten. Dass diese Richtung schon zu des Johannes Lebzeiten sich soweit entwickelt habe, ist ebensowenig erweislich, als dass Johannes, in Ephesus lebend, mit ihnen besonders zu kämpfen gehabt habe, und eine „Polemik gegen Ebionitismus“ (das Wort Polemik im gewönlichen Sinne genommen) wird man darum freilich im Evangelium Johannis nicht zu finden erwarten dürfen*). Möglicherweise aber konnte jene Ablösung nazaräischer Gemeinden von dem lebendigen Leibe der Gesamtgemeinde (ein Ereignis, welches dem Apostel nicht unbekannt gewesen sein kann) seinem Seherblick (denn einen solchen hatte er schon der Begabung nach) sofort enthüllen, zu welchen geistlichen Gefaren jene Selbstbeschränkung und Selbstverkümmerung notwendig füren müsse, und so konnte er in jenen Erscheinungen allerdings

---

*) Hieronymus, Epiphanius und später Hugo Grotius glaubten eine solche im Evangelium Johannis zu finden.

einen Weckruf sehen, der ihm sagte, dass es jetzt an der Zeit sei, mit seinem Zeugnis von der (durch Christi Worte und Taten bezeugten) ewigen Gottessonschaft Christi hervorzutreten, um mittelst dieses Zeugnisses aller ebionitischen häretischen Abirrung von der Warheit für alle Folgezeit ein für allemal ein Bollwerk entgegenzustellen. Es war die eine Wurzel aller Häresie in ihren ersten leisen Anfängen aufgetreten, und schon sie allein konnte ihn möglicherweise bewegen, ihr mit seinem Evangelium entgegenzutreten.

Gleichzeitig mit jener einen trat aber eine zweite Wurzel der Häresie auf: der Gnostizismus. Eine im Prinzip heidnische Spekulation bemächtigte sich christlicher Lehrsätze, one im christlichen Glauben zu stehen; nicht nach Versönung mit Gott und Heiligung, sondern nur nach „γνῶσις", d. h. Enthüllung der der Erkenntnis sich bietenden Grundrätsel verlangend, und hiezu anungsreiche christliche Lehrsätze benützend, verzerrte und verdrehte sie dieselben, ward aber um so gefärlicher, als sie den Schein einer tieferen, als gewönlichen, Erfassung des Christentums darbot, und zugleich einem wirklich im Christentum vorhandenen und mit demselben gegebenen Bedürfnis — dem Verlangen nach γνῶσις im guten Sinn — Befriedigung vorspiegelte. Der erste bedeutende Irrlehrer dieser Art war Cerinth. Dieser lehrte (Iren. haer. 1, 26 sq., vgl. Euseb. 3, 28), die Welt sei nicht von dem höchsten Gott, sondern von einer von Gott weit abstehenden Kraft hervorgebracht; Jesus sei ein Sohn Josefs und der Maria gewesen; mit ihm habe sich bei der Taufe der Aeon Christus verbunden, und ihn angeleitet, den Menschen den höchsten, bis daher ihnen unbekannten Gott kennen zu lehren; vor seinem Leiden habe der Christus ihn wider verlassen; der bloße Mensch Jesus habe gelitten. Eine verwandte, noch ältere häretische Richtung war (nach Iren. 3, 11) die der „Nikolaiten" (Offenb. 2, 15), von der jedoch auch Irenäus nichts weiter als das Offenb. 2 gesagte zu kennen scheint. Nun haben zu des Irenäus Zeit die Männer (wie dies aus den Worten εἰσὶν οἱ ἀκηκοότες 3, 3 hervorgeht) noch gelebt, welche aus dem Munde des Polykarps, des Schülers Johannis, jenen Zug von dem Zusammentreffen des Apostels mit Cerinth im Bade vernommen hatten. Das also steht, wenn man nicht hyperkritisch alle, auch die glaubwürdige Überlieferung über Bord werfen will, geschichtlich fest, dass Johannes mit der cerinthischen Gnosis zu kämpfen hatte, und gerade diese Gestalt des Gnostizismus enthielt ebensowol ebionitische wie doketische Elemente, nämlich einen ebionitischen Menschen Jesus neben einem doketischen Aeon Christus. Ebenso wird kein Vernünftiger leugnen können, dass es eine schlagendere und siegreichere Bekämpfung dieser gnostischen Häresie nicht geben konnte, als jene, welche in den von Johannes uns überlieferten Aussprüchen des Herrn selbst über seine Präexistenz und ewige Gottheit, sowie in dem Zeugnis des Johannes, dass der Vater durch das Wort alle Dinge geschaffen habe, in der Tat liegt. (Man halte nur mit jener Lehre des Cerinth die Stellen Joh. 1, 3 und 14 und 33—34 und 49; Kap. 3, 13 und 14; 5, 23 und 26; 6, 51 und 62; 8, 58; 13, 23 ff.; 17, 1—2 und 16 und 19; 18, 6 und 11 und 37 aufmerksam zusammen!) Im Kampfe mit Cerinths Irrlehre hat Johannes die Identität Jesu und des Sones Gottes und die Fleischwerdung Christi (1 Joh. 4, 2—3; 5, 5) für den Eckstein der christlichen Lehre und für die Markscheide zwischen Christentum und Antichristentum erklärt. So war es also vornehmlich das Auftreten der cerinthischen Gnosis, welche den Apostel erkennen ließ, dass jetzt die Stunde gekommen sei, wo er seine ganze eigentümliche Begabung sollte fruchtbar werden lassen in eigentümlichem Beruf und Wirken, fruchtbar nicht bloß zum Heile des Augenblicks, sondern zur Einfügung des letzten Schlusssteins apostolischer Wirksamkeit, zur Vollendung der göttlichen norma credendorum für alle folgende Zeiten der christlichen Kirche.

Nicht eine disparate Vielheit auseinanderfallender Einzelzwecke war es daher, wenn Johannes mit seinem Evangelium so der ebionisirenden, wie der gnostischen Grundwurzel aller Häresie mit seinem Zeugnis entgegentrat, und zugleich äußerlich und innerlich die Synoptiker ergänzte, sondern es war ein

einheitliches Motiv, welches Johannes zur Niederschreibung seines Evangeliums bewog, und ein einheitliches Mittel, wodurch jene verschiedenen Bedürfnisse, wie sie damals sich auftaten, von selbst alle mit einander befriedigt wurden. War das an sich berechtigte Streben nach Gnosis einmal — von kranker Seite her — geweckt, so durfte dasselbe nicht ignorirt noch zurückgewiesen, sondern mußte befriedigt, aber auf die richtige Art befriedigt werden; es mußte gezeigt werden, wie nicht in der eitlen Wissensgier und vom Glauben abgelösten philosophischen Grübelei, sondern umgekehrt gerade im Glauben die ware γνῶσις wurzle und dem Kindesglauben die waren Tiefen seliger Erkenntnis und seligen Einblicks in die tiefsten Geheimnisse sich erschließen (und darum betont Johannes so oft den Glauben, und will „zum Glauben, daß Jesus sei der Christ, der Son Gottes", Joh. 20, 31, seine Leser füren). Das Material, welches Johannes zu diesem Zwecke verarbeitete, war kein solches, welches er willkürlich erst zusammenzusuchen gehabt hätte; er selbst war seiner ursprünglichen Begabung nach schon darauf angelegt, daß bereits bei Jesu Lebzeiten auf Erden in ihm vornehmlich dasjenige gehaftet hatte, was jetzt zum Zeugnis wider die Wurzeln aller Häresie diente. Weil Johannes seiner Person nach die anderen Jünger ergänzte, darum hat ganz von selbst auch seine Schrift die Schriften der Synoptiker ergänzt. Vor allem innerlich. Den Lehrsätzen der Lügenspekulation, welche den Jesus und den Christus auseinanderriß, hatte er jene Aussprüche und Reden Jesu Christi über seine ewige Einheit mit dem Vater und seine Präexistenz beim Vater und über die Verklärung des Vaters in seinem Leiden, die Dahingabe des Himmelsbrodes in den Tod, entgegenzustellen. Dem toten Streben nach Gnosis one Heiligung hat er die Reden des Herrn über das mystische Leben des Hauptes in den Gliedern (Joh. 6; 15 u. a.) entgegenzustellen. Daß hiebei die Synoptiker auch äußerlich ergänzt wurden, machte sich widerum von selbst, da die Mehrzal jener Reden auf Festreisen, zu Jerusalem gesprochen worden waren. Und so lag es ihm endlich nahe genug, seine Schrift so einzurichten, daß auch noch der (ebenfalls auf Ergänzung gerichtete) Nebenzweck einer chronologischen Darstellung erreicht ward.

Der entscheidendste Beweis für diese (im guten Sinn) pragmatische und planmäßige Natur des Evangeliums liegt in den Worten Joh. 20, 31, wo der Evangelist selbst seinen Zweck offen angibt: „daß ihr glaubet, daß Jesus sei der Christ, der Son Gottes", die klarste und schärfste Antithese gegen Cerinth, welche sich nur denken läßt.

Ein weiterer Beleg dafür liegt aber auch im ersten Briefe Johannes. Die durchgreifende Verwandtschaft dieses Briefes mit dem Evangelium in Sprache, Stil, Ton, Begriffen und Redensarten ist allgemein anerkannt und zugestanden; dazu kommt aber noch die weitere merkwürdige Erscheinung, daß Johannes in seinem ersten Briefe, namentlich Kap. 2, 12—14 in sechsmaliger Widerholung von dem Zwecke spricht, zu welchem er schreibe und geschrieben habe— bevor er noch etwas Substantielles geschrieben hat! Denn Kap. 1, 1 ff. findet sich nur eine Ankündigung, daß er das, was er gehört, mit Augen geschaut, mit Händen betastet habe, das, was den λόγος τῆς ζωῆς betreffe, verkündigen, und dieses (den Brief) schreiben wolle, damit die Freude der Leser vollkommen sei. Nach einer wirklichen Verkündigung dessen, was er geschaut und betastet hatte, sieht man sich aber im Briefe vergeblich um. Sofort V. 4 gibt er als Inhalt seiner ἐπαγγελία dies an, „daß Gott Licht ist", und knüpft daran praktische Folgerungen. Dann beginnt alsbald im zweiten Kapitel jene widerholte Auseinandersetzung des Zweckes, warum er schreibe und geschrieben habe. Fast unwicktürlich sieht man sich zu der Annahme gedrängt, daß dies „Schreiben und geschriebenhaben", wovon er im Briefe als von einem objektiv ihm vor Augen stehenden redet, nicht der Brief selbst, sondern eine selbständig neben demselben stehende Schrift sei, d. h. mit andern Worten, daß der Brief ein Begleitschreiben zum Evangelium gewesen. Denn in diesem hat er ja in der Tat verkündigt, was er gesehen und mit Augen geschaut und mit

Händen betastet hatte; alles verkündigt, was zu verkündigen war von jenem Worte, das kein Wort toter Theorie und Spekulation, sondern das Offenbarungswort Gottes des lebendigen und lichten an die sündige Menschheit — und darum ein Wort des Lebens — Leben schaffend und weckend und selber ein lebendiges persönliches Wort war. Daſs sich diese von Hug (Einl. ins N. T., II, S. 251), J. P. Lange und mir vertretene Ansicht nicht zwingend beweisen lasse, mag zugegeben werden, allein noch weniger läſst sich ein stringenter Gegenbeweis füren. Der ganze Brief wird erst recht lebendig und verständlich, wenn er Begleitschreiben zum Evangelium war. Mag er nun aber Begleitschreiben zu dem Evangelium gewesen sein (welches nach Theophylakt und allen moskow. codd. zu Patmos, nach mehreren Scholien 32 Jare nach Christi Tod, also 95 aer. Dion., was wider nach Patmos fürt, geschrieben, nach dem anonymen Autor der dem Athanasius beigedruckten Synopse, sowie nach Dorotheus von Tyrus in Patmos geschrieben, und in Ephesus durch Gajus edirt worden ist, womit sich alsdann die Nachricht des Irenäus 3, 1; Euseb. 5, 8, Ἰωάννης ἔδωκε τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων, wol vereinigen läſst), oder mag der Brief in keiner näheren Verknüpfung mit dem Evangelium gestanden haben; so viel geht mit Sicherheit aus 1 Joh. 4, 2 f. hervor, daſs der Apostel gegen solche zu kämpfen hatte, welche leugneten, das Jesus der Christ sei. Und um zu dem Glauben zu füren, daſs Jesus der Christ sei, hat er sein Evangelium geschrieben (Ev. Joh. 20, 31).

Bildet das Evangelium Johannes samt dem ersten Briefe den einen Hauptteil des litterarischen Nachlasses des Apostels, so steht als der andere Hauptteil die Apokalypse da. Sie verhält sich zum Evangelium Johannes gerade so, wie die Apostelgeschichte zum Evangelium Lucä. Was ihm, dem Paulusschüler, das wichtigste geworden: daſs nicht bloß Israel und nicht ganz Israel am messian. Heile Teil habe, — diesen histor. Gegensatz von Judentum und Christentum — verfolgt Lukas in der Apostelgeschichte über die Zeit der Himmelfart Christi hinaus weiter. In der Apokalypse wird der äonische Gegensatz von Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge, der im Ev. Joh. das innerliche Thema bildet, bis zur schließlichen Vollendung dem (auf diesen Gegensatz gerichteten) Johannes von Gott enthüllt; er allein, dessen Geist sich mit diesen spekulatividealen Gegensätzen beschäftigt hatte, war befähigt, diese Offenbarungen zu empfangen. — Offenb. 1, 2 bezeichnet er (mit den Aoristen ἐμαρτύρησεν, εἶδεν) sich (nach Lücke und Bleek) deutlich als den, der das Ev. Joh. geschrieben habe. Und ebenso bezeichnet Polykrates von Ephesus (bei Eus. 3, 31) den Ἰωάννης ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών (Ev. Joh. 13, 23) also den Evangelisten, als den τὸ πέταλον πεφορηκότα, d. i. als den, der gleich einem alttestamentl. Hohenpriester mittelst des Urim und Thummim die Offenbarung empfing.

So stellt sich, positiv und thetisch betrachtet, das Leben, Wirken und die schriftstellerische Tätigkeit des Apostels Johannes als eine in sich geschlossene, organische, harmonische Einheit dar. Es liegt in dieser Kongruenz und Harmonie ein Beweis der Evidenz für die Echtheit der bisher genannten drei johanneischen Hauptschriften, welcher mächtiger und überzeugender ist, als analytisch-kritische Beweisfürungen nur je sein können. Aber auch an äußeren Beweisen für das Alter und die Echtheit dieser Schriften fehlt es so wenig, daſs vielmehr kein Buch des gesamten Altertums so gewaltig bezeugt ist, wie diese drei Schriften. Was vor allem die Apokalypse betrifft, so wird sie in ausgezeichneter Weise bezeugt.

Entscheidend sind die Zeugnisse für die Echtheit des Evangeliums und des ersten Briefes. Da sich der Verfasser als einen Augenzeugen des Lebens Jesu bezeichnet (1, 14, vgl. 1 Joh. 1, 1), so bliebe onehin nur die Wal zwischen Echtheit und geflissentlichem, bewuſstem Betrug. Nimmt man dazu, daſs der Autor es überall absichtlich zu vermeiden scheint, die Söne Zebedäi zu nennen (1, 35 und 42; 13, 23; 18, 15; 19, 26; 20, 2), daſs er sich konstant bezeichnet als „den Jünger, welchen der Herr lieb hatte" (denn daſs er damit

einen der drei bevorzugten Jünger meint, geht aus Joh. 13, 23; 19, 26, dass er nicht den Petrus, sondern einen der Zebedäiden meint, aus Joh. 20, 2, dass der eine Zebedäide, welcher das Ev. verfasst hätte, nicht Jakobus sein kann, aus Ap. 12, 2 hervor) — dass er, wärend er die beiden Judas stets sorgfältig unterscheidet (12, 4; 13, 26; 14, 22), auch dem Thomas stets seinen Beinamen gibt (11, 16; 20, 24; 21, 2), dagegen Johannes den Täufer stets nur Ἰωάαννης nennt — so erklärt sich dies alles (Credner, S. 210) daraus, dass der Apostel Johannes selbst der Schreibende war.

An diese eigene, indirekte Aussage des Evangeliums schließt sich nun eine starke, undurchbrochene Kette von äußeren Zeugnissen (vgl. meine Krit. der ev. Gesch., § 139). Schon in der Zeit, wo es noch nicht Gewonheit war, die neutestamentlichen Schriften mit Angabe ihres Titels und ihrer Autoren zu citiren, finden wir eine Masse der unverkennbarsten Reminiszenzen aus und Anklänge an Johannes. Wenn Ignatius (Philad. 7) vom „Geiste Gottes“ ganz abrupt sagt: *οἶδεν γὰρ πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει*, so hat dies nur als Beziehung auf das Joh. 3, 8 vom Wind als einem Bild des hl. Geistes gesagte einen Sinn. In ebenso abrupter Weise, ebenso sichtlicher Rückbeziehung auf Bilder und Aussprüche des Evangeliums Johannes, die er als den Lesern bekannte und geläufige voraussetzt, nennt er anderwärts (Philad. 9, Röm. 7) Christum „die Tür des Vaters“, das „Brot vom Himmel“. Polykarp (Phil. 7) citirt geradezu und wörtlich die Stelle 1 Joh. 4, 2 f. Justinus Martyr vollends ist ganz von johanneischen Gedanken, Begriffen und Anschauungen durchdrungen; er bezeichnet Christum als das *ζῶν ὕδωρ*, als den *λόγος τοῦ θεοῦ*, als den *μονογενής*, er redet von seinem *σαρκοποιηθῆναι*, von der Widergeburt (vgl. Otto, De Justini martyris scriptis et doctrina, Jena 1841) und bezieht sich hin und wider auf einzelne bestimmte Stellen des Evangeliums (namentlich auf Joh. 14, 2—3) zurück. Melito v. Sardes (um 150) citirt mit den Worten: „Christus sagt im Evangelium“ die Stellen Ev. Joh. 6. 54; 12, 24 15, 5.

Marcions Polemik gegen das Evangelium Joh. (Tert. adv. Marc. 6, 3) beweist, dass damals dasselbe von den Katholikern als echt und kanonisch anerkannt war. Valentinus wagte nicht mehr, diese Echtheit in Zweifel zu ziehen, sondern suchte durch allegorische Auslegung sein gnostisches System aus dem Evangelium Johannes herauszudeuten (Tert. de praescr. haer. 38; Iren. 3, 11, 7) und sein Schüler Herakleon hat sogar in diesem Sinne einen Kommentar über das Evangelium geschrieben, von welchem Origenes uns zalreiche Fragmente aufbehalten hat (siehe Iren. opp. ed. Massuet, Paris 1710, tom. I, pag. 362—376). Basilides (125 n. Chr.) citirte Joh. 1, 9 mit den Worten: „Das ists, was in den Evv. gesagt ist“. Theodotus citirt die Stellen Joh. 1, 9; 6, 51; 8, 56 u. a. Ptolemäus (ad Floram) die Stelle Joh. 1, 3. Dass die Montanisten das Evangelium Joh. als apostolische Schrift anerkannten, ergibt sich daraus, dass Tatian nicht allein die Stellen Joh. 1, 3 und 5 wörtlich citirt, sondern auch die vier kirchlich rezipirten Evangelien in eine Evangelienharmonie (Diatessaron) verarbeitet hat (Euseb. 4, 29; Epiph. haer. 46), welche (nach dem Zeugnisse des Barsalibi, der dieselbe in syrischer Übersetzung vor sich hatte) mit der Stelle Joh. 1, 1 ff. anfing. Ebenso hat auch Theophilus von Antiochien (um 169) einen Kommentar über die vier kanonischen Evangelien geschrieben, den Hieronymus (cp. 53, vir. ill. 25) selbst gelesen hat.

Auch der Heide Celsus hat vier Evangelien gekannt, und (II, 59) die Vorzeigung der Nägelmale Jesu, die nur von Johannes berichtet wird, erwänt.

Jener Theophilus citirt (ad Autol. 2, 22) das Evangelium Johannis auch bereits mit Nennung des Namens. An ihn schließt sich dann Irenäus (3, 1), welcher nicht allein aus der Tradition des Polykarpus die Echtheit des Evangeliums bezeugt, sondern dasselbe auch ganze Seitenweise citirt.

Daran reihen sich nun noch drei andere Beweise. Erstlich das Zeugnis des Hippolyt in dem, auf den Berg Athos aufgefundenen, von Müller edirten, von Bunsen kritisch untersuchten, von ihm, Gieseler u. a. als hippolytisch anerkannten

Buche *περὶ πασῶν αἱρέσεων* *). Zweitens das berühmte Fragment des Apolinarius, worin er gegen die Quartodecimaner sagt: *καὶ λέγουσιν, ὅτι τῇ ιδ' τὸ πρόβατον μετὰ τῶν μαθητῶν ἔφαγεν ὁ κύριος, τῇ δὲ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων αὐτὸς ἔπαθεν, καὶ διηγοῦνται Ματθαῖον οὕτω λέγειν ὡς νενοήκασιν· ὅθεν ἀσύμφωνός τε νόμῳ ἡ νόησις αὐτων, καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια.* Die Evangelien, welche mit einander zu streiten, einander zu widersprechen scheinen, können nur die Synoptiker einerseits und Johannes andererseits sein. Ein Beweis, dass in der zweiten Hälfte des zweiten Jarhunderts das Evangelium Johannes eine in der ganzen christlichen Kirche verbreitete, als echt und kanonisch rezipirte Schrift war. Drittens endlich hat schon Papias (Euseb. 3, 39) den ersten Brief Johannes, der ja unbezweifelbar gleichen Ursprungs mit dem Evangelium ist, bereits gekannt und citirt (*κέχρηται δ' ὁ αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς προτέρας Ἰωάννου ἐπιστολῆς*) und überdies in den Worten: „Christus ist die Warheit selbst" deutlich genug auf Evangelium Joh. 14, 6 angespielt.

Die Gesamtheit dieser Tatsachen, welche nicht bloß in ihrer Vereinzelung und Menge, sondern auch in ihrer Gesamtheit gewürdigt sein wollen, lässt sich unter der Voraussetzung, dass das Evangelium Johannes erst nach Johannes Tode, im 2. Jarhundert, von einem Betrüger, verfasst worden wäre, schlechterdings nicht erklären. Bereits fünf bis sechs Jarzehnte nach dem Tode des Apostels finden wir dies Evangelium als anerkannten, teuern, hochgehaltenen Gemeinbesitz der so weit über den orbis verstreuten Christenheit, und niemand steht mit größerer Energie für die Heiligkeit und apostolische Autorität der johanneischen Schriften ein, als der Kreis, welcher um den Apostel her und unter den Nachwirkungen seines Einflusses sich gebildet hatte, und aus welchem die Namen Polykarpus und Irenäus hervorragen.

Erst sehr spät und schüchtern hat daher die korrosive Kritik in der Zeit des Rationalismus sich an die johanneischen Schriften gewagt. Im allgemeinen begegnet uns die seltsame Erscheinung, dass in der früheren Periode der Zweifel sich im allgemeinen weit mehr gegen die Apokalypse als gegen das Evangelium richtete, wärend die Tübinger-Schule umgekehrt von der als echt angenommenen Apokalypse aus ihre Angriffe gegen das Evangelium richtete. Beides geschah unter der Voraussetzung, dass die Apokalypse an Sprache und Geist so grundverschieden von dem Evangelium (und ersten Briefe) sei, dass beide unmöglich den gleichen Verfasser haben könnten.

Wie jedoch der Geist des Autors in beiden Schriften der gleiche ist, und wie unter allen neutest. Autoren der Evangelist Johannes allein die innere Befähigung hatte, eine solche Offenbarung zu empfangen, das ist oben bereits positiv gezeigt worden. Was aber die (schon von Dion. Alex. bemerkte) sprachliche Verschiedenheit betrifft, so habe ich gegen Hitzig, der die Apokalypse dem Evangelisten Johannes Markus zuweisen wollte **), den Beweis gefürt ***), dass der grösste Teil jener auffallenderen Hebraismen, welche der Apokalypse und dem Evangelium Marci gemeinsam sind, sich auch im Evangelium Johannes widerfinden; ferner dass der kleinere Rest derselben, welcher im Evangelium Johannis sich nicht widerfindet, darin seine Erklärung findet, dass der Autor in der Apokalypse ganz im Geist und in der Art der alttestamentlichen Prophetensprache und daher hebraisirender, als es im gewönlichen Leben seine Gewonheit war, geschrieben hat; wärend er hingegen im Evangelium und ersten Briefe sich sichtlich Mühe gibt, so gut griechisch (für seine ephesinischen Leser) zu schreiben, als er es nur immer im Stande war (daher er hier zuweilen gutgriechische Konstruk-

---

*) Insbesondere Buch V und VI, womit Buch X, Kap. 32 ff. zu vergleichen ist.

**) Hitzig, Ueber Joh. Markus und seine Schriften, 1843.

***) Ebrard, Das Ev. Joh. und die neueste Hypothese über seine Entstehung, Zürich 1845, S. 141—187. Kritik der ev. Geschichte, Aufl. 3, S. 105 ff.

tionen anfängt, dann aber unwillkürlich wider aus denselben herausfällt), sodass man sagen kann, er habe in der Apokalypse hebraisirender, im Evangelium weniger hebraisirend geschrieben, als er im gewönlichen Leben zu sprechen gewont war. Dazu kommt, dass das Evangelium Johannis auch noch in anderen stilistischen Eigentümlichkeiten, Redensarten und Begriffen mit der Apokalypse zusammentrifft, sich dagegen von Markus entfernt. — Dass die Apokalypse bestimmte Personen (wie Christum, andererseits den Satan) mit Bildern bezeichnet, hat seinen natürlichen und zureichenden Grund darin, dass in ihr Visionen erzält werden, und fürt auf keine Verschiedenheit des Verfassers. Dass der (fälschlich sogenannte) „Lehrbegriff" der Apokalypse dem des Evangeliums in keinem Punkte widerspreche, habe ich (Krit. der ev. Geschichte, S. 1097 ff.) ebenfalls dargetan.

Ist diese Vorfrage, d. h. näher die volle und unbedingte Möglichkeit der Identität des ersten mit dem Apokalyptiker festgestellt, so dienen sich die mächtigen geschichtlichen Zeugnisse für die Echtheit beider Schriften gegenseitig nur um so mehr zur Stütze.

Aber selbst one dies reichen die Zeugnisse für das Evangelium allein aus, dessen Alter und Echtheit festzustellen, und in der Tat ist dasselbe bisher aus allen kritischen Kämpfen stets siegreich hervorgegangen. Die Angriffe von Evanson (dissonance of the four generally received Evangelists, 1792), Eckermann (Theol. Beitr. 1795), Schmidt (Bibl. für Krit. und Exegese, II, 1) wurden durch Priestley (lettres to a young man), Simpson (an essay on the authenticity etc., 1799), Storr und Süßkind — der gemeinere Angriff des frivolen Wunsiedler Vogel (der Evangelist Joh. vor dem jüngsten Gericht 1801) durch Süßkind und Schlecker, die Angriffe von Horst, Cludius und Ballenstedt durch Süßkind, Nöldecke, Wegscheider, Eichhorn u. a. siegreich zurückgewiesen. Bretschneider hat seine Zweifel (probabilia de ev. et epist. Joannis apostoli indole et origine, Lips. 1820) auf die Entgegnungen von Stein, Usteri, Hemsen, Crome und Rettberg selbst (in Tzschirners Predigermag. II, 2, S. 154 f.) zurückgenommen. Nachdem sodann in neuerer Zeit Weiße und Schweizer statt der Authentie bloß die Integrität des Evangeliums Johannis angegriffen hatten, traten Lützelberger (Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften, Leipzig 1840), und Schwegler (Über den Montanismus und die christliche Kirche des 2. Jahrhunderts, Tübingen 1841), sekundirt von Baur und Zeller, mit ihren Angriffen hervor, freilich nur, um den dankenswerten Beweis zu liefern, dass man, um die Echtheit des Evangeliums Johannes erfolgreich bestreiten zu können, erst die ganze Kirchen- und Litteraturgeschichte der zwei ersten christlichen Jarhunderte über den Haufen werfen und das unterste zu oberst kehren müsse. Die nähere Darlegung des warhaft romantischen Hypothesengewebes, auf welchem die Konjektur sich aufbaut, dass das Evangelium Johannes im 2. Jarh. von einem geschickten Betrüger zur Versönung der bis dahin feindlich getrennten Judenchristen und Heidenchristen fabrizirt worden sei, gehört nicht hieher *).

Dass die beiden kleinen Briefe, der zweite und dritte, nur in einzelnen Teilen der christlichen Urkirche Aufnahme in die gottesdienstlichen Leseverzeichnisse (canones) fanden, ist bei ihrem individuellen und occassionalen Inhalte begreiflich. So stellten sie sich, als man anfing, die traditionellen Bücherverzeichnisse der einzelnen Kirchen zu vergleichen, als „ἀντιλεγόμενα" heraus. Dieser Umstand spricht durchaus noch nicht gegen ihre Echtheit. Da sich aber als Autor „ὁ πρεσβύτερος" nennt, und da es einen vom Apostel Johannes unterschiedenen anderen Johannes gegeben hat, der recht eigentlich unter dem Namen ὁ πρεσβύτερος bekannt war (Papias bei Eus. 3, 39, Dionysius bei Eus.

---

*) Näheres darüber findet man in meiner Kritik der evang. Geschichte, Aufl. 3, S. 16 ff.

7, 25 *), so liegt die Vermutung nahe, dass jene beiden Briefe ihm angehören, wie das schon im hohen Altertum die Ansicht vieler war (Eus. 3, 25: *καὶ ἡ ὀνομαζομένη δευτέρα καὶ τρίτη Ἰωάννου, εἴτε τοῦ εὐαγγελιστοῦ τυγχάνουσαι, εἴτε καὶ ἑτέρου ὁμωνύμου ἐκείνῳ).* Die von manchen behauptete stilistische Änlichkeit beider Briefe mit dem ersten Briefe Johannes entscheidet nicht dagegen; denn sie reduzirt sich, bei Lichte besehen, auf drei Citate aus 1 Joh. (2 Joh. 5—6, vgl. mit 1 Joh. 5, 3; 2 Joh. 7 vergl. mit 1 Joh. 4, 1 ff.; 3 Joh. 11 vergl. mit 1 Joh. 3, 6), die ganz gleichartig sind mit den Citaten aus den paulinischen Briefen (2 Joh. 3 und 8 und 3 Joh. 6 und 7 und 8 und 15), und diese Citate oder Anspielungen sind nur neue Belege für die Echtheit und das Alter des ersten Briefes. Dass der Apostel Johannes einen solchen Widerspruch (nicht der Lehre, sondern der Autorität) erfaren haben sollte, wie dies 3 Joh. geschildert wird, ist ebenfalls nicht warscheinlich, wärend dies dem Presbyter Johannes gegenüber nichts so sehr auffallendes hat. Immerhin empfiehlt sich daher die Annahme als die warscheinlichste, dass 2 und 3 Joh. vom Presbyter Johannes herrüren.

Wie dann diese beiden Briefe ein uraltes Zeugnis für die Echtheit des ersten Briefes sowie des Evangeliums (vgl. 3 Joh. 12 mit Ev. Joh. 19, 35) enthalten, so enthält der Anhang des Evangeliums (Joh. 21) einen eben solchen Beweis. Dies Kapitel ist nach V. 24 sowie nach dem ganzen Stile und der Behandlung von dem Apostel selbst verfasst, der es aber nicht sogleich anfangs seinem Evangelium beifügte. Erst dann, als er auch der Offenbarung gewürdigt worden, und als hiedurch klar geworden, was der Herr gemeint mit jenem rätselhaften Worte, „er solle bleiben, bis dass er komme" (dass er nämlich im Gesichte kommen und ihm erscheinen werde, so, dass Johannes noch auf Erden lebend Christi Kommen zum Gericht — Offenb. 22, 20 — mit prophetischem Auge schauen werde), erst dann wurde diese selbständige Aufzeichnung dem Evangelium beigefügt, one Zweifel vom Presbyter Johannes (vgl. Joh. 21, 24 mit 3 Joh. 12,) schwerlich vom Apostel selbst (wo dann der Zusatz *καὶ οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς ἐστιν ἡ μαρτυρία αὐτοῦ* gewiss nicht nachträglich noch beigefügt worden wäre). Der Hinzufügende bezeugte die Autorschaft des Johannes, und da das 21. Kap. in keiner Handschrift fehlt, so muss jene Hinzufügung ganz kurze Zeit nach der Abfassung des Evangeliums, und jedenfalls früher geschehen sein, als dasselbe in weiteren Kreisen (außerhalb Ephesus) Verbreitung fand. Dr. **Ebrard.**

Johannes Presbyter, s. Joh. d. Apostel.
Johannes v. Avila, s. Juan von Avila.
Johannes Buridan, s. Buridan.
Johannes von Capistran, s. Capistran.
Johannes Cassian, s. Cassian.
Johannes Chrysostomus, s. Chrysostomus.

Johann von Chur, genannt von Rütberg, und die Gottesfreunde **). Seit dem Anfang des 14. Jarh. kommt in mystischen Schriften Süddeutschlands sehr oft der Name Gottesfreunde vor. Manchmal bezeichnet er ganz allgemein Personen die sich durch ihre Frömmigkeit ausgezeichnet haben, zu welcher Zeit

*) Zahns widerholte Einsprache hat mir nicht die Überzeugung zu erschüttern vermocht, dass die Worte des Papias bei Eus. 3, 39, zwanglos erklärt, auf einen vom Apostel unterschiedenen Presbyter Johannes führen.

**) Unter Nikolaus von Basel, wohin er zuerst verwiesen worden, konnte, nach den neuesten Forschungen über den Gegenstand, folgender Artikel nicht mehr gesetzt werden Anderseits war es zu spät, um ihn unter Gottesfreunde einzufügen. So ist wol dieser Ort der gelegenste, wohin er gebracht werden konnte. Die Red.

sie auch gelebt haben mögen, wie z. B. Propheten, Apostel und Märtyrer; am häufigsten wird er Männern und Frauen gegeben, die in der damaligen politischen und kirchlichen Verwirrung und bei den zallosen Plagen, welche die Völker heimsuchten, in der Hingabe an die göttliche Liebe Trost und Frieden fanden und sich selbst nach Joh. 15, 15 Freunde Gottes nannten. Solche katholische Pietisten gab es damals in Klöstern und in Beghinenhäusern, in den Schlössern des Adels und unter den Bürgern der Städte. An verschiedenen Orten taten sie sich zusammen und bildeten eigene Vereine, die unter einander in Verbindung traten; Priester und Mönche predigten in denselben oder unterhielten das fromme Leben der Mitglieder durch Verbreitung deutscher Schriften; auch Laien erscheinen hie und da als Gründer und Leiter solcher Genossenschaften und als Verfasser mystischer Traktate. — Das Rheintal, von Brabant bis zu den Hochtälern der Schweiz, die oberen Donaugegenden mit hinzugerechnet, war besonders der Schauplatz dieser myst.-asket. Strömung, als deren Hauptsitze anzufüren sind: das Augustiner-Chorherrenstift zu Gröndal bei Brüssel, wo Joh. Ruysbroek verweilte, und die zalreichen Stiftungen der Brüder des gemeinsamen Lebens und der Windesheimer Kongregation; ferner, die Dominikanerklöster von Köln und Straßburg, worin ein Eckhart und ein Tauler gepredigt, und die Dominikanerinnenklöster Sankt Gertrud in Köln, Unterlinden in Kolmar, zu den Steinen in Basel, Maria-Medingen und Engeltal in Bayern, beide letzteren berühmt durch die Frömmigkeit einer Margaretha Ebner, einer Christina Ebner, einer Elisabeth Langmann; endlich, das Clarissenkloster Wittichen, gegründet durch die Klausnerin Lütgart von Oberwolfach, das Deutschherrenhaus zu Frankfurt a. M., welchem der Verfasser der deutschen Theologie angehörte, und das Johanniterhaus zum grünen Wörth bei Straßburg, worin dessen Stifter, der Straßburger Kaufmann Rulman Merswin, wirkte. Aus diesen Pflanzstätten des frommen Lebens hat sich dasselbe bis in die niedersten Klassen des Volkes verbreitet. Köln, Straßburg und Basel scheinen die bedeutendsten Sammelplätze der Gottesfreunde gewesen zu sein. Den schon erwänten Hauptvertretern dieser asketisch-mystischen Tendenz muss noch der weltliche Priester Heinrich von Nördlingen beigezält werden, welcher längere Zeit in Basel und an anderen Orten als Prediger und Seelsorger tätig war, und dessen Briefwechsel mit seiner erleuchteten Freundin Margaretha Ebner von Maria-Medingen unsere wichtigste und zuverlässigste Quelle ist für die Kenntnis der Geschichte der süddeutschen Gottesfreunde.

Zu den letzteren gehört ebenfalls eine sehr merkwürdige, obgleich noch nicht völlig bekannte Persönlichkeit, die einen gewaltigen Einfluss auf jeden ausgeübt, der mit ihr in Berürung kam, die aber in gleichzeitigen Berichten nur mit dem geheimnisvollen Namen der große Gottesfreund im Oberland bezeichnet ist. Dieser Mann war der Son eines reichen Kaufmanns, mit dem er frühe schon viele Reisen machte. In der phantasiereichen Frömmigkeit des Mittelalters erzogen, hatte er von Kindheit auf die Gewonheit, täglich sich in die Betrachtung des Leidens Christi zu versenken und deutsche Schriften von dem Leben der Heiligen zu lesen. Dies hinderte ihn jedoch nicht, als er Jüngling geworden, sich dem Sone eines Ritters anzuschließen, und, nachdem seine Eltern gestorben und ihm ein reiches Erbteil hinterlassen, dem Handel zu entsagen, um mit seinem ritterlichen Freunde Burgen und Turniere zu besuchen. Dieses fröhliche Leben übte einen verderblichen Einfluss auf seine Sittlichkeit; doch nur vorübergehend. Nach etlichen Jaren gewann er die Liebe einer adeligen Jungfrau; allein vor dem Tage der Verlobung hatte er eine Vision, in der ihm geboten ward, seiner Braut und der Welt zu entsagen. Von nun an wandte er sich ausschließlich mystischen Betrachtungen zu, legte sich körperliche Büßungen auf, bis er sich für stark genug hielt, auch one äußere Kasteiung in der göttlichen Liebe zu beharren. Ein schwärmerisches Verlangen nach unmittelbarem Verkehr mit Gott, ein in dem Vorherrschen einer lebendigen Phantasie begründeter Glaube an Gesichte und Eingebungen, ein beständiges Verwechseln der inneren Vorgänge mit äußeren Anschauungen, eine hieraus hervorgehende ununterbrochene Selbsttäuschung über die Wirklichkeit der Gebilde seiner Einbildungskraft: dies sind Züge, welche das

ganze Wesen des erleuchteten Laien im Oberland charakterisiren. Kein Wunder also, dass sich ihm und seinen Sinnesgenossen (z. B. dem „gefangenen Ritter“) solche wunderbare Ereignisse, wie unglaublich sie uns auch vorkommen mögen, wirklich, d. h. erfarungsmäßig zugetragen haben, von denen man sonst nur in Heiligengeschichten und in frommen Volkslegenden zu hören bekommt: zugegeben natürlich, dass phantastische Ausschmückungen des in naiver Begeisterung das tatsächlich Erfarene noch überbietenden und verherrlichenden Erzälers hie und da, vornehmlich in der Geschichte des „gefangenen Ritters“, nicht ausgeblieben sind. Zur Gottesfreundschaft füren, unserem Laien zufolge, nicht bloß äußere Entsagung und Armut, sondern vor allem absolute innere Selbstentäußerung, wie der damalige Mysticismus sie lehrte. Auch der Gottesfreund im Oberland entsagte bei seiner Bekehrung seinem ganzen Vermögen, teilte es aber nicht sofort, nach üblicher Art, unter die Armen aus, sondern verwendete es nach und nach zu wolbedachten „göttlichen“ Zwecken, indem er sich dabei als den „Schatzmeister“ des Herrn betrachtete. Sich Gott und seinen Freunden in allen Dingen „zugrunde lassen“, jede Regung des persönlichen Willens in sich abtöten, um sich der Leitung Gottes und seiner Freunde rückhaltlos zu übergeben, dies gilt ihm als der „nächste Weg“, als die Form des „vollkommenen Lebens“. Das Leiden, sowol das äußere als das innere, gewinnt so für ihn den Wert einer besonderen Gnadengabe Gottes; ja selbst die innere böse Anfechtung, Anfälle von Zweifel und Unglauben, aufsteigende unkeusche Begierden, sollen ihm zufolge nicht bekämpft, sondern geduldig ausgelitten werden, denn sie kommen von der Gnade, an der man sich genügen lassen soll. Dabei wird fälschlich dem Geiste zugeschrieben, was der Natur angehört. Wie sehr sich auch unser Gottesfreund auf diesem Gebiete den Brüdern des freien Geistes zu nähern scheint, darf doch seine Tendenz nicht mit der dieser unkirchlichen und antinomistischen Schwärmer verwechselt werden (wie dies geschehen ist in der Hypothese der Identität unseres Gottesfreundes mit dem ketzerischen Begharde Nikolaus von Basel, welcher ums Jar 1409 in Wien verbrannt wurde), umsoweniger, da er selbst ihre theoretischen und praktischen Grundsätze genau gekannt, und sich, im Einklang mit Merswin, Tauler, Seuse und allen Vertretern der katholischen Mystik jener Zeit, auf das entschiedenste gegen dieselben ausgesprochen hat. Im Gegensatz zu diesen Sektirern bezeichnet er den menschlichen Willen als das Mittel der Widervereinigung der Seele mit Gott: der vollkommene Mensch, lehrt er, „ist mit gotte eins worden, wenne er wil nüt anders denne alse got wil“. So bleibt für den Frommen, selbst auf seiner höchsten Entwicklungsstufe, der Wille Gottes die objektive Norm des sittlichen Lebens. Ferner hegt er die größte Ehrfurcht für die kirchlichen Gebräuche und die Formen des öffentlichen Kultus; namentlich erweist er sich als einen eifrigen Verehrer der Jungfrau Maria und der Heiligen, und preist den häufigen Genuss des Abendmals als ein bewärtes Mittel, um sich in der innigsten Gottesgemeinschaft zu erhalten. Der hohe Wert, den er der Ehelosigkeit beilegt, seine Gewonheit, die Stundengebete herzusagen, seine strenge, ununterbrochen (obgleich unter verschiedenen Formen und Namen) fortgesetzte Askese, sein immer deutlicher hervortretender Hang zur Weltflucht und Einsamkeit drücken seinem Leben einen klösterlichen Charakter auf, wie derselbe überhaupt die Frömmigkeit der Laien im Mittelalter kennzeichnet. Dem Priesterstande zollte er, der „ordenunge der cristenheit“ gemäß, die aufrichtigste Verehrung, und seine Tendenz ging keineswegs darauf hin, die Trennung zwischen Klerikern und Laien aufzuheben, wenn er seinen mystischen Grundsätzen zufolge und der Lehre seiner Kirche entsprechend, behauptet hat, dass auch ein ungebildeter Laie in unmittelbarem Verkehr mit Gott stehen und das Werkzeug des heiligen Geistes auf Erden werden könne, und füglich seinen Mitchristen, wie hoch sie auch in der Welt oder in der Kirche stehen mögen, den Rat „des heiligen geistes“, den Rat „usser gotte“ erteilen und sie „an gottes stat“ aufnehmen könne, nachdem sie sich ihm „an gottes stat“ überlassen hatten. Diese Unterwerfung an Gottes Statt unter „eine arme sündige Creatur“, durch deren Mund aber der heilige Geist redet „wie er einst durch den Mund des Sünders Kaiphas geredet hat“, ist für den

Frommen das geeignetste Mittel, um in der waren Demut zu verharren: weshalb der Gottesfreund im Oberland sich von seiner Bekehrung an bis zu seinem Lebensende einem gleichgesinnten Freunde „zu grunde gelossen“ hat, nachdem er ihm (und ihm allein) das Geheimnis seines Geisteslebens und seines Namens geoffenbaret hatte (von 1352—1380 war Rulman Merswin selbst dieser Freund); „wann mir Gott einen nimmt, sagt er, so nehme ich einen Andern“. Warscheinlich aber walteten noch andere Rücksichten ob beim Abschließen dieser Freundschaftsbündnisse: vielleicht suchte er sich auf diesem Wege einen Mitarbeiter heranzubilden für den nahe bevorstehenden Tag, da das läuternde Strafgericht Gottes, aufgehalten bis dahin durch die Fürbitten und das Weinen der „reinen“ Gottesfreunde, über die Kirche hereinbrechen würde. Obgleich nämlich nicht unbedeutende Ansätze zu einer rein quietistischen Frömmigkeit bei unserem Gottesfreund und seinen Sinnesgenossen uns begegnen, die später, unter veränderten Umständen, in der katholischen Mystik zur Entfaltung gelangen sollten, so besteht doch, ihm zufolge, die Weltentsagung nicht darin, dass man sich müßig zurückziehe, um für sich allein die göttlichen Gnaden zu genießen; der Freund Gottes soll vielmehr wirken, die Frömmigkeit immer mehr zu verbreiten: die Hüter der Kirche seien blind und nachlässig geworden; jeder, der den Geist Gottes besitzt, Priester oder Laie, solle sich daher der Christenheit annehmen, um durch Erweckung zur Buße ein neues Leben in ihr zu entwickeln.

Von diesen Gedanken durchdrungen suchte der Gottesfreund im Oberland etwa um das Jar 1357 einige gleichgesinnte Genossen an sich zu ziehen, um mit ihnen in seiner Vaterstadt eine „Gesellschaft“ zu bilden. Dieselbe bestand ursprünglich meistenteils aus weltlichen Priestern; um das Jar 1364 schloss sich ihr noch ein reicher Domherr und Jurist an, welchen das Beispiel des Gottesfreundes bewogen hatte, seine Pfründen niederzulegen und ein beschauliches gottgeweihtes Leben anzufangen. Schon seit Jaren nämlich übte der Gottesfreund einen gewaltigen Einfluss auf seine Zeitgenossen aus, sowol in seiner Heimat als in den umliegenden Ländern. Den Ritter, seinen Jugendfreund, hatte er um das Jar 1352 bestimmt, seinen Wandel zu bessern. Früher schon, im Jare 1340, war er der geistige Vater und Fürer eines andern Ritters geworden, der wärend seiner Gefangenschaft in einem finstern Burgverließe auf wunderbare Weise bekehrt worden war. Um das Jar 1344 war er mit den Gottesfreunden Italiens in Verbindung getreten, vornehmlich mit zwei Klausnerinnen, die in der Landschaft Verona wonten (in „des herren lant von berne“, welches „welsch“ ist, sagt der Text. Verona gehörte damals dem ghibellinischen Podesta Mastino II. della Scala). Sechs Jare nachher unternahm er die Bekehrung eines berühmten „Meisters der heiligen Schrift“, den er für nicht demütig und nicht erleuchtet genug hielt, und dessen Wonung über 30 Meilen von seiner Vaterstadt entfernt war; die Bekehrung des Meisters dauerte, den kalendarischen Forderungen des Textes zufolge, bis Anfang 1352 (in welchem Jar der 17. März [S. Gertrudis] auf einen Samstag fällt, doch so, dass der Sonntag Judica nicht unmittelbar auf denselben folgt); 9 Jar später, also 1361, starb der Meister in Gegenwart des Gottesfreundes, den er zu sich hatte rufen lassen. Der gelehrte Priester hatte sich vor dem ungebildeten, aber erleuchteten Laien „gedemütigt“ und „gebeugt“, und sich gänzlich seiner Leitung „unterworfen“. In dasselbe Jar 1352 fällt das wichtigste Ereignis des Lebens unseres Gottesfreundes, sein Freundschaftsbündnis mit dem Straßburger Kaufmann Rulman Merswin, dem Verfasser des Buches Von den neun Felsen, mit dem er in ein wechselseitiges Verhältnis der Unterwerfung „an gottes stat“ trat, und den er später, 1366, bewog, ein altes Kloster, „zu dem grünen Wörth“ (ad viridem insulam) genannt, zu kaufen, es zu einem „Fluchthaus“ für Kleriker und Laien in den damaligen „sörglichen ziten“ zu bestimmen, und es zuletzt, 1371, an den Johanniterorden abzutreten, mit dessen Gliedern zu Straßburg er durch Merswins Vermittlung in beständigem Briefwechsel blieb. 1356, nach dem Erdbeben Basels, verfasste er ein Sendschreiben an alle Christen, um sie zur Buße aufzumuntern; er sandte es auch an Tauler.

Die Heimat des Gottesfreundes wird von ihm selbst, im Verhältnis zur geographischen Lage Straßburgs, als ein „ferngelegenes, fremdes Land", und zwar als ein „Oberland" bezeichnet. Zehn Tagreisen (der Gottesfreund reiste zu Pferd nach damaliger Sitte) war sie von Straßburg entfernt, was uns weit über Basel hinaus nach den höchsten Gegenden des Rheintales hinfürt. Wirklich lassen sich in den Urkunden von Thurgau und Graubünden (und, so viel wir ermitteln konnten, nur da) unverkennbare Spuren des Dialektes nachweisen, welchen der Gottesfreund gebrauchte, und in welchem seine einzige im Autographon uns erhaltene Schrift, das Buch von den fünf Mannen, verfasst ist. Einen entgegengesetzten Ausgangspunkt für die Bestimmung der Heimat des Gottesfreundes bietet die Geschichte der beiden oben erwänten Klausnerinnen aus der Umgegend von Verona. Der Wonort des Laien, wird hier gesagt, sei „in tütschen landen", also auf dem nördlichen Abhang der Alpen zu suchen, doch nicht in allzugroßer Ferne, etwa in Mittel- oder gar in Norddeutschland (woher die eine Klausnerin „verre uf zuo berge" nach Verona gekommen war), sondern in relativer Nähe, „nüt gar verre hinnan" von Verona, also wol unmittelbar an der deutsch-italienischen Grenze, — was mit der Tatsache übereinstimmt, dass der Gottesfreund der italienischen Sprache wie der deutschen mächtig war. Dass eine nicht unbeträchtliche Distanz, wie die von Verona nach Graubünden, durch den Ausdruck „nicht allzuweit bergan" nicht ausgeschlossen sei, geht noch ferner aus dem Umstand hervor, dass dem Gottesfreunde die Lebensgeschichte der einen Klausnerin durch einen berittenen Eilboten überbracht werden soll, dessen Sendung für die überlebende Klausnerin voraussichtlich mit großen Kosten verbunden sein wird. Fragen wir endlich nach der Vaterstadt des Gottesfreundes, so wird unsere Wal kaum zweifelhaft sein. Die Stadt hatte einen beträchtlichen Umfang; sie war ein Mittelpunkt des Handels und der Sitz eines blühenden Adels; in ihrer Umgegend befanden sich Weingärten und vor den Toren lag ein Kloster, deren Bewoner vom Volke „weiße Mönche" genannt wurden. Nur bei einer Stadt in der Ostschweiz sind alle diese Merkmale vereinigt anzutreffen, bei der Stadt Chur in Graubünden; sie allein kann also Anspruch darauf machen, die Vaterstadt des Gottesfreundes gewesen zu sein. — Lag die Stadt, in welcher der „Meister der heiligen Schrift" 1350—1352 bekehrt wurde, „mehr denn dreißig Meilen" von Chur weg, und starb derselbe Meister 1361, so darf wol in dieser Geschichte an keinen andern „Meister" gedacht werden, als an den Straßburger Dominikaner Johann Tauler, da Straßburg, woselbst dieser sich sehr warscheinlich vom Jare 1340 an beinahe ununterbrochen aufgehalten hat, in der gegebenen Entfernung von Chur sich befindet (wärend man damals von Basel bis Straßburg bloß vierzehn Meilen zälte), und unserem Wissen nach kein anderer berühmter Prediger als Tauler im Jare 1361 gestorben ist. Bedenkt man unter anderem, dass der Gottesfreund wirklich in den Jaren 1349—1352 sein Augenmerk beständig auf Straßburg gerichtet hielt, dass er zu dieser Zeit sowol mit den kirchlichen Angelegenheiten der Stadt, als mit der geistigen Entwickelung seines künftigen Freundes Rulman Merswins beschäftigt war, und tatsächlich in den Jaren 1349 und 1352 zweimal nach Straßburg gekommen ist; bedenkt man andererseits, dass sich wirklich in Straßburg die auf eine „einem großen Gottesfreunde" zu teil gewordene Offenbarung ausdrücklich gegründete Ansicht verbreitet hat, Tauler sei nicht unmittelbar nach dem Tode zum Genuss des ewigen Lebens gelangt, sondern habe müssen eine zeitlang (eine Zeit, deren Dauer allerdings verschieden angegeben wird) der Anschauung Gottes entbehren, um völlig von seinen Sünden gereinigt zu werden, was mit dem Ende der Geschichte des „Meisters der heiligen Schrift" übereinstimmt, so wird man begreifen, warum wir hier, troß den Einwendungen Denifles (über die wir uns an einem anderen Orte ausgesprochen), bei der herkömmlichen Ansicht verharren, die sich seit dem 15. Jarh., wol nicht one guten Grund, über die Person des „Meisters der heiligen Schrift" gebildet hat.

Im Jare 1365 fanden der Gottesfreund und zwei seiner Genossen (ein Laie nämlich, der schon seit 1357 in seiner Gesellschaft war, und der ehemalige Dom-

herr und Jurist, der seitdem Priester geworden), es sei ihnen nicht mehr „tröstlich“ in einer großen Stadt zu wonen. Sie verließen ihre Freunde und durch ihr schwarzes Hündlein auf wunderbare Weise geleitet, begaben sie sich auf einen ferngelegenen Berg, woselbst sie vom „Herrn des Landes“ ein Jar nachher die Erlaubnis erhielten, sich anzusiedeln. Sie bauten sogleich ein kleines Wonhaus und eine Kapelle. Den Plan, einen großartigen „Dom“ und ein geräumigeres Haus zu erbauen (das sie warscheinlich in ihrem Lande, wie Merswin es mit dem Kloster „zum grünen Wörth“ in Straßburg getan, zu einem Fluchthaus für fromme Christen in der bevorstehenden Zeit des göttlichen Strafgerichtes bestimmten), konnten sie aus Geldmangel nicht ausfüren. 1368 vermehrte sich ihre Zal durch die Ankunft eines Jugendfreundes des Oberländers, der im Laufe des Jares 1369 die Priesterweihe empfing; ebenso 1372, durch die Aufnahme eines ehemaligen Juden, der nach der Taufe den Namen Johannes erhalten hatte. Dies sind die „fünf Mannen“, von denen ein Traktat des Gottesfreundes handelt. Nachdem Gregor XI. von Avignon nach Rom gezogen war, beschlossen unsere Eremiten, der Gottesfreund und der Jurist sollten sich zu ihm begeben, um ihm Vorstellungen über die Lage und die Gebrechen der Kirche zu machen. Die beiden erfüllten ihren Auftrag; der Papst hörte sie zuerst misstrauisch, dann verwundert und gläubig an; er entließ sie, nachdem er sie mit Privilegien für ihr (zu erbauendes) Haus beschenkt. Nach dem Ausbruch des Schismas glaubten die Gottesfreunde, der Tag des göttlichen Strafgerichtes sei gekommen. Im März 1379 fand auf einem hohen, waldbedeckten Berg, in der Nähe einer in den Fels gehauenen Kapelle, eine Beratung (ein „göttlicher tag“) statt, bei welcher verschiedene Wunder sich zugetragen haben sollen, um den Gottesfreunden von seiten der Dreieinigkeit kund zu tun, es sei der Christenheit ein Jar Aufschub gewärt. Nach Ablauf dieses Jares kamen, an der nämlichen Stelle, dreizehn Gottesfreunde zusammen, worunter außer unserm Oberländer und seinem Genossen Johannes mehrere Brüder aus Ungarn und Italien. Da soll ein Brief vom Himmel unter sie gefallen sein, um ihnen zu berichten, Gott wolle der Christenheit noch drei Jare Aufschub gestatten; bessere sie sich nicht wärend dieser Zeit, so werde das Gericht seines Zorns über sie ergehen; unterdessen sollen die dreizehn Gottesfreunde „sich einschließen“ und als „Gottes Gefangene“ ihre Tage zubringen bis an ihres Lebens Ende, es sei denn, dass nach den drei Jaren der Befehl Gottes an sie ergehe, „sich in die fünf Enden der Welt zu verteilen“, ein jeglicher an den Ort, der ihm vom Herrn angewiesen worden wäre: für unsern Oberländer war dieser Ort das Haus „zum grünen Wörth“ in Straßburg. Dies ist die letzte Nachricht, die vom „heiligen Gottesfreund im Oberland“ an die Straßburger Johanniter gelangte; warscheinlich starb er als „Gottes Gefangener“ kurze Zeit nach Rulman Merswin, der sein Leben, nach dem Beispiel seines geheimnisvollen Freundes ebenfalls als Inkluse, 1382 beschloss. Die Straßburger Johanniter machten, nach Merswins Tode, mehrere vergebliche Versuche, den Wonort der Gottesfreunde aufzufinden; einer der Brüder, Nikolaus von Laufen, der sich dem erleuchteten Laien „an Gottes Statt“ unterworfen hatte, und vor ihm der Komthur Heinrich v. Wolfach suchte dieselben bald bei Engelberg in Unterwalden, bald bei Freiburg im Uchtland, erfuren aber nie wo sie gelebt hatten. Selbst auf solche, denen er persönlich unbekannt war, hatte unser Oberländer einen merkwürdigen Einfluss ausgeübt. Heinrich von Wolfach, der Meister des Johanniterordens in Deutschland Konrad von Brunsberg, der Lektor der Straßburger Augustiner und Generalvikar des Bischofs Johann von Schaftolsheim, und andere, hatten „den großen Gottesfreund“ durch Merswin häufig um Rat fragen lassen; sie hatten beinahe nie einen Entschluss gefasst, den er nicht vorher durch seine Briefe gebilligt hätte.

Folgende Stelle des (im 15. Jarh. erst verfertigten) Briefbüchleins gibt Aufschluss über die zweite Niederlassung der Gottesfreunde im Oberland: sie begaben sich „uf einen berg, ist gelegen in des hertzogen lant von Oesterich, dobi keine stat gelegen ist innewendig zweien milen; under demselben berge flüsset ein schöner lustlicher burne, alse Ruolman Merswin seite“. Dass diesen geographischen

Notizen kein zu großer Wert beigelegt werden dürfe, dass im besonderen die Niederlassung der Gottesfreunde nicht ausschließlich in den Besitzungen Leopold III. von Österreich zu suchen sei, haben wir anderswo bewiesen. Hat doch Nikolaus von Lausen, welchem Rulman Merswin derartige Mitteilungen zu machen pflegte, unsere Eremiten in dem unabhängigen geistlichen Fürstentum Engelberg gesucht, welches von Leopolds Besitzungen durch die ganze Breite des freien Kantons Unterwalden und den Vierwaldstättersee getrennt war; und hat doch der Prior dieser Benediktinerabtei, Johann von Bolsenheim selbst, diese Nachforschungen auf Grund der ihm von Nikolaus hinterlassenen Angaben in seinem Lande fortgesetzt: wie kann sich demnach unter diesen Angaben die Notiz „in des hertzogen lant von Oesterich“ befunden haben? Als eine spätere Zutat der Straßburger Johanniter verstanden, muss derselben eine weitere Bedeutung, etwa die der Schweiz im allgemeinen, beigelegt werden. Von diesen unsicheren geographischen Angaben (deren dritte und letzte wol allein durch den Zusatz: „alse R. M. seite“ beglaubigt ist) absehend, wenden wir uns zu den historischen Zeugnissen, die eine weit zuverlässigere Grundlage für unsere Nachforschungen darbieten. Auf Grund derselben sind wir zu dem Schluss gelangt, die Einsiedelei der Gottesfreunde sei in den ehemaligen Besitzungen der Grafen von Toggenburg (im jetzigen Kanton St. Gallen), auf einer waldumsäumten Anhöhe, von welcher sich eine schmale Schlucht, ein „Tobel“ nach der am Fuße des Berges vorüberfließenden Thur hinabsenkt, bei dem Dorfe Ganderschwyl, in dem Gebiete der nahe gelegenen Burg Rütberg zu suchen. Der Gründer dieses Gotteshauses hieß Johann, und ward von dem Namen des Schlosses „von Rütberg“ genannt. Wir erlauben uns, der Wissenschaft den Vorschlag zu machen, den geheimnisvollen „Gottesfreund im Oberland“ von nun an unter dem Namen zu bezeichnen, der am Anfange dieses Aufsatzes steht, und in welchem wir die Lebensgeschichte unseres Laien haben zusammenfassen wollen, sowie dieselbe sich für uns nach langen Untersuchungen herausgestellt hat, — bis einst erfolgreichere Forschungen, und namentlich das Auffinden der Autobiographie des Gottesfreundes (wenn überhaupt dieselbe jemals aufgefunden werden soll), die immerhin nur relative Sicherheit, mit der wir uns im jetzigen Stande der Dinge noch begnügen müssen, in vollkommene Gewissheit umwandeln werden.

Von den Schriften des Gottesfreundes sind gedruckt: 1) Eine Anzal Briefe an Rulman Merswin und an die Straßburger Johanniter; 2) das Buch von den zwei jungen fünfzehnjärigen Knaben; 3) das Buch von den fünf Mannen; 4) der gefangene Ritter; 5) das Sendschreiben an die Christenheit; 6) die Tafel, die der Gottesfreund oft nach Straßburg und in andere Länder dem gemeinen Volke zur Warnung gesendet hat; 7) das Buch von den zwei Mannen (bei Schmidt, Nikolaus von Basel, Leben und ausgewälte Schriften, Wien, 1866); 8) das Buch des Meisters mit dem ABC der dreiundzwanzig Buchstaben (bei Schmidt, Nik. v. B., Bericht von der Bekehrung Taulers, Straßb. 1875); 9) das Leben der beiden Klausnerinnen Ursula und Adelheid (s. m. W.: Les amis de Dieu au XIV^{e} siècle, Paris 1879). Mehrere noch ungedruckte Traktate des Gottesfreundes sollen in der Bibliothek älterer Schriftwerke der deutschen Schweiz von Bächtold und Vetter in Kurzem erscheinen. — Dass der Gottesfreund bei Abfassung seiner Traktate nicht die Absicht gehegt, rein fingirte Erzälungen zur Erbauung seiner Leser oder sogar „tendenziöse Erfindungen“ niederzuschreiben, wie dies für die Geschichte der Bekehrung Taulers (das „Buch des Meisters“) und die Geschichte des gefangenen Ritters neuerdings behauptet worden ist, lässt sich gerade für diese beiden am meisten bezweifelten Schriftstücke am treffendsten nachweisen. Nach Brief 2 ist nämlich das „Buch des Meisters“ ursprünglich in zwei verschiedenen Dialekten redigirt gewesen, deren einer den Straßburger Johannitern one Veränderung verständlich, deren anderer dagegen für dieselben „eine solliche frömde sproche“ war „die sie nüt gelesen kundent“, was nur dann seine Erklärung findet, wenn wirklich der Gottesfreund, wie er es ausdrücklich von sich in des „Meisters Buche“ (s. 61 u. 62) erzält, die von dem (Straßburger) Meister in der Sprache desselben aufgezeichneten

Notizen seinem Büchlein zugrunde gelegt, und dazu die von ihm selbst in seinem schweizerischen Dialekte (aus bloßer Erinnerung, daher die große Änlichkeit zwischen der Ausdrucksweise des „Meisters“ und der des Gottesfreundes, und, wie Denifle bewiesen, mit nicht unbedeutenden Interpolationen [was uns vom Gottesfreund nicht wundern kann, wenn wir bedenken, wie Rulman Merswin, und überhaupt die Abschreiber mystischer Schriften in änlicher Gelegenheit verfaren]) redigirten Predigten des Meisters hinzugeschrieben hat, — mit andern Worten, wenn die im „Buche des Meisters“ enthaltene Erzälung wirklich einen histor. Grund hat. Zu demselben Schluss nötigt das an zwei Stellen ganz unerwartet auftretende „Ich“ im Munde des Meisters. Dass ferner die Geschichte des gefangenen Ritters in der Absicht des Gottesfreundes eine warhaft erlebte Lebensgeschichte sein soll, beweist, neben der Genauigkeit aller im Texte vorkommenden biographischen Angaben, der Schluss der Geschichte selbst, worin der Verfasser seinen Freund Rulman Merswin auf folgende Weise anredet: „Ich habe dir geschrieben von dem leben dis ritters . . . also ich es selber von diseme ritter gesehen und gehöret habe . . . Und ist es das ich üt (etwas) me von diseme ritter befindende werde, . . . so wil ich dir es sagen“. Das auffallende Streben nach historischer Pünktlichkeit, besonders beim Übereinstimmen der Daten, das sich in anderen Traktalen des Gottesfreundes (z. B. in der Geschichte der beiden Klausnerinnen Ursula und Adelheit, und in der noch ungedruckten Geschichte der beiden bayerischen Nonnen Katharina und Margaretha) offenbart, nötigt zu demselben Schluss, wir haben es in den Schriften des Gottesfreundes mit wirklichen Biographieen zu tun. Dagegen darf nicht der Mangel an historischen und geographischen Angaben geltend gemacht werden, den wir bei manchen dieser Schriftstücke zu bedauern haben; die relative Spärlichkeit der biographischen Notizen in unsern Traktaten, durch welche die Lösung der geschichtlichen Probleme, die sich an die Person und das Leben des Gottesfreundes knüpfen, so sehr erschwert wird, hat seinen einzigen Grund darin, dass Rulman Merswin, als er die Traktate des Gottesfreundes zum Gebrauch der Straßburger Johanniter am Ende seines Lebens abzuschreiben anfing, so viel als möglich alle darin vorkommenden Eigennamen der Personen und Städte durch allgemeinere Bezeichnungen ersetzt und die Originalien verbrannt hat, damit „nie vermeldet werde“, von wem in diesen Schriften die Rede sei, — was gerade für uns die sicherste Gewär ist, dass diese Erzälungen wirklich solche höchst wichtige Angaben ursprünglich enthalten haben, also in den Augen ihres Verfassers und seines „heimlichen Freundes“ keineswegs reine Dichtung, sondern historische Warheit gewesen sind.

Außer den oben angefürten Werken siehe noch: Acquoy, Het Klooster te Windesheim en zijn invloed, Utrecht 1875; Schmidt, Die Gottesfreunde (als Anhang zu Taulers Leben, Hamburg 1841); Die Gottesfreunde im XIV. Jahrhundert, Beiträge zu den theologischen Wissenschaften, Jena 1854, V; Rulmann Merswin, le fondateur de la maison de Saint-Jean à Strasbourg, Revue d'Alsace, 7. Jahrg., Kolmar 1856; Preger, Vorarbeiten zu einer Gesch. d. deutschen Mystik im 13. u. 14. Jahrh., Zeitschr. für die histor. Theol., 1869, I, 109 ff., 137 ff.; P. Heinr. Suso Denifle O. P. (welcher nur zu oft die wissenschaftliche Beweisfürung gegen protestantische Geschichtsforscher mit den willkürlichsten, auf die Ehre des Gegners zielenden Beschuldigungen vermengt), Der Gottesfreund im Oberland und Nikolaus von Basel, Histor.-politische Blätter, LXXV, München 1875; Taulers Bekehrung kritisch untersucht, Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte der germanischen Völker, XXXVI, Straßb. 1879; Lütolf (der den zweiten Aufenthaltsort der Gottesfreunde auf dem Schimberg im Entlebuch, bei Luzern, gefunden zu haben glaubt), Der Gottesfreund im Oberland, Jahrbuch für schweizer. Geschichte, Zürich 1877; Besuch eines Cardinals beim Gottesfreund im Oberland, Theolog. Quartalschrift, Tübingen 1876, IV; Aug. Jundt, Les amis de Dieu au quatorzième siècle, Paris 1879.

(C. Schmidt) Dr. A. Jundt.

Johannes von Damascus, bei den Arabern Mansur*), in der Kirche *χρυσοῤῥόας* auch *ὁ πάνυ* genannt, ist biographisch hauptsächlich von dem Patriarchen Johannes von Jerusalem um die Mitte des 10. Jarh. in legendenhafter Manier behandelt worden. Opera Joh. D. ed. Lequien I, p. 1 f. Gegen Ende des 7. oder Anfang des 8. Jarh. zu Damascus unter saracenischer Herrschaft geboren, wurde er von seinem Vater Sergius, einem hohen Beamten des Chalifen Abdelmalek, mit seinem Adoptivbruder Kosmas *μελῳδὸς* (später sein Genosse im Kloster des h. Sabas und dann Bischof von Majuma), einem italienischen Mönche Kosmas zum Unterricht in Philosophie, Sprachwissenschaft, Mathematik, Astronomie, Theologie übergeben. Nach dem Tode des Sergius soll Johannes *πρωτοσύμβουλος* des Chalifen geworden sein, aber von dem Kaiser Leo dem Isaurier, der über seine um 730 verfaßte Schrift zur Verteidigung der Bilder erzürnt war, durch einen untergeschobenen Brief, in dem sich J. D. anbot, Damascus dem Kaiser zu überliefern, bei dem Chalifen als Verräter angeschwärzt und ihm die Hand abgehauen worden sein. Da aber auf die Bitten des J. D. bei der Jungfrau Maria seine Hand wider anwuchs, wurde er wider zu Gnaden angenommen, entsagte jedoch freiwillig seinem Amt und der Welt, verteilte sein Vermögen an Verwandte, Arme und Kirchen und ging in das Kloster des h. Sabas, wo er sich den niedrigsten Diensten unterwarf, bis ihm schließlich durch den Abt des Klosters infolge einer Ermanung der Maria, die dem Abte im Traum erschien, die volle Beschäftigung mit der Wissenschaft wider gestattet wurde, an der ihn auch seine Ernennung zum Presbyter für Jerusalem nicht hinderte. Diese legendenhaft ausgeschmückte Erzälung weist einmal darauf hin, wie sehr er selbst die Jungfrau Maria verehrt habe, was seine Schriften beweisen, wenn er sie als Mutter Gottes Herrin aller Kreatur nennt, De fide orth. III, 12, IV, 14, die allem Geschaffenen befehle. Sodann steht es mit seinem längeren Aufenthalte unter den Saracenen, der freilich durch die legendenhafte Ausschmückung in seinem Verlaufe etwas dunkel wird, in Zusammenhang, daß er in seiner Schrift gegen die Häresen, Nr. 101, auch die Muhamedaner behandelt und daß ein „Gespräch eines Saracenen und Christen", das Lequien den Dialogen des Schülers von J. D., des Theodorus Abucara, Bischofs von Carae in Mesopotamien, großenteils entnommen hat (Tom. I, 465), welcher dasselbe aus dem Munde des J. D. empfangen haben soll, sich unter seinen Schriften findet. An beiden Orten läßt er sich übrigens nicht sehr genau auf den Islam ein, bespricht indes doch die Hauptirrtümer desselben, zunächst die Behauptung, der Koran sei vom Himmel gegeben, dann den abstrakten Monotheismus, im Gegensatz zur Trinitätslehre und Christologie, den Fatalismus, schließlich einzelne Punkte der Sittenlehre, Vielweiberei, Weinverbot ꝛc. und verteidigt die Kreuzesverehrung u. a. Es kann wol kaum auffallen, daß er bei dem Genannten es bewenden läßt, wenn man bedenkt, daß es ihm nicht um eine objektive Darstellung des Islam, sondern um Apologetik zu tun ist und daß ihn seiner Geistesart nach hier inhaltlich die Gotteslehre samt Christologie, sowie die Freiheit und formell die Beglaubigung des Offenbarungscharakters besonders interessirt, sowie die Verteidigung kirchlicher Gebräuche ꝛc. In der letzten Periode seines Lebens verteidigt er auf das eifrigste die Bilder gegen den Kaiser Konstantin Kopronymus, indem er Palästina, Syrien durchzog und bis nach Konstantinopel vordrang. Diese seine Tätigkeit im Bilderstreit zeichnet sich insbesondere auch dadurch in sehr bemerkenswerter Weise aus, daß er die Grenze zwischen dem weltlichen Regiment und der Kirche auf das bestimmteste will festgehalten wissen, im Gegensatz gegen den Cäsaropapismus. Vgl. z. B. oratio de imaginibus II, Nr. 12 *οὐ βασιλέων ἐστὶ νομοθετεῖν τῇ ἐκκλησίᾳ.* Das sei eine *λῃστρικὴ ἔφοδος.* Dem Kaiser wollen sie gehorchen *ἐν τοῖς κατὰ τὸν βίον πράγμασι*, in der Kirche aber seien die *ποιμένες* die Bestimmenden, *τυπώσαντες τὴν ἐκκλησιαστικὴν θεσμοθεσίαν.* Es ist warscheinlich, daß J. D. von seiner Reise

*) Über die Bedeutung des Wortes vgl. Leo Allatius Prolegomena S. VII bei Lequien T. I, ferner Revue Belge et étrangère Juli und August 1861 Nève St. Jean De Damas etc.

wider in das Kloster des h. Sabas zurückgekehrt und dort gestorben, auch begraben worden ist. Später ist seine Leiche vielleicht nach Konstantinopel gekommen, cf. Lequien, Leben des J. D. I, S. XXII, Anm. 2. Noch heute zeigt man übrigens im Kloster Marsaba unweit Bethlehem in der Wüste das Grab des J. D. neben dem des h. Sabas. Sein Tod fällt jedenfalls zwischen 754 und 787, da seine letzte bekannte Handlung seine Bestreitung der bilderfeindlichen Synode zu Konstantinopel von 754 ist, die bilderfreundliche Synode zu Nicäa von 787 aber seinen Tod voraussetzt. Vgl. über sein Leben die Prologomena des Leo Allatius, Lequien T. I, und Fabricius bibliotheca Graeca vol. VIII.

Das Hauptwerk des Damasceners ist die *πηγὴ γνώσεως*, welche seine Dialektik, die Schrift über die Häresen (deren 80 erste er fast wörtlich nach dem Epiphanius, die folgenden von der Zeit des Epiphanius bis zu dem Bilderstreite nach Theodoret, Sophronius, Leontius v. Byzanz u. a. darstellt) und die *ἔκδοσις ἀκριβὴς πίστεως ὀρθοδόξου* enthält. Aus dieser Zusammenstellung läßt sich erkennen, daß er ein System im Auge hat, das allseitig fundamentirt sein soll und die Philosophie im Dienste der Theologie verwenden will. Zwar scheint es nach seiner Einteilung der Philosophie in theoretische und praktische, und ersterer, in die Theologie, die es mit dem Immateriellen zu tun habe, und Physik, die mit dem Materiellen sich beschäftige, wärend die Mathematik zwischen beiden das Bindeglied bilde, daß die Philosophie als „Wissenschaft der Wissenschaften“ alles Wissen zu umfassen habe. Allein schon die nebeneinandergestellten verschiedenen Definitionen der Philosophie, sie sei Erhebung zu Gott, Liebe zu Gott als der waren Weisheit, Nachamung Gottes, *μελέτη θανάτου* (Dialectic. 3), zeigen, daß er sich für die Philosophie als solche weit weniger interessirt, als für die Theologie im engeren Sinn, und wenn er diese der Philosophie zuschreibt, so ist dies auch wider nicht so gemeint, als ob die Philosophie one Offenbarung über theologische Dinge bedeutsame Erkenntnisse gewinnen könne. Er bemerkt, daß es mit unserer natürlichen Gotteserkenntnis bald ein Ende habe, außer dem Sein Gottes können wir von Natur nichts über ihn erkennen. Er bezeichnet es als Unglauben, wenn man das Göttliche *ἀνθρωπίνοις καὶ φυσικοῖς λόγοις* erforschen will. Das Mittel gegen den Irrtum, sagt er im Eingang der Dialektik, sei Christus. Er kann sonach mit seiner Bezeichnung der Philosophie als Wissenschaft der Wissenschaften, welche als eine ihrer Disziplinen die Theologie haben soll, lediglich meinen, eine durch die Offenbarung geläuterte Philosophie, die ihm aber schließlich dann der Hauptsache nach christliche Theologie ist*). Dem entspricht es völlig, daß er die logischen und metaphysischen Begriffe, der Theologie entsprechend, in der Dialektik umzugestalten sucht. So behandelt er die von Porphyrius entnommenen fünf *φωναί***) *γένος, εἶδος, συμβεβηκός, διαφορά, ἴδιον*, ferner *οὐσία ὑπόστασις, ἐνυπόστατον, ἄτομον, φύσις, ἐναντίον* und *στέρησις* (mit Bezug auf das Böse), *πρότερον, ὕστερον* (der Ursache nach), *ἕνωσις* rc. mit Bezug auf die Christologie, Trinitätslehre und andere theologische Lehren in der Dialektik. Hieraus geht anderseits wider hervor, wie sehr er bestrebt ist, freilich unter dem Übergewicht der Theologie, doch das allgemein vernünftige Erkennen mit dem offenbarungsmäßigen in Einklang zu setzen. Eben deshalb will er auch die Resultate heidnischer Philosophie verwerten, freilich mit der Bemerkung, die Fürstin müsse auch ihre Mägde haben, was sehr an jenes bekannte mittelalterliche Wort von dem Verhältnis von Theologie und Philosophie erinnert. Daß er übrigens ein weltumfassendes t h e o l o g i s c h e s System im Auge hat, geht daraus hervor, daß, wärend er die Dialektik mehr als eine methodische Vorschule, als *ὄργανον* für die Theologie betrachtet, er in die *ἔκδοσις πίστεως* seine Naturlehre und Psychologie mit besonderer Berücksichtigung der der Ethik verwandten Fragen wesentlich im Anschluß an Nemesius verwebt. Eben hierin, daß er die Theologie zu

---

*) Daß es ihm um diese zu tun ist und alles andere nur Mittel zu ihr, zeigt die Widmung seiner *πηγὴ γνώσεως* an den Bischof Kosmas v. Majuma.

**) Vgl. Prantl, Geschichte der Logik, S. 627 f., 657.

der allbeherrschenden Wissenschaft erheben und die Philosophie in ihre Dienste stellen will, zu diesem Zwecke ihr aber doch zugleich eine eigene Behandlung angedeihen läſst in seiner auf Aristoteles und Porphyrius basirten Dialektik, erweist er sich als der Vorläufer der mittelalterlichen Scholastik, wie nicht minder darin, daſs er mit dem vollsten Bewuſstsein traditioneller Theologe ist, wie er versichert, nichts eigenes geben zu wollen, sowie in der wenn auch nicht überall durchgefürten systematischen Anordnung des Stoffes, welche seiner *ἔκδοσις* den Charakter eines dogmatischen Systems, wenigstens den Hauptzügen nach, leiht, worin er übrigens der Hauptsache nach Theodorets Schrift *αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή* 5. Buch folgt, auch darin diesem Werke änlich, daſs auch er die Behandlung der Häresen vorausschickt. Ebenso ist seine bisweilen hervortretende Stärke im Geben von Definitionen und Teilen von Begriffen, überhaupt seine mehr analytische Methode ein Vorspiel der Scholastik, die freilich weit mehr syllogistisch verfärt und die alle Dogmen einer weit gleichmäßigeren Behandlungsweise unterzieht, wärend sich Johannes dadurch noch als griechischen Vater kennzeichnet, daſs er nur die objektiven Dogmen von Gott, der Trinität und Christologie*) behandelt, außerdem noch die Lehre vom freien Willen, besonders nach der psychologischen Seite, ausfürlich De fide orth. II, c. 22—30 auch im Verhältnis zu Gottes Vorherwissen und Wollen im Anschluſs an Nemesius, Maximus und Chrysostomus darlegt, und daſs er, ganz im Gegensatz zu den mittelalterlichen Scholastikern, die Lehre von der Kirche stark vernachlässigt und fast nur die kirchliche Tradition der Lehre und Sitte betont**). — Was zunächst seinen Gottesbegriff angeht, so stimmt er mit Dionys. Areop. in der Unerkennbarkeit von dem Wesen Gottes überein, da Gott überseiend sei und das Seiende allein Gegenstand der Erkenntnis sein könne. Daher müsse man Gott negative Prädikate zuschreiben, Unendlichkeit, Unerfaſsbarkeit ꝛc. So nennt man Gott Finsterniſs, um auszudrücken, daſs er höher sei als alles Licht, I, 9, 10. Aber andererseits können wir ihn doch wider als Ursache nach dem Verursachten benennen, *ὄντων οὐσία, ζώντων ζωή, τῶν λογικῶς ὄντων λόγος, τῶν νοερῶς ὄντων νοῦς κτλ.*, I, 12, und zwar passender wird er nach dem genannt, was ihm näher ist. Auch nach seinen Beziehungen zu dem von ihm Unterschiedenen könne er bezeichnet werden als Güte, Gerechtigkeit, Allmacht ꝛc. Ferner könne man das Sein Gottes erkennen, ja Gottes Existenz beweisen, indem man von dem Veränderlichen auf das Ungeschaffene, das alles geschaffen hat und unveränderlich ist, aus dem Zusammenhalten der Elemente der Welt auf eine zusammenhaltende Kraft, von der Ordnung der Welt auf einen Künstler zurückschließen könne. Auch seine Einheit könne erkannt werden aus der Einheit der Welt, die auf einen Gott zurückfüre. Ferner weise die Vollkommenheit Gottes, da sich mehrere vollkommene nicht unterscheiden könnten, auf die *ταυτότης* und Einheit hin. Nach *φυσικὴ ἀνάγκη* sei die *μόνας* die *ἀρχή* der *δύας* I, 5. Wenn man hienach denken sollte, daſs er auch außer dem Sein Gottes die Erkenntnis einiger göttlicher Eigenschaften, die von der Welt aus erschlossen werden, dem vernünftigen Erkennen zuschreibe, so haben wir doch schon gesehen, daſs er alles Erkennen göttlicher Eigenschaften außer dem Sein

---

*) Man wird also den Damascener weder „Vater der Scholastik", „Lombardus der Griechen" im strengsten Sinn nennen, noch dies völlig bestreiten, sondern hat ihn als Vorläufer der Scholastik anzusehen, wie schon Mosheim in seiner Hist. eccles. antiqu. et recent. p. 307 annimmt. Wie sehr aber der Damascener in seiner Anwendung des Stoffes Vorbild für Petrus Lombardus geworden, darauf weist, abgesehen von der Änlichkeit der Anordnung bei beiden, der Umstand hin, daſs die Einteilung der *ἔκδοσις* in 4 Bücher den Sentenzen des Lombardus nachgeamt zu sein scheint, da sie sich in den griechischen Ausgaben nicht findet, worin sich das Bewuſstsein von dem Zusammenhang des J. D. mit dem Lombarden ausspricht. Papst Eugen III. ließ übrigens das Werk ins Lateinische übersetzen durch den Rechtsgelehrten Johannes Burgundio von Pisa.

**) Wie wenig er mit des Abendlandes Streitigkeiten über die Kirche bekannt war, zeigt seine Erwänung der Häresie der Donatisten (De haeresibus 95), von denen er nichts weiß, als Donatus habe seinen Anhängern *ὀστοῦν τι* überlassen, das sie vor der Kommunion küssen sollten.

Gottes wider auf Offenbarung zurückfüren will, was natürlich vollends von der Trinität gilt. Das Angegebene zeigt, wie J. D. als das Höchste in Gott das unerkennbare Wesen ansieht, sodass die ethischen Eigenschaften diesem überseienden Sein untergeordnet werden. Daran ändert auch seine Anschauung von der Trinität nicht viel. Vielmehr kann man sagen, dass er auch hier sich überwiegend mit dem Verhältnis der Hypostasen zu einander und zu der *οὐσία* beschäftigt und dabei zwar formellen Scharfsinn verrät, aber das tiefere Eindringen seiner Vorgänger in den Sinn und die Bedeutung dieser Lehre sich nicht angeeignet hat. Zwar bemerkt er, dass in der Trinitätslehre eine höhere Vereinigung des Heidentums und Judentums gegeben sei, indem hier die Vielheit zu ihrem Recht komme, one dass die Einheit aufgehoben werde, und will damit einen lebendigen Gottesbegriff erzielen I, 7. Dem entspricht es auch, dass er in Gott den Unterschied zwischen *αἴτιον* und *αἰτιατόν* anerkennt, dass er Gott Selbstanschauung zuschreibt, II, 2, vgl. I, 13, welche die Trinität, scheint es, vermitteln soll. Das liegt schon in jener Analogie angedeutet, dass das Wort die Vollkommenheit des Vaters offenbare, das one Geist nicht sein könne, wie unser Wort, das aus unserem Geist hervorgehe, des Hauches bedürfe, nur dass Wort und Geist in Gott als unvergänglich und die Fülle der Gottheit enthaltend die Selbständigkeit der Hypostasen haben. Dasselbe wird deutlicher ausgesprochen, wenn der Vater als der Abgrund, die überseiende Sonne bezeichnet wird, der Son als die *δύναμις πατρός*, weil er für den Vater Wort, Weisheit, Wille sei, wie der Geist die abschließende vollendende Macht, I, 12. Hienach scheint es, dass Gott erst durch Son und Geist sich offenbar wird und diese Ansicht kann durch seine Betonung der *περιχώρησις*, welche die Zusammengehörigkeit der drei Hypostasen zur Geltung bringen soll, unterstützt werden. Ebenso soll auch der Vater durch den Son, die *ζῶσα σοφία*, in welcher die *ὑποδείγματα* der Dinge sind, die Welt schaffen, und durch den Geist die Schöpfung vollenden *(λόγῳ συμπληρούμενον καὶ πνεύματι τελειούμενον)* de fide orth. II, 2. Man könnte dem entsprechend auch die Bestimmung, dass die Hypostasen *τρόποι ὑπάρξεως* seien, dahin verstehen, dass jede eine Seinsweise repräsentirt, deren lebendige *περιχώρησις* die Selbsterkenntnis Gottes zum Resultat habe. Aber andererseits bemerkt J. D., dass der Vater die *ἀρχὴ καὶ αἰτία πάντων* den Son zwar nicht nach Art einer *ῥεῦσις*, aber nach seiner *φυσικὴ γονιμότης* erzeugt habe, wobei noch ausdrücklich hinzugefügt wird, dass das Zeugen im Unterschiede vom Schaffen aus der Natur dem Wesen und nicht aus bloßem Willen oder Macht geschehe I, 8 S. 133 f. Hienach müsste der Vater ursprünglich mit der Substanz identisch sein, die alles ist, und daraus ergibt sich (ganz abgesehen von der Schwierigkeit, das Eigentümliche der Hypostase des Vaters im Unterschiede von der Substanz zu bestimmen) eine Subordination des Sones und Geistes, besonders da auch er das Ausgehen des Geistes vom Sone leugnete und dadurch den Son dem Vater gegenüber noch mehr subordinirt, wenn er allerdings auch durch die Bestimmung, der Geist gehe durch den Son aus, ruhe im Sone (wie er auch den Geist als Geist Christi, als durch den Son geoffenbart bezeichnet) I, 8, S. 137 der abendländischen Ansicht näher steht als andere orientalische Lehrer. Ferner wird die Ansicht, dass die göttliche Selbsterkenntnis durch den trinitarischen Prozess zu stande komme, hinfällig, wenn J. D. Wollen, Erkennen, Handeln der göttlichen Natur zuschreibt, im Wollen, Erkennen, Handeln keinen Unterschied der Personen anerkennt*) und dies ausdrücklich so meint, dass ihre gemeinsame Natur diese Tätigkeiten vollziehe. So bleibt also zur Unterscheidung der Hypostasen nichts übrig als der formelle Gegensatz von Zeugen, Gezeugtwerden, Hervorgehen, der, wenn der Vater ursprünglich die *ἀρχή* von allem sein soll, auch wider nicht ausreicht, um die Hypostase des Vaters als Hypostase im Unterschiede von der *οὐσία* zu begründen, jedenfalls aber lediglich eine Formel ist, deren Erklärung J. D. zu geben selbst aufgibt I, 8. Die Hauptschwierigkeit liegt für ihn in dem platonischen Begriff der *οὐσία*, die einfach

*) Was keineswegs bloß auf die opera ad extra beschränkt wird (I, 8, S. 139 f. III, 14, S. 225).

sein soll nach Dialectic. 4 das ἐν αὐτῷ καὶ μὴ ἐν ἑτέρῳ ἔχον τὴν ὕπαρξιν, πρᾶγμα αὐθύπαρκτον. Wenn er dieser einfachen οὐσία schon Erkennen, Wollen, Handeln zuschreibt, wo sollen dann noch Hypostasen Raum finden? Sie erscheinen überflüssig und unbegründet. Jene mehr platonische Auffassung des Wesens neigt entschieden zum Sabellianismus hin, sowie zu der Annahme der Unerkennbarkeit Gottes. Werden nun doch Hypostasen angenommen, so müssen sie der Substanz gegenüber eine bedenkliche Selbständigkeit erlangen, wie denn auch wider die einzelne Hypostase des Sones ein besonderes Denken, Wollen, Handeln für sich haben soll, wozu ihn die Christologie nötigt. Diese Selbständigkeit entspräche mehr der aristotelischen Ansicht von der Substanz, welche dazu neigt, das Wesen als das Allgemeine in einzelnen Hypostasen sich ausleben zu lassen, die sich bei ihm auch findet (Dial. c. 42) und zugleich eine analogische Erkenntnis Gottes aus der Welt ermöglicht. (Vergleiche Ritter, Geschichte der Philosophie, Band 6, Seite 556). Indes droht hier wider der Tritheismus wegen der zu großen Selbständigkeit der Hypostasen, dem nur die Annahme der περιχώρησις *), welche die Hypostasen auf das engste zusammenbinden soll, sowie andererseits die subordinatianische Tendenz einigermaßen entgegenwirken. Nicht minder ist auch die Auffassung Gottes als bloßer Substanz für die ethischen Eigenschaften Gottes gefärlich, wie sich ein Überwiegen der Metaphysik über die Ethik auch in der Zurechnung der persönlichen Funktionen des Wollens, Denkens, Handelns zur Natur zeigt. — Auch in der Schöpfungslehre ist dies warzunehmen. Er sagt zwar, daſs Gott die Welt aus Liebe geschaffen, weil er nicht allein gut sein, sondern seine Güte und sein Sein auch mitteilen wollte, daſs ihm seine Selbstanschauung nicht genügt habe de fide II, 2. Indes tritt doch das Sein wesentlich in den Vordergrund, wenn er bemerkt, daſs Gott ἐγκέκραται in allen Dingen, συνέχων τὴν φύσιν, daſs alle Dinge an Gottes Güte teil haben, κατὰ τὸ εἶναι; denn er sei ihnen das Sein. Freilich findet dieses Teilhaben in verschiedenen Graden statt, Gott ist ὄντων οὐσία, ζώντων ζωή κτλ. Das soll aber nicht so verstanden werden, daſs Gott sich verschieden mitteilt, der vielmehr stets μιᾷ καὶ ἁπλῇ ἐνεργείᾳ wirkt, sondern so, daſs die göttliche ἐνέργεια oder ἔλλαμψις ἐν μεριστοῖς ἀμερίστως ποικιλλουμένη sei, weil die Dinge eine verschiedene δεκτικὴ δύναμις haben, die durch die natürliche oder freie Reinheit der Weltwesen verschieden bestimmt sei, I, 13. 14. Wenn man fragt, woher diese verschiedene Empfänglichkeit der Dinge komme, durch die sie in verschiedenen Graden an Gottes Sein Anteil haben, so weist er zwar darauf hin, daſs Gott ἐννοῶν geschaffen habe und daſs er die λόγους καὶ αἰτίας von allem in sich trage I, 12, wobei besonders auf die σοφία des Sones und die vollendende Tätigkeit des Geistes verwiesen wird. Wie aber aus Gottes Einfachheit, dessen Denken und Handeln seiner Natur zukommt, die verschiedenen Wesen hervorgehen sollen, ist dadurch nicht begreiflich gemacht. Schließlich unterscheidet sich hienach Gott und Welt doch nur durch die Negation, indem die Welt nur teilweise, wenn auch in verschiedenen Graden, an Gottes Sein teil hat, womit eine ware Vereinigung beider natürlich ausgeschlossen ist; und dieser Ansicht entspricht seine Mystik, welche den Menschen will vergottet werden lassen auf überwiegend metaphysische Weise, mit Verlust seiner ethischen Selbständigkeit. Übrigens verfolgt er auch diese Ansicht von den Gradunterschieden in der Welt nicht in der Richtung, daſs er das Materielle verachtete, weil in ihm am wenigsten das göttliche Sein wirksam sei. Vielmehr verbindet sich hier die aristotelische Ansicht, die im einzelnen Sinnlichen überall das Wesen zur Erscheinung kommen läſst, mit seinem Gegensatz gegen die Manichäer, die die Materie an sich für schlecht halten, sodaſs er überall auf das Leibliche ein starkes Gewicht legt, ganz im bewuſsten Gegensatz zu Origenes. Wenn er hier so weit geht, daſs er einzelne äußere Dinge als Gegenstand der Verehrung ansieht, weil in ihnen das göttliche Sein sich zeige, wie Reliquien, Rauchfässer, Leuchter ꝛc., für die er De imaginibus or.

*) Wenn die οὐσία οὐ καθ' αὐτὴν ὑφίσταται (De Fide III, 6) und die Hypostase durch bestimmte ἰδιώματα selbständig sein soll, wie Paulus, Petrus menschliche Hypostasen sind, Dial. 43, so ist die Betonung der περιχώρησις, der inneren Durchbringung der trinitarischen Hypostasen offenbar nötig, um die Einheit zu behaupten.

III, 35 *προσκύνησις* verlangt, so zeigt er hierin eine starke pantheistische Neigung zur Betonung dinglicher Heiligkeit, welche seiner metaphysischen Neigung entspricht, die eine volle Unterordnung des Physischen unter das Ethische nicht aufkommen läſst. Andererseits freilich bemerkt er wider, daſs Gott nicht mit seiner Natur schaffe, sondern mit seinem Willen und seiner *ἐνέργεια*, daſs er den Dingen nicht sein Sein mitteile, daſs die geschaffenen Dinge ihrem Wesen nach Gotte unänlich seien, I, 8, S. 133. Nach dieser Seite wird Gott und Welt deistisch auseinanderfallen, was sich besonders in seiner Auffassung der menschlichen Freiheit zeigt, indem er die sittliche Selbständigkeit hier aufs stärkste betont. Wärend er nun das einemal bemerkt, daſs Gott alles mit einfacher Wirksamkeit wirke, daſs alles *κατὰ τὴν θελητικὴν αὐτοῦ ἄχρονον ἔννοιαν* geschehe, welche zugleich *προορισμός*, *εἰκών* und *παράδειγμα* der Welt sei, in welcher von allem bestimmt sei, daſs es zu seiner Zeit und an seinem Ort geschehe, wärend Gott alles in gleicher Gegenwart schaut und überall gleich wirkt, I, 9. 13: so macht er andererseits doch wider einen Unterschied zwischen Gottes Willen und Denken, und seinem Wesen nach der zweiten Betrachtungsweise, und bemerkt, daſs Gott die Freiheitstaten vorhersehe, aber nicht vorherbestimme, daſs in Gott ein erster und zweiter Wille mit Bezug auf ihren Einfluſs auf die Erlösung anzunehmen sei, ein Unterschied zwischen Zulassen und Bewirken, II, 29; IV, 19, zwischen seinem Willen und seiner Macht, da er alles könne, was er wolle, aber nicht alles wolle, was er könne, z. B. die Welt wegen des Bösen nicht untergehen lassen wolle. In diesen Bestimmungen zeigt sich ein ethischer Zug, der die Allmacht Gottes seinem ethischen Willen unterordnet. Jedoch leidet seine Lehre von dem Verhältnisse Gottes zur Welt durchweg daran, daſs beidemale Gott und Welt innerlich getrennt bleiben, mag der Unterschied zwischen beiden mehr mit Hilfe der areopagitischen Negation oder mehr durch den Gegensatz von Gottes *ἐνέργεια* und ihrem Produkte bestimmt sein, das an Gottes Wesen keinen Anteil hat. Der ethische Satz, daſs Gott aus Liebe die Welt geschaffen habe, wird in der einen oder der anderen Weise nur sehr unvollkommen durchgefürt.

Dieser Miſsklang geht nun auch durch seine Christologie hindurch, die er besonders im dritten, teilweise im vierten Buche, de fide orth., aber auch Dialectic. c. 41—44. 65—67, und in besonderen Schriften *περὶ συνθέτου φύσεως*, *περὶ τῶν ἐν χριστῷ δύο θελημάτων* etc., ferner *κατὰ τῆς . . . αἱρέσεως Νεστοριανῶν*, sowie in der Schrift gegen die Jakobiten darlegt. (Vgl. Dorner, Christol. Thl. 2, S. 257—282; Baur, Gesch. d. Dreieinigkeit, Bd. II, S. 176 ff.). Man kann ihm zwar nicht den Vorwurf machen, daſs er nicht das religiöse Interesse im Auge behalten habe. Er bestrebt sich, die volle Gottheit und Menschheit aufrecht zu erhalten unter ausdrücklicher Berufung auf den Grundsatz, was nicht angenommen ist, ist auch nicht geheilt. Das Problem war bisher stets so gestellt worden, daſs man die Vereinigung der beiden Naturen zu begreifen suchte, wobei die bekannten chalcedonensischen Formeln maſsgebend waren. Da man den Willen zu der Natur rechnete, so wurde der Dyotheletismus kirchliche Lehre. Der Damascener nun versuchte unter Anerkennung dieser Resultate die Einheit der Naturen als in der göttlichen Hypostase des *λόγος* vollzogen zu begreifen. In seiner Dialektik sucht er zu zeigen, daſs mehrere Naturen in einer Hypostase sich einen lassen, z. B. Leib und Seele in der menschlichen Hypostase. So, meint er nun, lasse sich auch wider die aus Leib und Seele bestehende menschliche Natur und die göttliche Natur in einer Hypostase zusammenfassen. De fid. III, 16. Hier stöſst nun freilich sofort das Bedenken auf, daſs die menschliche Natur, die sonst eine menschliche Hypostase hat, hier one weiteres der göttlichen Hypostase einverleibt, also verkürzt wird. Wenn ferner die göttliche Hypostase der Einheitspunkt der beiden Naturen sein soll, welchen Denken, Wollen, *ἐνέργεια* zukommt, so fragt sich, was dann diese Hypostase bei der Vereinigung tue. Er geht hier zwei Wege, die sich nicht vereinen lassen. Will er den Naturen ihre Selbständigkeit belassen, so wirken beide zusammen und haben in der Hypostase des *λόγος* nur ihren gemeinsamen Ort, und diese Möglichkeit ist bei ihm nicht ausgeschlossen, weil er die *οὐσία*, Natur, platonisch als ein *αὐθύπαρκτον* be-

zeichnet. Dem steht freilich die mehr aristotelische Bemerkung III, 9 gegenüber, es gebe keine *φύσις ἀνυπόστατος* und keine *οὐσία ἀπρόσωπος*. Wollte er daher zweitens der Hypostasis eine eigene Tätigkeit zuschreiben, so konnte dies nur entweder so geschehen, daſs er daneben die selbständigen Tätigkeiten der Naturen anerkannte, wobei er aber dann auf drei Tätigkeiten in Christo hätte kommen müssen, oder aber so, daſs er die Selbsttätigkeit der menschlichen oder der göttlichen, oder beider Naturen aufgab. Wir finden, daſs er die Hypostase des *λόγος*, der er one weiteres die göttliche Natur zuerkennt, auf Kosten der menschlichen Natur wirksam sein läſst *). Jener ersten Anschauung, wonach die Hypostase sozusagen nur der gemeinsame Ort der Naturen ist, entspricht es nun, wenn er die Bemerkung macht, daſs die Hypostase Christi eine zusammengesetzte sei, III, 5. IV, 5, wenn er ferner darauf dringt, daſs die menschliche Natur wie die göttliche von ihrer Freiheit Gebrauch gemacht habe, III, 18. 15, was besonders bei dem Tode hervortritt, vor dem die menschliche Natur zurückschreckt, dem sie aber doch freiwillig sich unterwirft und so mit ihrem Willen mit der göttlichen Natur in Harmonie bleibt. Dem entspricht es, wenn er bemerkt, daſs die menschliche Natur habe essen wollen, gelitten habe, die göttliche Natur die Wunderkraft ausgeübt, die menschliche die betreffenden Worte geredet, angerürt habe. Dem entspricht es, wenn er den *τρόπος ἀντιδόσεως* lediglich nominell zu fassen vermag, III, 4, indem man z. B. sagen könne wegen der hypostatischen Einheit, der Knabe sei älter als die Welt, aber nicht als Knabe nach der menschlichen Natur, sondern nur wegen der Einheit der Hypostase. Allein dabei bleibt er nicht stehen. Er denkt doch wider die Hypostase tätig. Die göttliche Hypostase, meint er, sei für die *σάρξ* selbst die Hypostase geworden, III, 2, 12, habe sich die menschliche Natur Christi *ἐνυπόστατος* gemacht. Sie hat den Leib in Maria gebildet, vereint so die beiden Willen, daſs der menschliche *ὄργανον* des göttlichen ist und zu einer selbständigen Entscheidung (*γνώμη*) nicht kommen kann, weil ein Beraten in dem menschlichen Willen Christi wegen seiner durch die hypostatische Verbindung mit der göttlichen Natur gegebenen vollkommenen Einsicht nicht wie bei den andern Menschen vorhanden ist, II, 22; das *αὐτεξούσιον* kommt also nicht zur Geltung. Die menschliche Natur gewinnt durch die hypostatische Einheit *αὐχήματα*, bekommt an der göttlichen Allwissenheit und Allmacht teil, woneben er freilich wider bemerkt, daſs Christus im Himmel sich an alles irdische erinnere, IV, 1; ferner schlieſst er jedes geistige Wachstum in Christo aus, leugnet, daſs Christi Gebet ein wares Gebet gewesen sei, vielmehr sei es nur Mittel, den Menschen das Beten zu lehren oder den Vater als *αἰτία* zu ehren (wobei beiläufig bemerkt, da das letztere auch der *λόγος* kann, die subordinatianische Neigung zu Tage tritt), III, 24; ferner soll Christi Leib zwar leidensfähig und todesfähig, aber wegen der hypostatischen Einheit nicht verwesungsfähig sein, wie er ausdrücklich bemerkt, daſs, weil Leib und Seele in der Hypostase geeint seien, auch ihre räumliche Trennung im Tode die hypostatische Einheit nicht aufheben könne III, 27. 28. Auch die *περιχώρησις* der Naturen wird so aufgefaſst, daſs die göttliche Natur die menschliche durchläuft, one sich mit ihr zu mischen, die Aktion der menschl. Natur dagegen völlig zurücktritt, da die göttl. Natur nicht leiden kann. Wir sehen aus allem diesem, sein Versuch, in der Hypostase des *λόγος* die Einheit der Naturen zu finden, scheitert an der völligen Ungleichheit derselben, sodaſs entweder beide nur nebeneinander wirken, oder die menschliche verkürzt wird, eine Neigung zu Nestorianismus oder zu Monophysitismus sich zeigt, wie er sich denn auch die Formeln *μία θεανδρικὴ ἐνέργεια*, III, 19, und *μία φύσις θεοῦ λόγου σεσαρκωμένου*, III, 11, in dem Sinne glaubt aneignen zu können, daſs die *μία φύσις* die göttliche Natur bedeute, deren Hypostase sich die

*) Wobei ihm der Unterschied zu statten kommen könnte, den er zwischen dem Vermögen des Wollens, das der Natur zukomme, und zwischen dem dies und das Wollen, das Sache der Hypostase sei, macht, wenn er dann nicht doch andererseits genötigt wäre, um ein wirkliches menschliches Wollen zu retten, auch eine menschliche Hypostase anzunehmen, ganz abgesehen davon, daſs es schwer zn denken ist, die Potenz des Wollens von dem wirklichen Wollen zu trennen, und daſs er diesen Unterschied auch nicht fest durchfürt.

menschliche angeeignet habe. Wie wenig seine Christologie mit der Trinität stimmt, zeigt sich daran, dass, wenn der λόγος eine zusammengesetzte Hypostase, III, 5, genannt wird, er damit der göttlichen Einfachheit verlustig geht und sich verändert, wenn J. D. eine selbständige Tätigkeit des λόγος annehmen will, dem der Satz entgegensteht, dass Wollen, Erkennen, ἐνέργεια, Sache der göttlichen Natur sei. Auch hier zeigt sich wider das Überwiegen des Metaphysischen über das Ethische, sofern der Begriff der sittlichen Persönlichkeit weder in Gott noch in Christo klar herausgebildet, sondern unter dem Begriff der Natur niedergehalten ist. — Das Werk Christi kann natürlich nur darauf sich beziehen, das, was durch die Sünde verdorben ist, wider herzustellen. Im Anschluss an Theodor v. Mopsv. hält er nun den Menschen für das Band der sichtbaren und unsichtbaren Schöpfung, den Mikrokosmus, dessen Gottebenbildlichkeit in dem αὐτεξούσιον (εἰκών) und der ἀρετή (ὁμοίωσις) II, 12—28 sich zeigt, welche der Mensch durch Bestehen einer Versuchung bewären und so auch erst unsterblich werden sollte. Im Anschluss an Aristoteles und Nemesius untersucht er das Erkenntniss- und Willensvermögen, und zeigt, wie der Wille von der Erkenntnis abhänge, sich durch Überlegung (βουλή), κρίσις, und wenn Liebe zu dem Resultat der theoretischen κρίσις hinzukommt (γνώμη), zur προαίρεσις und ὁρμή bestimme. Dass wir wälen, beruht freilich auf unserer mangelhaften Erkenntnis, vermöge deren wir erst beraten müssen, aber das Vermögen der βουλή ist zugleich ein Beweis für unsern freien Willen, der Veränderlichkeit und Vernunft voraussetzt, da die Tiere nur ὄρεξις haben. Hieraus geht hervor, dass für die richtige Wal auf die richtige Erkenntnis alles ankommt. Das, was der Mensch wälen sollte, ist das Vernünftige, Tugendhafte, das ihm zugleich das Natürliche und die ware ὀντότης ist. Die Sünde ist dem entsprechend widernatürlich, Abfall von Gott, der das ware Sein ist, ebendeshalb στέρησις der ὀντότης (vergl. auch Dial. gegen die Manichäer c. 35, 36, 47). Das Böse veranlasse Kampf, wärend das Gute für sich nie streiten würde. Dem Dualismus der Manichäer stellt er die Freiheit entgegen als Grund der Sünde. Nichts sei durch seine Natur böse, de fid. IV, 20. Da er den Zusammenhang der Menschheit nicht betont, ist von Erbsünde nicht die Rede, außer insofern er allerdings hervorhebt, dass die menschliche Natur durch die Sünde geschwächt, ihre Seinskraft gemindert ist *). Auch ist die Freiheit keineswegs völlig verloren, da sie ein unveräußerliches Gut des Menschen ist, auch wenn die Erkenntnis gelitten hat. Indes sind die Menschen durch den Fall dem Teufel gerechter Weise verfallen, und da sie sich von Gott zur Materie gewendet haben, so ist auch eine Beraubung ihres Seins im Tode gegeben und das Widernatürliche an Stelle des Naturgemäßen getreten. Merkwürdig ist es, wie er betont, dass Gott für den Fall der Sünde schon vorgesorgt habe, indem er Mann und Frau geschaffen und dadurch, trotz des Todes, die Errettung des menschlichen Geschlechtes durch Fortpflanzung gesichert habe, da Gott nicht wegen des Bösen das Gute nicht schaffen konnte, II, 30. IV, 21, indem er ferner den Menschen leidensfähig geschaffen habe, um ihn durch Leiden zu bessern, wie auch die Verderbnis der Dinge zu unserem Nutzen ist, II, 28. Die Strafe ist hienach teils auf erziehliche Zwecke, teils wie die Strafe des ewigen Todes, Verfallen dem Teufel, auf die Gerechtigkeit Gottes zurückzufüren. Das Werk Christi nun bezieht sich hienach zunächst darauf, dass er durch seinen Tod als Lösegeld, III, 18. 27, den er als sündloser nicht leiden musste, uns dem Teufel, der ein Anrecht auf uns hatte, entrissen habe; hierin offenbart sich die göttliche Güte und Gerechtigkeit, letztere insofern Christus nur durch eine entsprechende Leistung die dem Teufel und Tode Verfallenen befreit, III, 1. Da sein Leib durch teilhaben an der Gottheit nicht im Tode bleiben konnte, so hat Christus auch unserem Leib ἀφθαρσία geschenkt. Er hat durch Annahme unserer Natur die menschliche Natur aufs neue gestärkt, hat unsere Natur durch seine συγκαταβάσις zum Natürlichen

---

*) Die Stelle Röm. 5, 12f. wird von ihm nicht auf die Erbsünde bezogen. Vgl. d. Kommentar z. Römerbrief, II, S. 17.

aus dem Naturwidrigen zurückgefürt und widerhergestellt, hat uns Sein und Gutsein widergegeben, die *εἰκών* und *ὁμοίωσις* erneut, IV, 4. Christus ist *ἔργῳ διδάσκαλος* geworden durch sein Beispiel, indem er uns zur Erkenntnis ruft und dadurch den Weg zur Tugend leicht macht, wie natürlich, wenn die Freiheit wesentlich von der Erkenntnis abhängt. Man sieht, abgesehen von der Befreiung vom Teufel, ist das Resultat des Werkes Christi teils Widerherstellung der leiblichen und geistigen Natur, teils auf den freien Willen gerichtet. Der Begriff der Schuld und deren Aufhebung kommt nicht selbständig, sondern nur implicite in der Strafe und deren Beseitigung zur Sprache. Zu beachten ist es übrigens, wie Johannes dieses Werk Christi als ethische Tat auffasst, in dem sich ein *πέλαγος φιλανθρωπίας* offenbart, als eine ethische *συγκατάβασις*, und mehrfach hervorhebt, wie Christus sich in die Menschheit hineinversetzt habe, wie seine Liebe in diesem Sinne stellvertretend sei, z. B. soll das Wort, Christus sei ein Fluch für uns, so gefasst werden, dass er sich in unsern Fluchzustand geistig versetzt habe, IV, 18, und ebenso sind die Worte: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, in dem Namen der gottverlassenen Menschen gesprochen, III, 24. 25, da sie auf Christus selbst an sich keine Anwendung finden können, der nicht einmal *δοῦλος* an sich kann genannt werden, III, 21, wie er auch von Christi Taufe sagt, dass er sie nicht seiner selbst wegen, sondern *τὴν ἐμὴν οἰκειούμενος κάθαρσιν* an sich habe vollziehen lassen, IV, 9. — Die Anwendung von Christi Werk auf uns vermittelt sich nun teils durch unsere Freiheit, teils durch die fortgesetzte Wirksamkeit Christi, indem Christus durch seine *εἰκών*, den Geist als *δύναμις ἁγιαστική* I, 13, S. 151 in uns lebt, eine mystische Wirksamkeit, die in den Sakramenten den Höhepunkt erreicht und mehr naturartig ist. Was das Erste angeht, so meint er, dass trotz der Sünde die Möglichkeit uns gewart sei, das Naturgemäße zu wollen, wärend unser Besitz der ewigen Güter von der Vorsehung abhängt, die unseren Willen dabei berücksichtigt, insofern die Wal des Guten bei uns steht, wärend die Ausfürung desselben, also wol die Beharrlichkeit in der Durchfürung des Gewälten bei Gott stehen soll; dem entspricht es, wenn er den Glauben als Tun, was Christus will, bezeichnet, als Glauben an die Tradition der Kirche, der Sache unserer Freiheit sei, wärend die Hoffnung als feste Zuversicht auf Gottes Verheißungen Geschenk Gottes sei, IV, 10. Freilich ist die Art, wie er die Hilfe Gottes hier eingreifend denkt, wenig dem sittlichen Charakter der Freiheit entsprechend, wenn er bemerkt, dass Gott den Menschen in eine Sünde fallen lasse um ihn vor Hochmut zu bewaren, wie er Menschen um Anderer willen leiden lasse, wie z. B. der Blindgeborene sein Leiden nur um der *δόξα* Christi willen gehabt habe, II, 29. Was das Zweite, die mystische Wirksamkeit Christi in den Sakramenten angeht, so tritt hier der ethische Charakter stärker gegen das Naturartige zurück. Die Taufe, welche, wenn sie auf den Namen der Trinität geschehen ist, nicht widerholt werden soll, weil das Christum noch einmal kreuzigen hieße, in welcher durch Wort und Gebet der Geist zum Wasser kommt, soll eine doppelte Reinigung entsprechend der doppelten Natur des Menschen bringen, indem das Wasser den Leib von Sünde und Verderbnis (IV, 9, S. 260) reinige, der Geist aber denen, welche glauben, wozu auch Werke gehören, Widergeburt, Widerherstellung des Ebenbildes vermittele. Zugleich bemerkt er, dass sie den ungläubig Empfangenden zum Schaden gereiche, IV, 9, und zält dann in spielender Weise eine achtfache Taufe auf. Dass Gott uns durch uns gewönliche natürliche Dinge, wie Wasser und Öl bei der Taufe, zum Geistigen erheben will, zeigt sich ebenso bei dem Abendmal an Brot und Wein. Wir werden hier der Sündenvergebung teilhaft, und wenn wir durch unsere Sehnsucht die Sünden mit Hilfe der göttlichen Kohle verbrennen, vergottet, Leib und Blut Christi gehen in die *σύστασις* unserer Seele und unseres Leibes und wirken reinigend und heilend, geistig und körperlich, selbst von körperlichen Krankheiten. Der schon in der Schöpfung wirksame Wille Gottes, sich uns mitzuteilen, kommt hier geistig und leiblich zu seinem Höhepunkte, IV, 13. Hier tritt die mehr naturartige Mystik in den Vordergrund, da die Einigung, wenn auch durch Glauben vermittelt, als eine Einigung mit den Naturen

Christi aufgefasst wird (vergl. de imaginibus or. III, 26), wodurch unsere Natur geheilt wird leiblich und geistig. Zugleich hebt er hier, wo er die menschliche und göttliche Natur betont, auch die Gemeinschaft der Christen untereinander hervor, die alle ein Leib Christi werden, und warnt, mit Häretikern das Abendmal zu nehmen, da man sonst mit ihnen eins würde und an ihrer Verdammnis teil hätte. Brot und Wein, die vor der Konsekration nur ἀντίτυπα sind, werden nach ihm in Leib und Blut Christi verwandelt, änlich wie das Brot, das wir essen, in unsern Leib übergeht, one dass freilich Christi im Himmel befindlicher Leib herabkäme. Vielmehr scheint er anzunehmen *), dass immer wider bei der Konsekration unter Anrufung und durch die Wirksamkeit des heil. Geistes auf das Wort Christi hin der ἄρτος ἡνωμένος θεότητι ist und eben durch diese Einigung in Christi Leib verwandelt wird, änlich wie unter der Wirksamkeit des Geistes der λόγος sich den Leib in der Maria gebildet hat. Offenbar ist das von der Hypostase des λόγος unter Mitwirkung des Geistes angeeignete Brot wegen der hypostatischen Einigung Leib Christi und mit dem im Himmel befindlichen eben durch die hypostatische Einigung auch eins. Wenn auch hier keine ausgeprägte Transsubstantiation angenommen ist, so ist doch der Begriff der Verwandlung der Elemente angewendet, was in Analogie damit steht, dass auch nach seiner Christologie die Menschheit Christi durch die Hypostase des λόγος gebildet und in ihrer Selbständigkeit verkürzt wird. Zugleich übrigens betrachtet er das Abendmal als das unblutige Opfer, das Gotte vom Aufgang bis zum Niedergang der Sonne dargebracht wird. Man sieht, wie in seiner Erlösungslehre eine metaphysische naturartige Mystik mit einer semipelagianischen Ethik ganz gemäß seiner Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt (s. o. S. 33. 34) im Streit liegen. — Auch die Schrift, oder wie er sagt παράδεισος γραφῶν, der er übrigens auch die Κάνονες Ἀποστόλων zuzält, sieht er als Gnadenmittel an, da sie in uns Glauben hervorrufe und uns zu guten Handlungen und reiner θεωρία füre, wenn wir mit Hilfe der Gnade sie sorgfältig durchforschen, IV, 17, stellt ihr übrigens die Tradition besonders in Bezug auf kirchliche Sitten, aber auch auf die Lehre als ebenbürtig zur Seite. Welches Gewicht er auf die leibliche Seite legt, geht, wie aus seiner Lehre von der Taufe und Abendmal (vgl. auch o. S. 33), auch aus seiner Ansicht von der Auferstehung hervor, da nach ihm der Leib als Organ des Geistes auch an der Belonung und Bestrafung teil haben müsse, IV, 27. Dasselbe erhellt, wenn er bemerkt, der Geist habe den Leib ehren wollen, als er die Gestalt der Taube angenommen habe; ferner meint er, seit Christus im Fleische erschienen sei, IV, 16, seien alle Bedenken gegen die Verehrung der Bilder aufgehoben. Im Bilderstreit betont er, zwar nicht die ὕλη, aber das ἐκτύπωμα, z. B. bei einem Bilde **) Christi oder der Maria, oder eines Heiligen, rechtfertige die προσκύνησις, die er von λατρεία als Gott allein gebürender unterscheidet, was er in seinen drei Reden über die Bilder ausfürlich begründet. Es leitet ihn hiebei wol kaum ein ästhetisch-religiöser Gesichtspunkt, sondern neben anderen (vgl. de fide orth. IV, 16) vielmehr der Gedanke, dass in der Materie der Geist zur Erscheinung komme (es sei manichäisch τὴν ὕλην ἄτιμον ἀποκαλεῖν, de imagin. or. II, 13, 14), wobei freilich das Geistige von ihm zu wenig persönlich gedacht wird, daher er nicht nur Verehrung der Bilder, sondern auch anderer Dinge verlangt, besonders das Kreuzeszeichen hoch hält und auf sinnliche Ceremonieen, wie Beten nach Osten u. dgl., ein großes Gewicht legt, worin er übrigens dem miraculösen Geiste seiner Zeit entsprach. Auch hier erscheint wider das bloß Metaphysische-Dingliche im vollen Übergewicht über das Ethisch-Persönliche (s. o. S. 33. 34). So sehr übrigens andererseits (s. o. S. 34. 36) J. D. die Freiheit betont, so wenig ist bei ihm von einer wirklichen sittlichen Entwickelung oder einer Würdigung der Geschichte die Rede. Denn wenn er auch z. B. II, 12 von einem προκόπτειν redet, so meint er doch, wenn der Mensch die erste Versuchung bestanden hätte, würde er vollkommen ge-

---

*) Vgl. Steitz, Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche. Jahrbücher für deutsche Theologie, 1867, S. 275—286.

**) Skulpturen sind natürlich ausgenommen, IV, 16.

wesen sein. Teils der Umstand, dass er die Freiheit sowol in ihren einzelnen Akten zu vereinzelt vorstellt, als auch nur auf die Freiheit der einzelnen Individuen reflektirt und den Zusammenhang der Menschheit nicht beachtet, teils seine überwiegend metaphysische Betrachtungsweise, die auf das immer Gleichbleibende sieht, hindert ihn, dem Fortschritte geschichtlicher Entwickelung seine Aufmerksamkeit zu schenken. Auch das Christentum bringt nur Widerherstellung des Alten, was der Mensch, wenn er die erste Versuchung bestanden hätte, schon besessen haben würde. — Der D. folgt in seiner Hauptschrift *) wesentlich den Vätern vor ihm, Gregor von Nazianz, Athanasius, Basilius, Gregor Nyss. Chrysostomus, Epiphanius, Cyrill Alex., Nemesius, hie und da Anastasius Sinaita, Leontius von Byzanz, Maximus Confessor und besonders Dionysius Areop. Das Ansehen, welches diese Schrift gewonnen hat, erklärt sich daraus, dass er die Lehrentwickelung der orientalischen Kirche im wesentlichen zum Abschluss gebracht und durch seine scharfsinnige, wenn auch nicht widerspruchsfreie Zusammenfassung der bisherigen Ergebnisse der mittelalterlichen Entwickelung der Scholastik inhaltlich wie methodisch bedeutsam vorgearbeitet hat. — In der Ethik hat J. D. wenig im Speziellen geleistet. Abgesehen von einigen Ausfürungen über das Gesetz Gottes, über Virginität, Sabbath im vierten Buch de fide c. 22—24 haben wir von ihm kleine Schriften, *περὶ τῶν ὀκτὼ τῆς πονηρίας πνευμάτων*, besonders für Mönche geschrieben, *περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν* etc., die er in Fehler und Tugenden des Leibes und der Seele, letztere wider platonisch des *λογιστικόν, θυμικόν, ἐπιθυμητικόν* einteilt I, S. 511 ff. Ebenso hat er einen Brief über die Fasten geschrieben. Hier wie bei allen kirchlichen Gebräuchen legt er ein großes Gewicht auf die Tradition und läßt den Unterschied zwischen Ratschlag und Gebot hervortreten, erkennt Überpflichtiges an, wie es dem Geiste seiner Zeit entspricht. Die Sammlung der *ἱερὰ παράλληλα* ferner ist interessant, sofern hier manche Stellen von Kirchenvätern erhalten sind. Wenn sie der Grundlage nach echt ist, so hat ihr wol jedenfalls ihre jetzige Gestalt mit alphabetischer Ordnung nicht der Damascener gegeben (vgl. Langen, Joh. v. D., S. 204 f.).

Es ist noch eine Reihe kleinerer Schriften unter seinem Namen auf uns gekommen. Seine Abhandlung über die Dreieinigkeit ist vielleicht nur ein Auszug aus anderen Schriften von ihm (vgl. Lequien, Tom. I, S. 474). Er hat ferner eine *εἰςαγωγὴ δογμάτων στοιχώδης*, eine Einleitung in die Elemente der Glaubenslehre geschrieben. Die Echtheit der expositio und declaratio fidei ist nicht sicher, vergl. Langen a. a. O., S. 201. Lequien, der sie in arabischer Sprache aufgefunden und in latein. Übersetzung gegeben hat, hält sie für echt I, 663. Der Dialog gegen die Manichäer, der in einer Handschrift dem Athanasius fälschlich zugeschrieben wird, wird von J. Billy und Combefis angezweifelt, von Lequien für echt gehalten, vgl. I, S. 427 f. Dass unter den Manichäern die Paulicianer gemeint seien, wird von Langen (a. a. O. S. 149), für warscheinlich gehalten. Indes ist die geschilderte Häresie durchaus alt-manichäisch; c. 66 setzt z. B. voraus, dass sie den Glauben an Manes zur Heilsbedingung machen, wärend die Paulicianer den Manes verwerfen. Joh. Dam. hat ferner die paulinischen Briefe ausgelegt, bewärt aber seinen traditionellen Geist auch hier, indem er der Hauptsache nach den Chrysostomus excerpirt (vgl. Langen, S. 203). Homilien und Hymnen von ihm auf Festtage sind ebenfalls auf uns gekommen. Über die Echtheit von manchen wird gestritten. Noch andere unbedeutendere Schriften sind uns unter seinem Namen erhalten, deren Echtheit ebenfalls nicht feststeht. Vgl. darüber Langen, Joh. Dam., ebenso Lequien in seiner Ausgabe des J. D. Interessant ist die Geschichte des Barlaam und Joasaph, in welcher das Mönchtum verherrlicht wird, insofern dieselbe in den Grundzügen einer Legende über Buddah entnommen und christlich gefärbt zu sein scheint. Die Geschichte kann möglicherweise in ihrer jetzigen Form von dem Damascener redigirt sein, worauf die dogmatischen

*) Man vergl. den Auszug aus der *ἔκδοσις πίστεως* bei Schröckh, Kirchengeschichte, Bd. XX, vom Jahr 1794, S. 230—323 bei Rößler, Bibliothek der Kirchenväter, Bd. VIII, bei Langen: Johannes von Damaskus, S. 61—129.

Expositionen, die mit den Gedanken des J. D. wesentlich harmoniren, hinweisen (vgl. Langen, S. 250—255).

Die beste Gesamt-Ausgabe der Werke des J. D. ist die von Lequien, Paris 1712, 2 Foliobände, mit Abhandlungen von ihm und Leo Allatius. Auch abgedruckt in der Sammlung der Kirchenväter, von Migne. Über die anderen Ausgaben vergl. die Vorrede bei Lequien, ferner Langen J. D., S. 25 — 33. Litteratur über ihn außer dem schon Genannten: Remi Ceillier, Histoire générale des auteurs sacrés et ecclesiastiques, T. XVIII, p. 110—165; Fabricius, Bibliotheca graeca, tom. VIII; Lenstroem, De expositione fidei orthodoxae auctore J. Dam., Upsaliae 1839; C. Wachsmuth, Commentationes, I et II, de florilegio q. d. Johannis D. Laurentiano. Textkritisches zu den Hymnen geben zwei Aufsätze von Nauk in der Zeitschrift für Alterthumswissenschaft, 1855, Nr. 3, und in „Hermes“, Bd. 12, H. 3, S. 395—397. Ferner weist ein Aufsatz von Nève in der Revue Belge et etrangère, Juillet 1861, Août 1861, St. Jean de D. et son influence en Orient sous les premiers Khalifes, besonders darauf hin, daſs J. D. als Anhänger des Aristoteles das Studium desselben unter den Arabern, und dadurch die Entwickelung der aristotelischen arabischen Philosophie vorbereitet habe, worin ihm Lenormant zustimme, der von J. D. sage, daſs er das génie Arabe hiedurch inspirirt und durch seinen Einfluſs am Khalifenhofe die Araber in die aristotelische Philosophie eingefürt habe, Augustheft S. 134 f. Da indes J. D. nicht reiner Aristoteliker ist, so scheint hier sein Einfluſs überschätzt zu sein. Wittenberg. **Dorner.**

Johannes, jakobitischer Bischof von Dara in Mesopotamien, lebte in der 1. Hälfte des 9. Jarh. (nicht im 6. oder 7., wie Cave, Hist. litter., II, 131, oder gar im 4. Jarh., wie der Maronit Abraham Echellensis meinte, auch nicht im 8., wie Assemani anfangs vermutete (B. Or. II, 118; 219 und 347). Er war Zeitgenosse des Dionys von Tellmahar, der ihm seine große syrische Chronik widmete. In einer Handschrift des Vatikan finden sich drei seiner Werke: 1) de resurrectione corporum, 4 Bücher; 2) de hierarchia coelesti et ecclesiastica, 2 Bücher auf Grund der gleichnamigen Bücher des Pseudo-Dionysius; 3) de sacerdotio, 4 Bücher. Aus letzterem Werk hat P. Pius Zingerle in der Theolog. Quartalschr. 1867, S. 183—205, u. 1868, S. 267—285 Mitteilungen gemacht. Einige Stücke des Originals sind in Overbeck, Ephraemi Syri etc. opera selecta (Oxon. 1865) und Monumenta Syriaca I, 105/10 (Oenip. 1869) gedruckt; s. Bickell, Conspectus rei Syrorum literariae p. 42. Außerdem wird von ihm ein Buch de anima erwänt (B. Or. II, 219), das er vermutlich nach dem Vorgang des auch sonst von ihm benutzten Gregor von Nyssa verfaſste, und eine Anaphora (nach dem Catalogus Liturgiarum bei Schulting, Th. III, S. 106, N. 29). **(E. Nestle) E. Rödiger †.**

Johannes eleemosynarius, Patriarch von Konstantinopel (606—616), hat sich durch seine große Freigebigkeit und Barmherzigkeit gegen Arme und Leidende jenen Ehrentitel des Almosengebers erworben; in der Tat erzälen die Bollandisten unter dem 23. Januar, dem Feste des Heiligen, von ihm viele erhebende Züge; diese Tugend war aber in ihm nicht vereinzelt; sie war verbunden mit großer Friedensliebe, Versönlichkeit, geduldiger Ertragung von Unrecht, sowie mit lebendigem Eifer für würdige Begehung des Gottesdienstes. Er starb auf der Insel Cypern, wohin er sich vor den Persern geflüchtet hatte (616). —

Johannes diaconus, s. Gregor I.

Johannes, monophysitischer Bischof von Ephesus, gewönlich Episcopus Asiae genannt, weil Ephesus der vornehmste Bischofssitz von Kleinasien war (s. Assemani, B. Or. T. II. diss. de Monophysit. § IX. s. v. Asia); in Amid erzogen, lebte er im 6. Jarhundert meist in Konstantinopel am kaiserl. Hofe, insbesondere bei Justinian 30 Jare lang sehr angesehen. Er erhielt von diesem Kaiser in dessen 19. Regierungsjar das Amt, gegen die Heiden zu inquiriren, deren sich in Konstantinopel selbst noch viele fanden, besonders Patrizier, Grammatiker, Sophisten, Sachwalter und Ärzte, unter ihnen Phokas, welcher sich der angeordneten Bekehrung durch Vergiftung entzog, und sonst im Reiche, vorzüglich in

Asien, wo Johannes auf seiner damaligen Bekehrungsreise 70000 zu Christen machte und den Bau von 96 Kirchen veranlasste, wozu die Kosten großenteils aus dem kaiserlichen Schatze hergegeben wurden.

Er heißt hienach oft „der Vorgesetzte" oder „Lehrer der Heiden" (syrisch דעל חנפא, תולמדא דחנפא), oder „der Zertrümmerer der Götzenbilder" (syr מתבר פתכרא). Warscheinlich ist er der Johannes Rhetor, den Evagrius und Theodorus Lector erwänen und den der erstere (l. V, c. 24) als seinen Mitbürger und Verwandten bezeichnet; was Assemani (B. O. II, 84) gegen die Identität einwendet, ist nicht stichhaltig. Johannes ist Verfasser eines in syrischer Sprache geschriebenen, für die Kirchengeschichte des Orients wichtigen Geschichtswerks in drei Teilen. Früher war es nur aus den Citaten des Dionysius von Tellmahar bekannt, der es dem dritten Teil seiner Chronik zu Grunde legte und aus einigen Stellen der Chronik des Barhebräus, der es unter seinen Quellen auffürt; im Jar 1853 konnte aber Cureton aus einer der nach London gelangten syrischen Handschriften der nitrischen Wüste (7. Jarh.) den dritten Teil desselben, leider nicht ganz vollständig, ediren (the Third Part of the Ecclesiastical History of John, bishop of Ephesus, Oxford 1853, 4°). Die beiden ersten Teile, welche zusammen 12 Bücher umfassten, enthielten, wie der Verfasser selbst sagt, die Geschichte der Kirche von der Zeit der ersten römischen Kaiser bis zum sechsten Jare Justins des jüngeren 571. Das späteste Datum des dritten Teils fällt ins Jar 585. Es sind darin gar viele sonst unbekannte Fakta der Kirchengeschichte erzält und das Buch hat um so größeren geschichtlichen Wert, da der Verfasser, obwol hie und da zu leichtgläubig erscheinend, den Ereignissen gleichzeitig und oft selbst Augenzeuge war. Eine englische Übersetzung gab R. Payne Smith, Oxford 1860, eine deutsche J. M. Schönfelder heraus: Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus, mit einer Abhandlung über die Tritheiten, München 1862. Eine Abhandlung über Johannes hat J. P. N. Land schon 1856 erscheinen lassen (Johannes, Bischof von Ephesos, der erste syrische Kirchenhistoriker, Leyden), und 1868 konnte derselbe im II. Band seiner Anecdota Syriaca, S. 2—288 aus einer anderen nitrischen Handschrift ein weiteres Werk dieses Mannes (Liber narrationum Actorum Beatorum Hominum Orientalium in 58 Kapiteln), die Lebensbeschreibungen einer großen Anzal monophysitischer Zeitgenossen und Bekannten des Johannes, z. B. des Jakob Baradäus, Severus, Theodosius, Anthimus etc., und S. 280—329 aus einer dritten Auszüge aus den verloren gegangenen Teilen der Kirchengeschichte, Ereignisse der Jare 520—568 betreffend, veröffentlichen.

Zu vergleichen noch Assemani, B. O. I, 359 sqq.; II, 48 sq., 84 sqq.; Barhebraeus, Chron. Eccles. I, 196, 224; Bernstein in Z.D.M.G. 8, 397.

(E. Nestle) E. Rödiger †.

Johannes v. Goch, s. Goch.

Johannes IV. **Jejunator** (*Νηστευτής*, der Faster), Patriarch von Konstantinopel 582—595, Nachfolger des Eutychius (B. IV, 417). Geboren (nach Isidor cp. 39 cf. Arevalo a. h. l.) in Kappadozien, von niederer Herkunft und Mönch, verdankte er seine Erhebung auf den Patriarchenstul seiner vom Volk angestaunten Frömmigkeit und asketischen Strenge sowie der Gunst des Kaisers Tiberius (12. April 582). Dieser starb nach einigen Monaten (August 582), aber auch bei dessen Nachfolger Mauricius und der Kaiserin Constantia stand J. in hohem Ansehen, und das ganze griechische Volk verehrte ihn um seiner Frömmigkeit, Woltätigkeit und besonders um seines strengen Fastens willen als eine „Wonstätte aller Tugend (*ἀρετῆς οἰκητήριον* Phot., vir inaestimabilis abstinentiae et eleemosynis largissimus Isid.). Die Patriarchenwürde hatte er nicht gesucht, vielmehr sich alle Mühe gegeben, sie abzulehnen. Nicht an ihm lag darum auch die Schuld, wenn er trotz seiner mönchischen Demut in den bekannten Titelstreit mit seinen beiden römischen Kollegen Pelagius II. und Gregor I. verwickelt wurde (vgl. Bd. V, 366). Wie schon früher mehrere seiner Vorgänger (s. Blondel, De la primauté etc., 1642), so nahm auch J. keinen Anstand, den Titel

eines ökumenischen Patriarchen sich beizulegen oder von anderen beilegen zu lassen. So geschah dies auf einer Synode zu Konstantinopel (587 oder 588), wo die gegen den Patriarchen Gregor von Antiochien erhobenen Anklagen unter dem Vorsitz des Patriarchen Johannes untersucht und der erstere freigesprochen wurde. Als die Akten an Pelagius von Rom mitgeteilt wurden, trat dieser zwar dem freisprechenden Urteil bei, protestirte aber ebenso energisch wie erfolglos gegen jenen dem Johannes beigelegten Titel, als gegen ein nefandum elationis vocabulum, und verbot seinem Apokrisiarius in Konstantinopel, das Abendmal mit J. zu feiern. So berichtet Gregor I. später in Briefen an Johannes und an B. Eusebius von Thessalonich (Gregor. Epp. IV, 38; VII, 69); dagegen ist die darauf bezügliche epistola Pelagii ad universos episcopos (Mansi IX, 900; Baron. a. a. 587, nr. 7) eine pseudoisidorische Fälschung (s. Hinschius, Decr. Ps., S. 720). Der Streit erneuerte sich 594 unter Papst Gregor I., der Johannes nicht bloß von Konstantinopel her persönlich kannte, sondern auch gleich nach seiner Wal sich an ihn brieflich gewandt (Epist. I, 4) und ihm als seinem coepiscopus und frater carissimus seine Regula pastoralis dedicirt hatte (nach dem glaubwürdigen Zeugnis des Isidor, de viris ill. cp. 39 und 40, wie des Ildefons. de viris ill. cp. 1). Den Anlass zum Streit gab Gregor durch seine unberufene Einmischung in einen Disziplinarfall der orientalischen Kirche, als Johannes zwei kleinasiatische Presbyter, Johann von Chalcedon und Athanasius von Isaurien, angeblich wegen Ketzerei mit Knütteln hatte züchtigen lassen. Auf die hiegegen von Gregor erhobene Einsprache gab Joh. zuerst eine ausweichende Antwort und rechtfertigte später sein Verfaren in einem sehr freundlichen Schreiben (scripta dulcissima et suavissima de causa presbyterorum Gr. Epist. V, 18), das aber zum Ärger Gregors „fast in jeder Zeile" den verhassten Titel des patriarcha oecumenicus enthielt. Nun erhob sich Gregor in den heftigsten Protesten gegen jenen stolzen und törichten Titel, gegen jenes temerarium nomen, scelestum vocabulum, in dessen Gebrauch er nichts anderes sehen konnte, als eine teuflische Anmaßung, ja ein Vorzeichen des nahenden Antichrists. Der Kaiser Mauricius, der auch sonst Ursache hatte, mit des römischen Bischofs Verhalten unzufrieden zu sein, verwies diesen zur Ruhe und gestattete seinem Hofpatriarchen nach wie vor die Fürung jenes durchaus unverfänglichen Titels, und als Johannes bald darauf starb (2. September 595), so übernahm Mauricius mit Freuden den ihm längst verpfändeten Nachlass des frommen Fasters, bestehend in einem Mantel, einer Decke und einer Bettstelle (das darauf geliehene Geld hatte Joh. unter die Armen verteilt), und ehrte diese Gegenstände wie die Reliquien eines Heiligen. Die griechische Kirche setzte seinen Namen in ihren Heiligenkalender (s. Hemerologium, Venedig 1864 zum 2. Sept.), und auch Isidor v. Sevilla zält ihn noch zu den Heiligen des Abendlandes. Erst die spätere römische Tradition behauptet, Johannes sei, von Papst Gregor mit dem Banne belegt, one Widerruf eines plötzlichen Todes gestorben — ein Gottesgericht für seine verstockte Heuchelei und seinen sträflichen Ehrgeiz (Joh. Diaconus Vita Gregorii III, 60; Jaffé R. P., nr. 3285). Ebendarum hat der Hass der Römer dann auch die Dedication von Gregors regula pastoralis gefälscht, indem sie dem Joh. Constantinop. den Johannes Ravennas substituirte (vgl. Arevalo zu Isidor cp. 40); die Bollandisten aber haben seinen Namen aus dem Heiligenverzeichnis gestrichen (e sacris fastis excludimus. AA. SS. 2. Sept.).

Die dem Joh. Jej. beigelegten **Schriften** sind sämtlich von mehr oder minder zweifelhafter Echtheit und Integrität. So insbesondere 1) ein libellus poenitentialis, eine griechische Buß- oder Beichtordnung unter dem Titel: *ἀκολουθία καὶ τάξις ἐπὶ ἐξομολογουμένων*, nach Oudin späteren Ursprungs, nach Morinus echt, aber interpolirt; 2) Sermo s.: tractatus de confessione et poenitentia, eine Anweisung zur Beichte für Beichtväter und Beichtende, von Oudin für unecht, von Morinus für echt gehalten. Beide Schriften, gedruckt bei Morinus, De disciplina et adm. sacr. poenitentiae, Paris 1651 und öfter, zuletzt bei Migne, Patrol. Gr. t. 88, S. 1889—1978, gehören jedenfalls zu den ältesten Pönitentialbüchern der griechischen Kirche; ob sie aber in der vorliegenden Gestalt von Joh.

dem Faster herrüren, bleibt zweifelhaft. Offenbar sind verschiedene kirchliche Ordnungen späterer Zeit an den altberühmten Namen des Johannes Nesteutes (oder auch eines Joh. Monachus, Joh. Diakonus) angeknüpft, oder es ist ein von jenem herrürender Entwurf später erweitert worden (s. Fabricius, S. 111; vgl. auch den Art. Bußbücher, Bd. II, 464, Aufl. 1). Außerdem werden dem Joh. Jej. beigelegt zwei früher dem Joh. Chrysostomus zugeschriebene und in dessen Opp. (ed. Morell. T. V, ed. Savil. T. VII, ed. Montfaucon T. XII) gedruckte Homilien de poenitentia, continentia et virginitate und de pseudoprophetis et falsis doctoribus. Verloren endlich sind ein libellus de sacr. baptismi ad Leandrum Hisp. ep., über die dreimalige Untertauchung bei der Taufe, citirt von Isidor. Hisp. de viris illustr. 26, und eine Sammlung von Briefen.

Quellen: Vita Joh., verfaßt von Patr. Nicephorus von Konst., handschriftl. in Paris nach Fabric., S. 108; einzelne Nachrichten einerseits bei den griech. Historikern und Kirchenhistorikern Evagrius lib. VI; Niceph. Call. t. XVIII; Theophylact. Simoc. VII, 6 sq.; andererseits bei Gregor von Rom, Epp. V, 18 sqq.; 43. 64 u. s. w. Vgl. die kirchen- u. litterargeschichtl. Werke, bes. Isidor, De viris ill. 39; Trithem. 224; Cave I, 541; Oudin I, 1473 ff.; Ceillier XVII, 123; Le Quien, Oriens etc. I, 226; Fabricius, Bibl. gr. X, 164 sqq. ed. Harles XI, 108 sqq.; Baron. Ann. 585 sqq.; Schröckh, Bd. XVII und XX; Gieseler I, 2, 678; Pichler, Gesch. der kirchl. Trennung II, 651 ff.; Hergenröther, Photius I, 178; Baxmann, Päpste I, 41 ff. **Wagenmann.**

Johannes vom Kreuze, s. Karmeliten.

Johannes v. Leesden, s. Bockhold.

Johannes Maro, s. Maroniten.

Johannes v. Monte Corvino, s. Mongolen.

Johannes von Nepomuk ist der beliebteste Nationalheilige Böhmens. Seine Verehrung hat sich aber weit über seine böhmische Heimat hinaus, in alle katholischen Länder verbreitet. Wer zält die Brücken alle, auf denen sein Standbild prangt? Laut der herkömmlichen Legende des Jesuiten Bohuslav Balbinus (1670) war Johannes in der Stadt Pomuk (Nepomuk) im Pilsner (Klattaner) Kreise geboren. Sein Geburtsjar läßt sich nicht feststellen, dasselbe dürfte zwischen 1330 und 1340 zu suchen sein. Im Jare 1372 nennt er sich selbst in einer Urkunde Joannes, olim Welflini de Pomuk, clericus Diöcesis Pragensis, et auctoritate imperiali publicus Notarius, d. h. wol erzbischöflicher Notar, wärend der Titel clericus noch nicht die Priesterweihe voraussetzt, eher deutet derselbe nur auf die niederen Weihen; studirt hatte er one Zweifel an der 1348 gestifteten Universität Prag. Der geistliche Notar wurde nun aber zu einer priesterlichen Würde nach der andern befördert, zum Pfarrer an der Teynkirche in der Altstadt, zum Domherrn und Prediger am Dom (St. Veit) auf dem Hradschin, ja er soll zum Bischof von Leitomischl bestimmt gewesen sein. Die Königin Johanna, Gemalin Kaiser Wenzels, wälte ihn zu ihrem Beichtvater, und suchte in Gebet, Beichte und Armenpflege um so mehr ihren Trost, je tiefer ihr Gemal in Ausschweifungen, Grausamkeiten und Verbrechen versank. Nun gelüstete es den König zu wissen, was seine Gemalin dem Priester beichte. Er berief ihn vor sich, und versprach ihm an Schätzen und Ehre, was er nur wünsche, wenn er ihm eröffne, was die Königin gebeichtet. Dieser erschrak ob dieser ruchlosen Zumutung, brachte jedoch durch freimütige, ernste Erwiderung den König vorläufig von seinem Wunsche ab. Allein das Gelüste widerholte sich und fürte zu tyrannischen Taten. Bald darauf kam ein schlecht gebratener Kapaun auf die königliche Tafel. Darüber geriet Wenzel in solche Wut, daß er den Koch auf der Stelle zu fesseln und ins Feuer zu werfen befahl. Johannes war der einzige, der dem Fürsten erst sanfte, dann nachdrücklichere Vorstellungen machte. Aber nur wenig hatte er gesprochen, als ihn der König in den untersten Kerker abfüren und mehrere Tage in Schmutz und Finsternis, unter Hunger und Durst schmachten ließ. Endlich erschien ein Höfling, der ihn im Namen des Königs bat, das Vorgefallene

zu vergessen, und ihn auf den folgenden Tag zur Tafel lud. Johannes stellte sich ein, aber der König kam auf sein Anliegen zurück und ließ kein Mittel unversucht, ihn sich gefällig zu machen. Als aber der gewissenhafte Priester unbeugsam blieb, geriet der König in Wut, ließ den Henker rufen und Johannes durch diesen und seine Gehilfen auf die Folter spannen und mit brennenden Fackeln martern. Die Qualen richteten bei der Standhaftigkeit des Mannes nichts aus, und man hörte schließlich mit der Folter auf.

Der Kaiser gab ihn wider los, und Johannes wartete, sobald die Wunden geheilt waren, aufs neue seines Amtes. Als er wider im Dom predigte, wandte er Jesu Worte: „Über ein Kleines, so werdet ihr mich nicht sehen", auf sich selbst an, und sagte mit heiterem Antlitz und klaren Worten seinen Tod voraus; ja er fing an, voll prophetischen Geistes und unter Tränen das dem Lande bevorstehende Unheil zu schildern: die aus dem Abgrund aufsteigende Ketzerei, wie alle Kirchen und Klöster im Böhmerlande in Flammen stehen, heilige Männer zu Tode gefoltert werden würden und gänzlicher Untergang der Religion drohe. Zuletzt sagte er allen Lebewol, bat die Prälaten und Domherren der Kirche um Verzeihung, und schloss unter allgemeiner Trauer und Bestürzung.

Wenige Tage darauf trat er eine Wallfart an nach Boleslav (Bunzlau), zu dem ältesten Muttergottesbilde in Böhmen. Als er eines Abends nach Prag zurückkehrte, sah ihn Kaiser Wenzel, der gerade aus dem Fenster schaute. Sofort ließ er ihn vor sich bringen und fur ihn in seinem Jähzorn mit den Worten an: Höre Pfaff, du musst sterben; wenn du nicht auf der Stelle das, was mein Weib dir gebeichtet hat, genau berichtest, so ists um dich geschehen; bei Gott, du wirst Wasser schlucken müssen!"

Johannes gab darauf nicht mit Worten, aber mit Mienen, seinen Abscheu kund, wurde augenblicklich auf ein Zeichen des Königs ergriffen und in eine andere Kammer gebracht, aber Nachts auf die Moldaubrücke geschleppt und, an Händen und Füßen gebunden, in den Strom hinabgestürzt. Das geschah am Tage vor Himmelfart (29. April) 1383.

Nun beginnen die Wunder. Die Mordtat, welche der Kaiser völlig geheim hatte halten wollen, wurde sofort durch himmlische Wunderzeichen verraten: unzälige wunderbar helle Lichter sah man auf dem damals stark angeschwollenen Flusse schwimmen; der Leichnam wurde von den Wellen langsam hinabgetragen, wie zur Leichenfeier von den Lichtern begleitet. Ganz Prag strömte zu dem seltsamen Schauspiel herbei. Des Morgens lag auf dem Ufersand der entseelte Leib mit mildem Antlitz. Wer der Mörder sei, konnte nicht lange verborgen bleiben. Die Prager Domherren ordneten einen feierlichen Bittgang an, brachten die Leiche nach der nächstgelegenen Kirche zum heil. Kreuz, und setzten sie hier einstweilen bei, bis ein würdigeres Grab im Dom bereitet wäre. Als man aber in der St. Veitskirche ein Grab grub, stießen sie auf einen großen Schatz, Gold, Silber und andere Kostbarkeiten, als wollte der Heilige für das ehrenvolle Begräbnis, das man ihm bereitete, seinen Dank abstatten. Drunten in der Kreuzeskirche strömte eine zahllose Menge zusammen, um den Leichnam zu sehen und sich der Fürbitte des Heiligen zu empfehlen. Als das der Kaiser erfur, befal er den Geistlichen der Kreuzkirche, das Volk abzuwehren und die Leiche in einen abgelegenen Winkel zu werfen. Das geschah, aber der Körper verbreitete einen so starken himmlischen Duft, dass seine Stelle nicht verborgen bleiben konnte und das Volk aufs neue sich um ihn sammelte. Endlich war alles zu der Leichenfeier bereit: die Geistlichkeit veranstaltete eine Prozession und brachte unter dem Geläute aller Glocken den hl. Leichnam hinauf nach dem Hradschin in den Dom. Man musste hier aber dem Drängen des Volks nachgeben und den Sarg noch einmal öffnen: da wurden eine Menge Kranke durch die Berürung des hl. Leibes geheilt. Endlich wurde derselbe unter Tränen bestattet. Königin Johanna aber fing an hinzuwelken und starb kinderlos am 1. Januar 1387. — Dies der Bericht des Jesuiten Bohuslav Balbinus. Derselbe war die Quelle, aus welcher im J. 1729 die Heiligsprechung des Johann von Nepmuk durch Papst Benedikt XIII. geflossen ist. Denn die Zeugenaussagen in den Acta utriusque pro-

cessus in causa canonisationis beati Joannis Nepomuceni, Wien 1722, beruhen eben auf der 40 Jare zuvor schon gedruckten Biographie von Balbinus.

Suchen wir nun auf Grund zuverlässiger Urkunden festzustellen, welches die realen Tatsachen gewesen, so ergibt sich als zweifellos allerdings, dass in den letzten Jarzehnten des 14. Jarhunderts ein Johannes von Pomuk zu höheren geistlichen Würden in Prag gelangt, aber schließlich von König Wenzel, der seinen grimmigsten Hass auf ihn geworfen hatte, nach grausamer Folter von der Moldaubrücke aus in den Strom gestürzt und ertränkt worden ist. Diese Tatsachen decken sich jedoch nicht mit dem, was die Legende berichtet, weder in chronologischer Hinsicht, noch persönlich und sachlich. Der urkundlich bezeugte Sturz in die Moldau hat sich nicht am 29. April 1383, sondern am 20. März 1393 ereignet. Zwar der Monatstag ist nicht ganz sicher beglaubigt, desto mehr aber das Jar. Zum andern stimmen die urkundlichen Angaben über die von dem historisch beglaubigten Johannes von Pomuk bekleideten geistlichen Würden mit der herkömmlichen Überlieferung nach Balbinus nicht völlig überein. Jener Johann (Johanko, Johannek bei den böhmischen Chronisten) von Pomuk, der 1372 Notar gewesen, wurde 1380 zum Pfarrer an der Galluskirche in der Altstadt, 1389 zum Kanonikus des Kollegiatstiftes auf dem Wišehrad ernannt, zuletzt zum erzbischöfl. Generalvikar und zum Archidiakonus von Saaz (letzte Urkunde von ihm d. 3. März 1393) befördert. Dass derselbe aber Beichtvater der Königin Johanna gewesen, ist in den zuverlässigen Quellen nirgends bezeugt, letztere war schon am 31. Dezember 1386 gestorben. Hier ein Generalvikar Johann von Pomuk, dort ein Beichtvater der Königin gleichen Namens. Endlich sind die Angaben über die Motive des tragischen Endes des Johann von Pomuk ganz verschieden. Laut der Urkunden ist der Generalvikar ein Opfer des Hasses von König Wenzel geworden, der mit der hohen Geistlichkeit, vorzüglich mit dem Erzbischof Johann von Genzenstein, längst auf gespanntem Fuße stand und schließlich über die Wal eines neuen Abtes für das Benediktinerstift Kladrau außer sich geriet. Nach der Legende aber wurde Johann von Pomuk ein Märtyrer des Beichtgeheimnisses, da er, der Beichtvater von Königin Johanna, das Beichtsiegel nicht brechen wollte. —

Diese Differenzen sucht man auszugleichen durch die Annahme, es habe nicht bloß e i n e n, sondern z w e i Johannes von Nepomuk gegeben; beide seien entweder gleichzeitig oder nacheinander Mitglieder des Prager Domkapitels gewesen, der eine Beichtvater der Königin, der andere Generalvikar des Erzbischofs; jener sei 1383, dieser 1393 in der Moldau auf Befehl des Königs Wenzel ertränkt worden. Der erste, welcher diese Duplicität annahm, war der böhmische Annalist Hajek von Libočan, um 1541. Ihm folgte der Jesuite Balbin 1670. Von dieser Voraussetzung ging auch der römische Stul aus, als er 1729 Johannes von Nepomuk kanonisirte. Allein diese Annahme hat schon im Jar 1787 der gründliche Forscher Johann Dobrowsky scharf und bündig widerlegt, Literar. Magazin der Böhmen und Mären, III. Seither steht kritisch fest, dass nur e i n Johannes von Pomuk (oder Nepomuk; die gleichzeitigen Akten haben alle nur die Form Pomuk) Mitglied des Metropolitankapitels von Prag gewesen, auf Befehl König Wenzels in der Moldau ertränkt worden ist, und zwar im Jare 1393. Damit hängt weiter zusammen, dass der historische Johann von Pomuk Generalvikar des Erzbischofs Johann von Genzenstein gewesen und wegen kirchlich-polische Differenzen schließlich ertränkt worden ist. Wer dessen ungeachtet daran festhält, dass Johann von Pomuk Beichtvater der Königin gewesen und wegen Bewahrung des Beichtsiegels ertränkt, Märtyrer des Beichtsakramentes (protomartyr poenitentiae) geworden sei, muss sich, wie Gymnasialdirektor Frind in Eger, darauf zurückziehen, dass die letzteren Stücke durch die „stetige Überlieferung des ganzen Landes verbürgt seien (Frind S. 32 ff.). Geht man aber dieser Überlieferung auf den Grund, geht man derselben, rückwärts schreitend, nach bis zu den ältesten Zeugnissen über dieselbe, so kommt man nicht höher hinauf, als bis zum Jar 1471. In diesem Jar widmete der Prager Domdechant Paul

Židek dem König Georg von Podiebrad sein tschechisch geschriebenes Sprawowna, Unterweisungsbuch, worin er den König Wenzel als Warnungsbild aufstellt, und unter anderem sagt, derselbe habe seiner Gemalin nicht getraut, und da ihr Beichtvater, Magister Johannek, ihm nichts sagen wollte, diesen ersäufen lassen. Daſs dieser Schriftsteller nicht wenige falsche Beschuldigungen gegen König Wenzel vorgebracht hat, ist durch kritische Forscher, wie Dobrowsky und Palacky, erwiesen. Dessen ungeachtet hat sich von Židek an die Auffassung Bau gebrochen, daſs Johann von Pomuk ein Blutzeuge des Beichtgeheimnisses gewesen sei. Im folgenden Jarhundert hat der böhmische Geschichtschreiber Wenzel Hajek, ein nach Palackys Urteil gewissenloser Berichterstatter, die Sache vollends ausgemalt, insbesondere aber die Fabel aufgebracht, daſs zwei Johannes von Nepomuk in der Moldau ertränkt worden seien, der eine im J. 1383, der andere 1393. Ein starkes Jarhundert später hat der Jesuite Bohuslav Balbinus 1670 die vollständige Biographie des Heiligen auf Grund jener Voraussetzungen abgefaſst. Darauf folgte endlich 1729 die Kanonisation desselben.

D. Otto Abel, der frühe verstorbene Geschichtsforscher, hat die Ansicht aufgestellt und sinnreich zu begründen gesucht, der historische Kern des hl. Nepomuk sei eigentlich Johannes Hus, den man aus einem böhmischen Reformator in einen katholischen Heiligen umgewandelt habe, die Legende und der Aberglaube vom heil. Nepomuk sei nichts anderes, als eine Verschmelzung des von König Wenzel ersäuften Generalvikars Johannes mit dem in Konstanz verbrannten Magister Johannes. An dieser Vermutung ist probehaltig wol nur der doppelte Punkt: einmal, daſs die Erhebung des Johann von Nepomuk zu einem böhmischen Nationalheiligen mit dazu dienen konnte, den reformatorisch gesinnten Hus aus dem Herzen des böhmischen Volks zu verdrängen, zum andern, daſs der Gang der Geschichte Böhmens in religiöser und konfessioneller Hinsicht sich abspiegelt in dem allmählich emporsteigenden Heiligenbilde des Johannes von Nepomuk.

Joannis Nepomuceni Vita, auctore Bohuslao Balbino d. J. Acta sanctorum. Maii, Tom. III, 16. Mai, p. 668—678.

Otto Abel, die Legende vom hl. Johann von Nepomuk. Eine geschichtliche Abhandlung aus dem Nachlaſs d. O. A., Berlin 1855; P. Anton Frind, Der geschichtliche heilige Johannes von Nepomuk, Eger 1861. —

G. Lechler.

Johannes I. — XXIII., **Päpste. Johannes** I., ein Tuscier von Geburt, empfing die Weihe eines römischen Bischofs am 13. August 523. Ein Edikt des bigotten Kaisers von Ostrom, Justinus II., gegen die Arianer Italiens veranlaſste ihren natürlichen Schutzherrn, den Ostgotenkönig Theoderich, sich in Byzanz zu ihren Gunsten zu verwenden. Es bezeichnet die abhängige Stellung des Bischofs von Rom, daſs er sich von dem deutschen Gebieter als das Haupt einer Gesandtschaft abschicken lassen muſste, deren Zweck seinen eigenen Wünschen widersprach. So wird es warscheinlich, daſs des Kaisers halb zusagende Antwort nur auf Täuschung berechnet war und daſs die Römer, den Bischof an der Spitze, vielmehr eine Hilfe gegen die Goten gesucht haben, als gegen die byzantinische Orthodoxie. Nach Ravenna zurückgekehrt, büßte Johannes im Kerker, wo er am 18. Mai 526 starb. Die römische Tradition weilt mit Vorliebe auf der Erzälung, wie sich zu Konstantinopel der Kaiser tief vor dem Bischof von Rom gebeugt und wie dessen Stul beim Hochamt über dem des Patriarchen gestanden habe. Johannes zält zu den Märtyrern, obwol auf seine Wundertaten niemals viel Gewicht gelegt worden ist. S. Leben von Anastasius Biblioth. b. Muratori, Scriptt. T. III, P. II; Baronius ad h. a; Acta Sanctorum (Bolland.) 27. Maji VI; Jaffé, Regesta Pontificum Romanorum ad h. a.

Johannes II., ein Römer mit dem Beinamen Mercurius, wurde am 31. Dez. 532 geweiht und am 27 Mai 535 in St. Peter begraben. Wie er sich zwischen gewissen Dogmen, die Kaiser Justinian ihm in herausforderndem Tone schrieb, und der Entscheidung seines Vorgängers Hormisda durchhalf, ist minder merk-

würdig als sein Richteramt in einem Disziplinarfalle der gallischen Kirche (cf. Mansi, Concil. VIII, p. 809); Baronius und Jaffé ad h. a.

Johannes III., der Son eines angesehenen Römers, konnte erst am 14. Juli 560 ordinirt werden, weil die Bestätigung seiner Wal durch den oströmischen Kaiser sich vier Monate lang verzögerte. Unter dem Drucke dieser Herrschaft verstrich der dreizehnjärige Episkopat des Johannes — am 13. Juli 573 ward er zu St. Peter beigesetzt — one dass ein denkwürdiges Ereignis dieser Zeit in der Geschichte der Hierarchie eine Bedeutung gäbe. Baronius und Jaffé ad h. a.

Johannes IV., ein Dalmatier, geweiht am 25. Dezember 640, zeigte sich nicht minder eifrig bei der Gründung von Klöstern und der Ausstattung der Kirchen Roms, als gegen den Rivalen von Konstantinopel. In dem Streite um das monotheletische Bekenntnis des Patriarchen Sergius, welches Kaiser Heraklius als Ekthesis veröffentlichte, stellte er sich an die Spitze der Partei, welche gegen diese neue Ketzererfindung eiferte, wobei er freilich die Rechtgläubigkeit seines Vorgängers Honorius I. nur mühsam gegen Anfechtungen schützen konnte. Seine römische Synode von 641 verdammte die Monotheleten. Er wurde schon am 12. Oktober 642 bei seinen Vorgängern beigesetzt. Seine Nachfolger setzten den Streit in seinem Geiste fort, s. den Art. Monotheleten. Baronius und Pagi ad. h. a; Jaffé, Regesta.

Johannes V., ein Syrer, wurde im Mai oder Juli 685 erhoben und am 2. Aug. 686 begraben. Die kurze Zeit seines bedeutungslosen Pontifikats brachte er meistens im Bette zu. Die ihm zugeschriebenen Briefe und die Schrift de dignitate pallii sind schon früh in ihrer Echtheit angefochten worden. Sein Leben von Anastasius l. c.; Jaffé, Regesta ad h. a.

Johannes VI. und VII., beide Griechen von Geburt, wetteifern gleichsam an Bedeutungslosigkeit. Ersterer (geweiht den 30. Oktober 701, begraben den 10. Januar 705) wurde gegen den Exarchen, der ihn, wir wissen nicht aus welchem Grunde, gleich nach seiner Stulbesteigung wider enttronen sollte, von den Römern selbst verteidigt. Johannes VII. (geweiht am 1. März 705, begraben am 18. Oktober 707) wird als schwach und mutlos geschildert. Es mag als ein Zeichen der tiefen Onmacht des damaligen Papsttums erwänt werden, dass der Kaiser Justinianus II. ihm die Kanones des trullanischen Konzils zur Prüfung und Begutachtung zuschickte, der Papst aber sich scheute, einen Ausspruch zu tun, der hier oder dort anstoßen könnte, und die Gesandten one Erklärung davongehen ließ. Die Vitae bei Anastasius l. c; die Sichtung der Daten bei Jaffé, Regesta.

Johannes VIII., Römer von Geburt und vor der Wal Archidiakonus der römischen Kirche, folgte am 14. Dez. 872 auf Hadrian II., ein tapferer Geist, in dem noch etwas vom Schwunge Nikolaus I. fortlebte, von rastlosem Ehrgeiz und wolgewandt in den politischen Geschäften, freilich one sittliche Grundlage. Seine Pläne waren darauf gerichtet, die Verfügung über die Krone Karls des Großen zu einem Rechte des päpstlichen Stules zu machen, die Kaiser zu Werkzeugen der italischen Politik der Päpste, das mittlere und untere Italien zum Kirchenstate. Aber diese Entwürfe scheiterten an der Anarchie des Jarhunderts. Das Papsttum hatte selbst in Rom keinen Platz, auf dem es feststand. Gegen den in wütende Parteien zerspaltenen Adel, die schwankende Volksmasse, die Feinde in der Nachbarschaft, zumal die Herzoge von Spoleto und Tuscien, waren Synoden und Bannstralen keine Waffe. Selbst die Diözesanbischöfe traten mehrmals in Rebellion gegen den Papst. Doch gelang es diesem, die schlimmsten Feinde aus Rom davonzuschrecken. Aber gegen die saracenischen Räuberhaufen, die plündernd die Campagna durchschwärmten und oft vor den Toren Roms erschienen, rief der Papst vergeblich die Frankenherrscher auf oder einen Bund italienischer Herzoge und Herren. Er zalte den Ungläubigen zuletzt einen järlichen Tribut, wärend er trotzdem bestrebt war, Capua und Gaeta unter die Herrschaft der

Kirche zu bringen. — Von Anfang ein entschiedener Anhänger Karls des Kalen, erteilte der Papst diesem freudig am Christtage 875 die Kaiserkrone. Erst spätere Schriftsteller knüpfen an diesen Akt gewaltige Schenkungen im Sinne der pippinischen, welche die römische Kirche zur rechtlichen Herrin von ganz Calabrien, der Herzogtümer Benevent und Spoleto machen sollen. Capua scheint dem römischen Stul in der Tat zugesprochen zu sein; der anderen Gaben gedenkt der Papst selbst später nicht, und auf die Rechte des Patriziates in Rom hat Karl gewiss nicht verzichtet. Im Mai 878 landete der Papst in der Provence, wo er mit dem unternehmenden Herzog Boso einen geheimen Bund anknüpfte, dessen letztes Ziel für Boso sicher die Kaiserkrone war. Da er aber bei diesem die gewünschte Hilfe gegen die Saracenen und zur Herstellung der römischen Kirche in ihrem beanspruchten Machtgebiete doch nicht fand, verleugnete er ihn später und musste doch wider einen der alten Karolinger, Karl (den sog. Dicken), krönen (Febr. 881), aber Beistand konnte auch der ihm nicht bieten. Ebenso wankelmütig zeigte sich der Papst in den kirchlichen Händeln Ostroms. Er erkannte nach dem Tode des Ignatius (878) den von seinen Vorgängern verdammten Photius als Patriarchen von Konstantinopel an, um durch solche Nachgiebigkeit die Hilfe des griechischen Kaisers in Italien zu gewinnen, um Dogmen wenig bekümmert. Da seine Rechnung fehlschlug, nahm er den Schritt zurück und setzte den Patriarchen von neuem ab. — Die Bulgaren zur römischen Kirche zurückzufüren, versuchte er vergeblich. Aber dass er Methodius als mährischen Erzbischof bestätigte und in der Frage über die slavische Liturgie unterstützte, war ein glückliches Verdienst um die Mission des Ostens. — Der Papst starb, wie freilich nur die Fuldaer Annalen zu berichten wissen, infolge einer Verschwörung an seiner eigenen Kurie. Da beigebrachtes Gift den Mördern zu langsam wirkte, schlugen sie ihn am 15. Dez. 882 mit einem Hammer tot.— Man hat von Johannes VIII. 308 Briefe, die zum größten Teile bei Mansi, Concil. T. XVII zu finden sind. Lebensbeschreibungen bei Watterich, Pontif. Rom. Vitae, T. I; Jaffé, Regesta ad h. a.; Dümmler, Geschichte des ostfränkischen Reichs, 2 Bde., Berlin 1862.

Johannes IX., ein Benediktiner aus Tivoli, wurde im Juni 898 geweiht. Er hielt zwei Synoden. Die erste zu St. Peter stellte vor allem die Ehre seines barbarisch entwürdigten Vorgängers Formosus her (s. diesen Art.) In der andern zu Ravenna abgehaltenen wurden im Bunde mit Kaiser Lambert Verordnungen zum Schutze des kirchlichen Eigentums gegen Räuber und Mordbrenner erlassen, wie der Papst denn überhaupt ein redliches Bemühen für die Feststellung der kirchlichen Rechte und der Disziplin zeigte. Er starb aber schon im Juli 900. Sein Leben bei Muratori, Scriptt. T. III, P. II. Die Synoden bei Mansi, XVIII.

Johannes X. hatte als ein wolgebildeter Mann das Auge der bulerischen Theodora auf sich gezogen, sie erhob ihn zum Erzbischof von Bologna, dann von Ravenna und endlich, um seines Umganges stets zu genießen, am 15. Mai 914 auf den apostolischen Stul. Sein Leben als Haupt der Kirche verschwindet fast unter dem Taumel der Sinnenlüste, der Italien, zumal aber Rom, in die wüstesten Zeiten des Heidentums zurückzustürzen schien. Der Papst blieb eine elende Kreatur des Stadtadels, obwol es ihm an Klugheit und Mut nicht fehlte. Er ist der erste der römischen Pontifices, den man bewaffnet im Heerlager sah: mit einem Aufgebot aus den kleineren Städten verjagte er die saracenischen Räuberbanden, denen er zwei Treffen lieferte, aus ihren Vesten und Schlupfwinkeln am Garigliano, zum Jubel aller Christen in Italien. Sein Ende war die Frucht der Frevel, durch die er emporgestiegen war. Marozia, die Tochter jener Theodora, und ihr Gemal, der Markgraf Guido von Tuscien, ließen den Papst, als er ihnen unbequem wurde, im Lateran ergreifen und in den Kerker werfen. Daselbst ist er nach einer Nachricht in Not verkommen, nach einer andern im Juli 929 durch Mörderhand erdrosselt. Vitae bei Muratori T. III, P. II; Jaffé, Regesta.

Johannes XI., ein Son der Marozia aus ihren jüngeren Tagen, wo sie die Buldirne des Papstes Sergius III. gewesen war, wurde als ein kaum zwanzigjäriger Jüngling von seiner Mutter etwa im März 931 zum Nachfolger Petri geweiht. Von geistlicher Regierung kann nicht die Rede sein; Rom wurde von der Christenheit wie ein verpesteter Sumpf betrachtet. Der junge Alberich, selber ein Son Marozias, machte der Herrschaft seiner Mutter und seines päpstlichen Halbbruders, wie der berüchtigten Weiberherrschaft überhaupt ein Ende. Jene wurde vertrieben, Johann ins Gefängnis geworfen; zwar erhielt er noch einmal die Freiheit, starb aber bald nachher im Jan. 936. Jaffé, Regesta; Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit, Bd. I.

Johannes XII., als Laie Octavianus genannt, war ein Son jenes Alberich, der bis an seinen Tod in Rom eine unbeschränkte Tyrannis übte, seinen Sitten nach ein würdiger Enkel der Marozia. Er folgte seinem Vater als weltlicher Herr (Patricius) von Rom, und dazu kam, wie zufällig, am 16. Dezember 955, nach dem Tode Agapitus II., die Papstweihe des sechszehn- oder achtzehnjärigen Jünglings. Der erste unter den Päpsten veränderte er bei dieser Gelegenheit seinen Laiennamen in den apostolischen, den der Son der Marozia gefürt. Den unerfarenen Jüngling lockte der Ehrgeiz, die vermeintlichen Rechte, nach denen der Kirchenstat eine ganz andere Ausdehnung haben sollte, in Vollzug zu setzen. Bald aber sah er sich in einer Bedrängnis, aus der er keinen andern Ausweg wusste, als indem er König Otto I. über die Alpen rief. Denn König Berengar und sein Son Adalbert behaupteten nicht nur das Exarchat, sie bedrohten durch Bündnisse mit den Griechen und Saracenen Rom selbst. Den sächsischen König hoffte der unbesonnene Papst mit gutem Glück schon wider los zu werden. Sein schamloser Lebenswandel war eine treue Fortsetzung des Zeitalters der römischen Pornokratie. Der Papst lebte mit Weibern aus allen Ständen, im Lateran erscholl der Jubel eines Bordells und beim Würfelspiel freche Schwüre bei Jupiter, Venus und den Geistern der Hölle. Otto gelobte dem Papste, als er vor Rom anlangte, in herkömmlicher Weise bei den heiligsten Reliquien nicht nur Sicherheit für seine Person, sondern auch die Warung des Erbteiles Petri. Bei seinem Empfange, bei seiner und der Königin Adelheid Kaiserkrönung und Salbung am 2. Februar 962 schien zwischen den Häuptern der Christenheit noch ein volles Einverständnis obzuwalten. Die Urkunde vom 13. Februar aber, welche die pippinische Schenkung bestätigt und erweitert, ist mindestens in der vorliegenden Form unhaltbar, mag man auch eine echte Grundlage annehmen. Mit der Kaiserkrone auf dem Haupt ließ Otto die oberherrliche Gewalt im Sinne Karls des Großen fülen, es beginnt hier der Kampf zwischen der kaiserlichen Gewalt und der päpstlichen, aber sein Charakter unter den sächsischen Kaisern ist noch ein weit anderer, als später unter den fränkischen. In Otto und Papst Johannes standen sich die Sittengröße eines erblühenden und die Verrottung eines unrettbaren Geschlechtes gegenüber. Nach der Krönung nötigte Otto dem Papste und den höheren Beamten Roms einen Schwur ab, dass sie sich niemals mit Berengar und dessen Sone verbinden würden. Als er aber um Ostern 962 selber eine Synode zu Pavia abhielt — ein tiefer Eingriff in die Rechte des höchsten Pontifikates — da ließ der Papst gegen seinen Eid Adalbert, den Son Berengars und Bündner der unteritalischen Saracenen, in die Tore Roms ein, da rief er gegen den Kaiser heimlich die heidnischen Ungarn und die schismatischen Griechen zu seinem Schutze auf. Aber seine Ränke wurden entdeckt, er und Adalbert flohen, als Otto am 2. November 963 widerum und als Sieger in die Weltstadt einzog. Außer der Erneuerung des Treueides mussten ihm die Römer jetzt auch geloben, fortan niemals einen Papst zu wälen und zu weihen one die ausdrückliche Zustimmung des Kaisers oder seines Sones. Dann eröffnete er am 6. Nov. eine Synode in der Peterskirche unter seinem eigenen Vorsitz, die über den Papst das Urteil sprechen sollte. Johannes wurde mannigfacher Laster und Vergehen, besonders des Mordes, Ehebruches, der Unzucht und des Meineides beschuldigt, vorgeladen, und da er nicht erschien, sondern der Synode mit dem Bann drohte, am 4. Dezember entsetzt und aus der Kirche gestoßen, an seine

Stelle Leo (VIII.), bisher Protoscriniarius und Laie, gewält. Nachdem der Kaiser Rom verlassen, kehrte Johannes, durch seine Verbindungen mit dem römischen Adel unterstützt, noch einmal zurück und ließ durch eine Synode in der Peterskirche am 26. Februar 964 die Beschlüsse der Kaisersynode als ungesetzliche verdammen. Wärend Otto zum dritten Male gegen Rom heranzog, traf den Papst mitten im Ehebruch ein Schlagfluss, er wurde, wie Liutprand und das Volk sagte, vom Teufel vor den Kopf geschlagen, und starb am 14. Mai 964, one die letzte Wegzehrung zu empfangen. Liudprand, Historia Ottonis in den Monum. Germ. Scriptt. III; Viten bei Watterich T. I; Jaffé, Regesta; Giesebrecht a. a. O. I; Dümmler, Otto der Große, Leipz. 1876.

Johannes XIII., aus einer römischen Adelsfamilie und zuvor Bischof von Narni, wurde unter der Leitung von kaiserlichen Gesandten vom römischen Volke gewält und nach Kaiser Ottos Zustimmung am 1. Oktober 965 geweiht. Sobald er Strenge gegen den römischen Stadtadel gebrauchte, wurde er infolge einer Verschwörung desselben und eines Volksaufrurs in der Engelsburg gefangen gehalten und konnte, auch als er entflohen war, erst nach fast 11 Monaten wider in Rom einziehen (12. Nov. 966). Da aber erschien der Kaiser selber in Rom, um ein unerbittliches Gericht zu üben und die vom wütendsten Faktionsgeiste zerrissene Stadt unter das kaiserliche Scepter zu beugen. Zum Vertreter seiner Gewalt setzte er einen Präfekten ein und belehnte ihn mit dem Schwerte. Dann folgte der Papst seinem Beschützer und Freunde nach Ravenna, wo um Ostern 967 eine glänzende und einflussreiche Synode gehalten wurde. Hier sicherte der Kaiser dem Stule Petri alles Gebiet, welches er jemals dem Rechte nach besessen hatte, zumal Stadt und Gebiet von Ravenna. Nie schien die Kaisergewalt in einem so richtigen und edlen Verhältnisse zur päpstlichen gestanden zu haben. Johannes krönte am Weihnachtstage 967 den jüngern Otto zum Kaiser und Mitregenten und dann auch dessen Gemalin, die griechische Kaisertochter Theophano. Auch in des alten Kaisers Lieblingsgedanken, die Mission bei den nordöstlichen Slaven und die Stiftung des Erzbistums Magdeburg, ging er freudig helfend ein. Der Papst starb am 6. September 972. Vitae b. Muratori T. III. P. II; Jaffé, Regesta; Giesebrecht a. a. O. I; Dümmler, Otto der Große.

Johannes XIV., vorher Bischof Peter von Pavia und Erzkanzler des Kaisers, wurde im November oder Dezember 983 unter dem Einflusse Otto II. gewält. Er sah seinen Schirmherrn am 7. Dezember sterben und in der Vorhalle von St. Peter bestatten. Schon im April 984 kehrte Bonifacius VII. (vgl. diesen Art.) aus Konstantinopel zurück, ließ Johannes ergreifen, in einen Kerker der Engelsburg werfen und im Elend verkommen oder, wie auch erzält wird, durch Mörderhand wegräumen (20. August 984). Mehrere Lebensbeschreib. b. Muratori T. III. P. II; Jaffé, Regesta.

Johannes XV. Unter diesem Namen erscheint in den Papstverzeichnissen ein Son des Römers Rovertus, der nach der Ermordung Bonifacius VII. 4 Monate lang den Pontifikat gefürt haben soll. Doch ist er eine zweifelhafte Person und die neuere Kritik (vgl. Wilmans Jahrb. d. deutschen Reichs unter Otto III. S. 208. 212) hat ihn völlig gestrichen. — Johannes XV. hat über zehn Jare (vom September 985 bis April 996) eine ruhm- und würdelose Regierung gefürt. Rom beherrschte von der Engelsburg aus Johannes Crescentius unter dem Namen eines Patricius. Vor ihm flüchtete der Papst nach Tuscien, durfte dann zwar in den Lateran zurückkehren, blieb aber eine machtlose Figur; zur Entschädigung bereicherte er sich und die Seinen mit den Einkünften der Kirche. Von dem um das Bistum Rheims gefürten Streite muss bei Gelegenheit Sylvesters II. die Rede sein. Jaffé, Regesta; Höfler, Die deutschen Päpste, I, S. 73 ff.

Johannes XVI., ein calabrischer Grieche, Namens Philagathos und Bischof von Piacenza, wurde von Johannes Crescentius im Mai 997 als Gegenpapst gegen Gregor V. (s. diesen Art.) aufgestellt und büßte im März 998 mit gräulicher Verstümmelung in einem römischen Kloster.

Johannes XVII. und XVIII. Ersterer, aus der anconitanischen Mark gebürtig, mit Beinamen Sicco, folgte auf Sylvester II. Wir wissen wenig mehr von ihm, als dass er am 13. Juni 1003 geweiht wurde und am 7. Dezember desselben Jares starb. Er, wie sein Nachfolger, waren Kreaturen in der Hand des Patricius von Rom, des Johannes, Sones des Crescentius. Ihm folgte der Römer Fasanus als Johannes XVIII. (geweiht den 25. Dez. 1003, starb im Juni 1009). Er unterstützte den Lieblingsplan Heinrichs II., in Bamberg ein Bistum zu errichten, und den Preußenapostel Bruno von Querfurt ernannte er zum Erzbischof. Jaffé, Regesta; Siegfr. Hirsch und Papst, Jahrbücher des deutschen Reichs unter Heinrich II., Bd. II, Berlin 1864.

Johannes XIX., vorher Romanus, aus dem Geschlechte der Grafen von Tusculum, riss nach dem Tode seines Bruders, Benedikts VIII., die päpstliche Tiare halb mit Gewalt, halb durch Bestechungen an sich und trug sie in demselben Geiste (vom Juni oder Juli 1024 bis zum Januar 1033). Vor seiner Erhebung Laie, hatte er an einem Tage alle kirchlichen Weihen empfangen müssen. Er war nahe daran, dem Patriarchen von Konstantinopel den Supremat über die Kirche des Orients zu verkaufen. Den Glanzpunkt dieses in Rom gehassten und in der Christenheit verachteten Papstes bildet der Ostertag 1027, an welchem er den salischen Konrad krönte. Jaffé, Regesta; Giesebrecht a. a. O., Bd. II.

Johannes XXI. sollte eigentlich wol als XX. gezält werden. Die Verwirrung beginnt nämlich mit Johannes XVII., der auch als XVIII. gerechnet wird, oder es ist irrtümlich in der Zeit von 1045 einer der Gegenpäpste, deren Taufname zufällig Johannes war, mit diesem Namen als einem apostolischen angesetzt worden. — Genug, Petrus Juliani, aus Lissabon gebürtig und vorher Kardinal-Bischof von Tusculum, nannte sich, als er am 8. September 1276 zu Viterbo gewält wurde, selber Johannes XXI. Nach 28tägiger Beratung hatten sich die Kardinäle auf einen Mann von anerkannter Gelehrsamkeit, aber ebenso großer Unfähigkeit, Charakterschwäche und Taktlosigkeit vereinigt. Dass er indes wirklich der unter dem Namen Petrus Hispanus bekannte Schriftsteller ist, von dem eine Reihe teils medizinischer, teils philosophischer Werke in Drucken und Handschriften vorliegt, ist keineswegs über allen Zweifel ausgemacht. Seine Bemühungen, Frieden unter den Fürsten Europas zum besten eines Kreuzzuges zu stiften, waren völlig erfolglos. Er soll am 20. Mai 1277 durch eine einstürzende Decke in seinem neuerbauten Palaste zu Viterbo erschlagen sein. Potthast, Regesta Pontif. Rom. vol. II.

Johannes XXII., ein Franzose aus Cahors, von niedriger Geburt und Kardinalbischof von Porto, wurde nach einer mehr als zweijärigen Sedisvakanz in einem Konklave von vierzig Tagen erhoben, zu welchem die Kardinäle förmlich mit Gewalt gezwungen werden mussten. Das geschah zu Lyon am 7. Aug. 1316. Da die Wal ein Sieg der französischen Kardinalpartei war, so blieb es auch bei der Residenz zu Avignon. Für die Knechtschaft unter dem französischen Hofe schien sich der Papst durch hochfarende Beanspruchung des Richteramtes unter den deutschen Gegenkönigen zu entschädigen. Nach widerholten stolzen Drohungen sprach er 1324 den Bann über Ludwig den Bayern aus, aber dieser antwortete auf einem Nürnberger Reichstage mit einer Appellation an ein allgemeines Konzil und erklärte bald seinerseits den Papst für einen Ketzer, er ließ sich in Rom krönen und durch eine Synode, die er kraft des Imperiums versammelte, Johannes absetzen und an seine Stelle Nikolaus V. erheben. Zwar konnte sich der ghibellinische Gegenpapst im Kirchenstate nicht halten und musste zu Avignon vor Johannes Füßen Abbitte leisten, aber ungleich mehr als diese Maßregeln der Gewalt erschütterte der Federkrieg, den Kaiser Ludwig nicht nur der Person seines Gegners, sondern der höchsten Autorität des apostolischen Stules überhaupt bereitete, theoretisch dessen Ansehen. Die Franziskaner waren im ganzen kaiserlich, die Dominikaner päpstlich gesinnt. Der Papst sammelte durch die verrufensten Finanzkünste der Kurie unglaubliche Geldsummen und Kostbarkeiten; seine Verwandten und Kreaturen aus Cahors nannte man in Italien Caorsini, ein Name,

der dann in allen Ländern den Wucherern und Volksschindern eigen blieb. Giovanni Villani (Cronica XI, 20) erfur, dass er einen Schatz von mehr als 25 Millionen Goldgulden hinterließ. Er hatte ihn vorzüglich dadurch erworben, dass er sich seit 1319 die Kollegiatpfründen in der lateinischen Kirche reservirt, angeblich um dadurch der Simonie zu steuern. Auch verstand er die Annateneinkünfte ungemein zu steigern, indem er in erledigte Bistümer und Pfründen regelmäßig andere Bischöfe und Pfründner einrücken ließ. Bekannt sind in der Geschichte des kanonischen Rechts seine Extravaganten. Er starb am 4. Dezember 1334. Eine Reihe von Lebensbeschreibungen in Baluzius Vitae Papar. Avenionens. I.

Johannes XXIII., vorher Baldassarre Cossa aus Neapel, ein Mann von ebenso reichen Talenten wie verwarlostem Charakter, hatte schon den schwachen Alexander V. (s. diesen Art.) völlig beherrscht und, wie wenigstens zu Konstanz behauptet wurde, vergiftet. Durch Bestechungen und Drohungen wusste er nun am 17. Mai 1410 seine eigene Wal durchzusetzen. Über seine Reise nach Konstanz und seine Absetzung vgl. den Art. „Konstanzer Konzil.“ Aus der Haft zu Heidelberg wusste er zu entkommen, warf sich demütig Martin V. zu Füßen und lebte, zuletzt in Florenz als Kardinalbischof von Tusculum und Dekan des heiligen Kollegiums bis zum 22. Dezember 1419. Es scheint, dass der Name Johannes seitdem von den Päpsten gemieden worden ist, weil an ihm die Schmach oder doch der Fluch der Unbedeutendheit zu haften schien. Sein Leben von seinem Sekretär Dietrich von Niem s. in v. d. Hardt, Magnum. oecum. Constant. Concil. II. P. XV; v. Hefele, Conziliengeschichte Bd. VII. Dr. **G. Voigt.**

Johannes Parvus, Jean Petit, in der Normandie geboren, Doktor und Lehrer der Theologie zu Paris, gelangte zu einer traurigen Berühmtheit durch die Verteidigungsrede, welche er am 8. März 1408 im Auftrag des Herzogs von Burgund hielt, um den von diesem vollzogenen Mord an dem Herzog von Orleans, dem Bruder des Königs von Frankreich, zu rechtfertigen. Nach Bayle wäre Jean einfacher Weltpriester, nach Michelet (Hist. de Fr. IV, p. 169) Franziskanermönch gewesen; ersterer stellt Jean als einen verkäuflichen Sophisten dar, wärend Michelet an die Uneigennützigkeit dieses Fanatikers glaubt. Wärend Gerson eine Trauerrede auf den Gemordeten zu halten wagte, verteidigte Jean den Mörder. Er stellte die Behauptung auf, welche später von der Ligue adoptirt wurde, dass es einem jeden one irgend einen Befehl nach dem moralischen, natürlichen und göttlichen Gesetz erlaubt sei, einen treulosen Verräter und Tyrannen zu töten oder töten zu lassen, dass dieses nicht nur erlaubt, sondern auch ehrenvoll und verdienstlich sei. Zur Unterstützung dieser Behauptung fürte er, zu Ehren der zwölf Apostel, zwölf Gründe an, nämlich willkürlich und falsch gedeutete drei Aussprüche von Kirchenlehrern, insbesondere von Thomas von Aquino, drei Aussprüche der Moralphilosophen, Anaxagoras, Cicero und Boccaccio, drei Verordnungen des bürgerlichen Gesetzes und drei Beispiele aus der h. Schrift. Diese Rechtfertigungsrede, schon von der Pariser Universität verdammt, wurde auch der Synode von Kostnitz (1415, sess. 15) zur Censur und Reprobation vorgelegt und als häretisch gebrandmarkt. Jean war, von der Universität vertrieben, vom Herzog reich belont, am 15. Juli 1411 zu Hesdin gestorben. Vergl. Barante, Histoire des ducs de Bourgogne, 1824, tom. III, p. 108 sqq.

Th. Pressel.

Johannes X., Patriarch von Konstantinopel (Beccus, Vekkus), ist durch die Unionssynode von 1274 historisch geworden. Er war bis dahin Archivar (χαρτοφύλαξ) in Konstantinopel. Der Kaiser Michael Paläologus, fest entschlossen, das Einigungswerk durchzusetzen, forderte ihn als gelehrten Mann und gewandten Sprecher zum Beistand auf. Nach einigem Zögern antwortete Johannes ablehnend, wagte es sogar, die Lateiner für Häretiker zu erklären; dafür büßte er mit der härtesten Kerkerstrafe. Aber gerade im Gefängnis fand er Muße, die ältere griechische Litteratur nochmals über jene Streitfragen zu Rate zu ziehen; er besann sich eines anderen, und namentlich die Schriften des Nicephorus Blem-

mides stimmten ihn dergestalt um, dass er jetzt, was er so lange verworfen, mit allem Eifer verteidigte. Die Folge war seine Erhebung zum Patriarchen und wesentlich mit seiner Hilfe ist die Union damals wirklich, wenn auch nur für kurze Zeit, zu stande gekommen. Doch betrug sich Johannes von nun an nicht als feiger Günstling eines Despoten. Mitten in dem wilden Geschrei der Parteien der Hauptstadt mante er zur Mäßigung und verwandte sich für die Verfolgten, an welchen Michael seine Wut ausließ. Aber seine Stellung blieb gefärbt, er begab sich nach des Kaisers Tode 1283 ins Kloster, sein abgesetzter Vorgänger Joseph Galesius kehrte zurück, und dessen Nachfolger Georgius Cyprius bewirkte schon im folgenden Jare seine Verbannung nach dem Olymp. Nochmals zurückgerufen verteidigte er seine Sache, aber auch die der Lateiner mit Geschicklichkeit, wurde aufs neue exilirt und starb 1298 im St. Georgs-Kastell in Bithynien. Von den Griechen ist dieser Vekkus aus der Reihe der rechtgläubigen Lehre gestrichen, von den Lateinern zu den Orthodoxen gezält worden, daher fanden seine Streitschriften Aufnahme in die Graecia orthodoxa Tom. I, II des Leo Allatius. Seine Kenntnisse der kirchlichen Litteratur werden in der Geschichte des Nicephorus Gregoras V, cp. 2 sehr gepriesen, weniger von Pachymeres lib. V. **Gaß.**

Johannes Philoponus, auch Alexandrinus und Grammatikus genannt, hat sich in der philosophischen, philologischen und theologischen Litteratur seines Zeitalters einen Namen erworben. Er war aus Alexandrien gebürtig und Schüler des Ammonius Hermiä. Sein Leben, übrigens völlig unbekannt, ist selbst chronologisch erst neuerlich im allgemeinen fixirt worden. Zwar erwänt Phot. Bibl. cod. 240, dass er das Werk über die Weltschöpfung dem Sergius, Patriarchen von Konstantinopel (610—639), gewidmet habe, und auf desselben Sergius Anregung soll sein *Διαιτητής* abgefasst sein. Mit Recht aber haben Ritter und Nauck die Richtigkeit dieser Angaben bestritten und dem Philoponus statt des siebenten Jarhunderts vielmehr das sechste und das Ende des fünften zugewiesen. Als Schüler des Ammonius (um 485) und als ungefärer Zeitgenosse des Simplicius, der um 529 nach Persien auswanderte, kann er nicht im siebenten Jarhundert geblüht haben. Seine eigene ausdrückliche Zeitangabe De aetern. mundi XVI, cp. 4 nennt 245 aer. Diocl. also 529 p. Chr., und verdient mehr Glauben, als die andere nur in Zalzeichen vorliegende: In Arist. phys. lit. S. p. 3 (ἔτος τλγ' aer. Diocl. 617 p. Chr.). Nur mit der ersteren Angabe stimmt teils die Zeit des tritheistischen Streits (um 560), teils der Umstand, dass Philoponus gegen den Patriarchen Johannes Scholastikus (um 565) schrieb und dass er einige seiner Schriften an den Kaiser Justinian richtete. Sollen sich also nicht unlösbare Widersprüche ergeben, so muss auch jener Sergius, dem die genannten Werke zugeeignet sind, ein anderer dieses Namens, vielleicht nach Ritters Vermutung der monophysitische Patriarch von Antiochien, Nachfolger des Severus, gewesen sein.

Dieses sein Zeitalter, also den beginnenden Verfall der patristischen Litteratur, hat Johannes Philoponus auch als Schriftsteller nicht verleugnet. Gelehrt, vielwissend, rastlos tätig, selbst mit Mathematik und Grammatik beschäftigt, dazu dialektisch gewandt, hat er sich weder der kirchlichen Formel und Tradition unbedingt überlassen, noch das Dogma mit religiösem Geiste aufzufassen und zu reproduziren vermocht, sondern er gehört zu denen, welche in Hauptsachen der christlichen Überzeugung zugetan, sich übrigens mit vielseitigem gelehrten Wissen anfüllten und durch ihr Bedürfnis, das Dogma philosophisch zu ergänzen, zu verarbeiten oder zu berichtigen, nicht selten in eine zweifelhafte Doppelstellung gefürt wurden. Verwandt sind ihm Aeneas von Gaza und Zacharias Scholastikus, obgleich vom kirchlichen Parteiwesen unabhängiger als er. Bei aller schriftstellerischen Berühmtheit hat daher Philoponus immer nur sehr bedingtes Lob geerntet. Niceph. Call. (h. e. XVIII, 45. 47) nennt ihn einen scharfen Aristoteliker und bewundernswert in der Beweisfürung, obgleich seine Ideen nicht immer lobenswert; strengeren Tadel äußern Simplicius und Photius, der ihn häufig

Digitized by Google

erwänt und den Ehrennamen *φιλόπονος* gern in *ματαιόπονος* umändern möchte. Diese Misbilligung galt hauptsächlich seiner anstößigen Erklärung der Trinität. Philoponus folgte nämlich im christologischen Streit der ägyptischen Partei, er war Monophysit und als Philosoph vorwiegend Aristoteliker, so auffallend es auch erscheinen mag, dass in demselben Manne eine mystische Richtung mit einer rein verständigen, trennenden Dialektik in Berürung trat. Seine dogmatische Hauptschrift *Διαιτητὴς ἢ περὶ ἑνώσεως*, obgleich verloren, ist uns doch durch mehrere Excerpte (Leontius, De sectis Act. 5. apud Galland. XII, p. 641; Joh. Damasc., De haeres. I, p. 101—107, ed. le Quien, Niceph. Call., XVIII, cp. 47—49, conf. Mansi, Concil. XI, p. 301), soweit bekannt, um ersehen zu lassen, wie er seine Begriffsbestimmungen auf das Dogma anwandte und von der christologischen auf die Trinitätsfrage hinübergefürt wurde. Natur und Hypostase, behauptet er, sind das nämliche; in Christus kann nur eine Natur vorhanden gewesen sein, weil sich sonst auch zwei Hypostasen ergeben müssten. Wird dagegen eingewendet, dass ja die heilige Trias anerkanntermaßen aus drei Hypostasen besteht, one deshalb drei verschiedene Naturen zu enthalten: so beruht das letztere auf einer Verkennung der Begriffe. In der Trinität sind drei besondere und eigentümliche Existenzen oder Hypostasen *(ἰδιοσύστατος τῆς ἑκάστης φύσεως ὕπαρξις)* unter eine Einheit gestellt. Wie nun überall das Einheitliche dadurch zu stande kommt, dass ein Gemeinsames mehrerer Individuen als Gattungsbegriff zusammengefasst wird: so kann auch die göttliche trinitarische Einheit nichts anderes sein als der *κοινὸς τοῦ εἶναι λόγος*. Will man diesen Natur nennen, so geschieht es im Sinne jener abstrakten und gattungsmäßigen Bestimmung des Allgemeinen aus dem Besonderen: soll dagegen die *φύσις* ein Fürsichseiendes ausdrücken, so muss dieselbe mit dem Sein des Besonderen oder des Individuellen *(μερικαὶ οὐσίαι, ἄτομα)*, also der Hypostasen zusammenfallen, woraus denn, da nur der letztere Fall auf die Person Christi Anwendung findet, zugleich folgt, dass in dieser die Einheit der Hypostase unmittelbar die der Natur in sich schließt. Demgemäß kann es also auch in der Trinität keine andere Einheit geben, als welche die Dreiheit der Hypostasen zur Voraussetzung hat und aus ihren gemeinschaftlichen Prädikaten vom Denken erschlossen wird; und wie die eine Menschennatur zalreiche Individuen verbindet: so besteht die eine Natur der Gottheit darin, dass sie die ihr eingeordneten Hypostasen begrifflich zusammenschließt. Wir bezeichnen hiermit kürzlich dasjenige, was dem Philoponus als Tritheismus von den Kritikern nicht one Grund zum Vorwurf gemacht wurde. Zwar wollte er durchaus nicht drei Götter lehren, sondern berief sich sogar auf änlich lautende Stellen bei früheren Dogmatikern; auch der Ausdruck drei Gottheiten, welcher der älteren dogmatischen Redeweise ebenfalls zuwiderläuft, lässt sich bei ihm nicht nachweisen. Allein es erhellt leicht, dass das Dogma auf dieses logische Resultat nicht angelegt war, noch mit ihm bestehen konnte. Im Ganzen waren doch die älteren Väter von der platonisch-realistischen Anschauungsweise ausgegangen, welche sie in den Stand setzte, die göttliche Wesenseinheit als etwas Reales und Objektives innerhalb der drei Personen zu denken, also die substantielle oder Naturbestimmung der Gottheit zu der hypostatischen im Gleichgewicht zu erhalten. Folglich war es eine Abweichung von dem Sinn der herrschenden Trinitätslehre, und dem Mysterium drohte die Auflösung, wenn es nach aristotelischer Logik nichts weiter darbot, als drei göttliche Individuen, deren Wesensgemeinschaft der menschliche Verstand *(ἐπίνοια)* wie bei jeder andern Gattung festzustellen hat, wodurch das Einheitliche der Gottheit zum Nachteil des monotheistischen Interesses von dem Mehrfachen überwogen und verdunkelt wurde. Ganz dieselbe Gefar hat im Beginne der Scholastik der Nominalismus in das Dogma eintreten lassen. Eigentümlich aber ist dem Philoponus, dass er sein Augenmerk auf beide Dogmen, das christologische und das der Dreieinigkeit, zugleich richtete, denn auf diese Weise konnte er die ungleiche Stellung, welche die Begriffe Natur und Person in denselben nach orthodoxer Darstellung einnehmen, kritisch zu seinem Vorteil benutzen. Mit Unrecht erscheint übrigens Philoponus nach dem Bericht des Leontius als eigentlicher Stifter der Tritheiten; er war

wol nur einer der Vorgänger, um den sich wie um den von Barhebräus (Assem., Bibl. or. II, p. 328) hervorgehobenen Johannes Askusnages unter der Regierung des Justinian und des Justinus noch andere Gleichgesinnte (Konon, Eugenius, Severus) sammelten (Galland. XII, p. 641; Niceph. Call., l. c. cp. 46). Außer dem *Διαιτητής*, einem dialogisch in zehn Büchern verfassten Werk, soll Philoponus über die Trinität noch mit Johannes Scholastikus verhandelt, auch für den Monophysiten Severus und gegen die vierte ökumenische Synode geschrieben haben (Phot., codd. 55, 75. Niceph., cp. 46).

Wir gehen zu den anderen noch vorhandenen Werken über, welche ihren Verfasser in seinem allgemeineren philosophischen und christlichen Charakter erkennen lassen. Das Hauptwerk De aeternitate mundi *(κατὰ Πρόκλον περὶ ἀϊδιότητος κόσμου)* in achtzehn Büchern (einzige Ausg. Venet. 1535. fol. Trincavellus) will den christlichen Schöpfungsglauben auf rationalem Wege und one biblische Beweismittel begründen und gegen das verfeinerte Heidentum des Proklus rechtfertigen. Aristoteles und Plato werden bestritten, aber jener steht der Warheit näher als dieser. Die Ideen sind nur ewig, wenn sie als schöpferische Gedanken Gottes gefasst werden, als solche sind sie der Vorsehung immanent und ihre Verwirklichung bringt keinen Zuwachs zu der göttlichen Vollkommenheit. Seiner *ἕξις* nach ist Gott immer Schöpfer gewesen, die *ἐνέργεια* fügt in ihm nichts anderes und neues hinzu. Die Welt ihrerseits kann nicht ewig sein, weil sonst die Ursache der Wirkung gliche und Gott ein anderes Ewige und ihm selbst Gleichstehende hervorgebracht hätte. Auch fordert der Satz des Aristoteles, nach welchem alles Werden eine Materie voraussetzt, keine unbedingte Anwendung, da es immaterielle und doch gewordene Wesenheiten gibt. Auch die Materie muss Gottes Werk sein, soll nicht die Einheit des Grundes aller Dinge aufgehoben werden. Die Ausfürung dieser Gedanken fürt zu mancherlei Exkursen und der Schriftsteller schaltet aus den Kommentatoren des Plato und Aristoteles zalreiche Citate ein, die den litterarhistorischen Wert seines Werks ansehnlich erhöhen. Wenn er hier das christliche Interesse im wesentlichen gewart hat: so gelingt ihm dies weniger in der Schrift *Περὶ ἀναστάσεως*, die wir zwar nur aus Notizen des Photius (cod. 21—23), des Nicephorus (l. c. cp. 47), und des Timotheus (De recept. haeret. in Cotel. monum. III. p. 414 sqq.) kennen. Denn in dieser hat er durch Trennung der sinnlichen von der übersinnlichen Schöpfung der Philosophie wider eine Konzession gemacht. Die vernünftige Seele wird anerkannt nicht als bloßes *εἶδος*, sondern als unvergängliche Substanz, aber völlig abgesondert von dem übrigen unvernünftigen Sein, in welchem Materie und Form überall notwendig zusammengehören. Vermöge dieser Untrennbarkeit der Form und Materie wird der natürliche Körper im Tode gänzlich aufgelöst und vernichtet; und soll er dereinst wider auferstehen: so ist es nur durch einen zweiten wirklichen Schöpfungsakt möglich, welche den Seelen neue Körper zuteilt. Ebenso verrät sich in anderen Punkten ein beständiges Ausbeugen nach philosophischen Denkbestimmungen, die doch in der Hauptsache wider der christlichen Lehre weichen müssen. — Die zweite noch übrige Schrift ist: Commentariorum in Mosaicam mundi creationem libri septem *(Περὶ κοσμοποιίας)*, dem Sergius, gleichviel welchem, gewidmet (ed. Corderius Viennae 1630, dann in Galland., Bibl. XII, p. 473). Dieses merkwürdige Produkt schließt sich an ältere Darstellungen des Sechstagewerks, besonders die des Basilius, an und verfolgt änliche apologetische Zwecke, zeichnet sich aber aus durch den ungemeinen Reichtum der vom Verfasser entwickelten Naturkenntnisse und philosophischen Ansichten, wie sie nur irgend in dem Kopfe eines damaligen Gelehrten angehäuft sein konnten. Erwägt man die Kunst und Künstlichkeit, mit welcher die Einzelnheiten der mosaischen Schöpfungsgeschichte vor den physikalischen und astronomischen Forschungen gerechtfertigt, mit ihnen vereinbart und bisweilen zu deren Quellen erhoben werden: so wird man an manche Versuche der Gegenwart, denen nicht immer derselbe Scharfsinn und die gleiche gelehrte Belesenheit zum Grunde liegt, unwillkürlich erinnert. — Beachtung verdient drittens die bei Gallandi, l. c. hinter dem vorigen abgedruckte Disputatio de paschate, d. h. die Ausfürung des Satzes, dass „Christus am

dreizehnten Monatstage, am Tage vor dem gesetzlichen Passah eine mystische Malzeit mit den Jüngern gehalten, nicht aber ein wirkliches Passahlamm damals genossen habe". Nauck hätte diese Abhandlung nicht one weiteres als „abgeschmackte Salbaderei" verwerfen und dem Philoponus absprechen sollen. Die Entscheidung über den Tag des Abendmales hängt mit der bekannten chronologischen Schwierigkeit der Leidensgeschichte zusammen, und die Annahme eines *δεῖπνον μυστικόν*, in welchem der Opfertod Christi vorgebildet sei, soll die judaistische Auffassung des Sachverhältnisses entkräften. Obige Abhandlung ist allerdings flüchtig und schlecht geschrieben, sie findet sich in der Handschrift des Corderius anonym und wird in der Biblioth. Coisl. ed. Montf. dem Johannes Damascenus beigelegt. Für den Philoponus als Verfasser spricht jedoch, dass am Schluss des Aufsatzes (bei Usteri, p. 121) auf dessen Werk über das Hexaemeron lib. II, cp. 22, deutlich hingewiesen wird. Auch haben sich zwar gerade die Monophysiten und Armenier bei ihrer Ablösung von der Kirche der judaistischen Meinung in diesem Punkte zugewendet, doch kann man sich leicht vorstellen, dass unter ihnen Streit darüber entstand und von einigen die andere Annahme, nach welcher keine eigentliche Passahfeier von Christus begangen sein soll, festgehalten und biblisch durchgefürt wurde. Photius erwänt cod. 115 ein anonymes Buch gegen die Quartodecimaner und die späteren mit ihnen übereinstimmenden Häretiker, nach des Fabricius Vermutung (Bibl. Gr. X, p. 644 ed. Harl.) soll er das unsrige damit gemeint haben. Von Usteri ist das Büchlein zum Beweis der Echtheit des vierten Evangeliums benutzt und seiner Commentatio critica, in qua evg. Joh. genuinum esse — ostenditur, Turici 1823, nebst anderen Urkunden griechisch beigedruckt worden.

Ganz kurz nennen wir: *Περὶ τῆς τοῦ ἀστρολάβου χρήσεως* (ed. Hase Bonn 1839), *Περὶ ἀγαλμάτων* gegen Jamblichus (Phot. cod. 215), die erhaltenen grammatischen Schriften: *Συναγωγὴ τῶν πρὸς διάφορον σημασίαν διαφόρως τονουμένων λέξεων*, *Περὶ διαλέκτων*, *Ἰονικὰ παραγγέλματα*, jedes einzeln edirt, endlich die zu Venedig herausgegebenen (1509. 1534. 1535 ꝛc.) Kommentare zum Aristoteles. Eine Gesamtausgabe der Werke ist nicht vorhanden und würde eine bedeutende, in mancher Hinsicht fruchtbare kritische Arbeit nötig machen. Vgl. Fabricius, l. c. X. p. 639; Harl. Brucker, Hist. philos. III. p. 529 (Lips. 1743); Ritter, Geschichte der Philos. VI, 500; Walch, Historie der Ketzereien VIII, S. 698; J. G. Scharfenberg, De Johanne Philopono, Lips. 1768; Trechsel, in Stud. u. Krit. 1835, S. 95 ff., woselbst auch griechische Belegstellen, dazu die allgemeinen Werke von Baur und Meier, endlich den Artikel von A. Nauck in Ersch und Grubers allgem. Encyklopädie. Auch für das Studium der griechischen Grammatiker ist Philoponus neuerlich berücksichtigt worden; s. G. Hörschelmann, De Dionysii Thracis interpretibus veteribus, Part. I, Lips. 1874. **Gaß.**

Johannes, Presbyter. Um die Mitte des 12. Jarhunderts verbreitete sich das Gerücht in Europa, in dem fernen Asien herrsche ein mächtiger christlicher König, der Presbyter Johannes, welcher in einer blutigen Schlacht die Muhammedaner besiegt habe und nun zum Schutze der Kreuzfarer heranziehe. Bischof Otto von Freisingen, und ihm nach Albericus zum Jar 1145, erzält von einem Bischof von Gabala, der dem Papste Eugen III. von diesem jenseits Persien und Armenien herrschenden König Johannes, einem nestorianischen Christen, der zugleich Priester sei, berichtet habe (lib. VII, c. 33: vidimus etiam ibi tunc praetaxatum de Syria Gabulensem episcopum. Narrabat, quod ante non multos annos Joannes quidam, qui ultra Persidem et Armeniam in extremo oriente habitans, rex et sacerdos cum gente sua Christianus est, sed Nestorianus, Persarum et Medorum reges fratres, Samiardos dictos, bello petierit. Presbyter Joannes, sic enim eum nominare solent, cruentissima caede victor extitit.). Zum Jare 1165 berichtet dann Albericus in seiner Chronik: „Um diese Zeit sandte der Presbyter Johannes, der Inder König, seine viel Wunderbares enthaltenden Briefe an verschiedene christliche Herrscher, insbesondere an Manuel von Konstantinopel und Friedrich, den römischen Kaiser. Dieser in Chroniken und Gedichten viel besprochene und besungene Brief, wie ihn Oppert (Der Presbyter Johannes

in Sage und Geschichte, Berlin, Verlag von Springer, 1864; zweite verbesserte Auflage 1870, S. 26—50) vollständig mitteilt, ist geschichtlich wertlos; seine Hauptquelle ist nach Oppert die Alexandersage, nicht das Sindbadbuch, wie die erste Auflage der trefflichen Oppertschen Monographie annahm.

Papst Alexander III. hatte durch allgemein verbreitete Gerüchte viel von einem asiatischen christlichen König gehört, bis er von seinem aus Asien zurückgekehrten Leibarzt Philippus näheren Aufschluss erhielt und auf dessen Anraten ihn selbst als Gesandten zurückschickte. Der Brief datirt auf dem Rialto in Venedig den 27. September (1177) und adressirt sich in dem von Oppert befolgten Text nicht an den Presbyter Johannes, sondern Indorum regi, sacerdotum sanctissimo. Von dem Gesandten Philipp ist keine Kunde zurückgekommen, und längere Zeit schweigt alles über den Presbyter-König.

Eine neue Epoche, die zweite in den Sagen und Nachrichten über den Presbyter Johannes, beginnt mit den ostasiatischen Missionen der Franziskaner und Dominikaner seit 1245. Die ungeheure Gefar, welche der europäischen Christenheit von den Mongolen drohte und durch den Heldentod Herzogs Heinrichs von Liegnitz und seiner Schar eben nur aufgehalten schien, mante, den Barbaren den christlichen Glauben zu predigen. Papst Innocenz IV. entsandte daher 1245, und zwar noch vor dem Zusammentreten des Konzils in Lyon, eine ganze Anzal von Bettelmönchen, unter ihnen Johannes von Plano Carpino, und trug ihnen neben der Bekehrung der heidnischen Mongolen besonders die Aufsuchung des Reiches des Presbyters Johannes auf. Der ersten Aussendung folgten im Laufe der Jare widerholte Nachsendungen. Die Berichte der Mehrzal dieser Reisenden stimmen dann darin überein, dass ein Presbyter Johannes nicht mehr existire, sondern im Kampfe gegen Dschingiskhan geblieben sei. Die Grundstelle bietet der Bericht des Franziskaners Wilhelmus Rubruquis: „Zu der Zeit, als die Franken Antiochia eroberten, existirte in jenen nördlichen Gegenden ein Fürst, Coirchan genannt. Coir ist Eigenname, Chan Titel und bezeichnet einen Warsager, denn alle Warsager nennen sie Chan. (Die Missionen des Mittelalters haben beinahe durchgängig Kam Priester mit Khan Fürst verwechselt und beides mit m geschrieben.) Dieser Coirchan war Caracatai, Cara bedeutet schwarz, und Catai ist der Name eines Volkes. Jene Catai hausten innerhalb gewisser Berge und in einer Ebene inmitten der Berge lebte einst ein angesehener nestorianischer Hirt, der über ein nestorianisches, Nayman genanntes Volk herrschte. Als Coirchan gestorben, erhob sich dieser Nestorianer zum König, und die Nestorianer nannten ihn König Johannes und erzälten von ihm zehnmal mehr, als die Warheit zulässt. So entstand jenes große Gerede über den König Johannes, ich durchzog seine Weideplätze, doch wusste niemand etwas von ihm, einige Nestorianer ausgenommen. Dieser Johannes hatte einen Bruder, einen mächtigen Hirten Namens Unc, welcher drei Wochen von seinem Bruder entfernt wonte. Er gebot über einen Flecken Caracarum, unter seinen Befehlen stand das Volk Crit und Merkit, die nestorianische Christen waren. Ihr Fürst hatte indessen den christlichen Glauben abgelegt, war Götzendiener geworden. Der König Johannes war one Erben gestorben; da ward sein Bruder Unc reich und ließ sich Chan nennen. Da sammelte Chingis ein Heer, stürzte sich auf Unc und besiegte ihn." Dieser Bericht zeigt deutlich, wie die Sage vom Presbyter Johannes von Korkhan, dem Fürsten der Karakhitanen, durch das Medium des Naymanfürsten auf Unkkhan den von Dschingiskhan besiegten Keraitenhäuptling überging.

Von weiteren Berichten sei nur auf den des hervorragenden Erzbischofs von Peking Johannes von Monte Corvino vom 8. Januar 1305 hingewiesen, welcher von einem König Georgios aus der Sekte der nestorianischen Christen erzält, der dem edlen Geschlechte des berühmten, unter dem Namen Presbyter Johannes von Indien bekannten Königs entstammend im Lande Tenduch, zwanzig Tagereisen entfernt, herrschte, zum Katholizismus übergetreten war und nach Empfang der niederen Weihen im königlichen Gewande beim Gottesdienste ministrirt hatte. Er war 1299 gestorben mit Hinterlassung eines ganz jungen Sones, seine ketze-

rischen Brüder hatten alle mit Gewalt zum Schisma zurückgefürt. Der gleichzeitige Marco Polo nennt diesen König Georg den sechsten Herrscher seit dem Priester Johann, „und er ist noch der Priester Johann“. Mit dem Sturz der mongolischen Dynastie in China 1368 endeten diese Missionen. Das Vordringen der osmanischen Türken und schließlich die Eroberung Persiens durch Tamerlan brachen die Verbindung wie mit Indien, so mit China ab.

Inzwischen hatte gerade der letzte dieser beiden Reisenden, dem doch genauere Kenntnis von dem Geschlecht und Gebiet des asiatischen Presbyterkönigs Johannes nicht abgeht, durch seinen weiten Gebrauch des Namens Indiens und seine Nachrichten von dem mächtigen Reich eines christlichen Kaisers im zweiten oder mittleren Indien, welches Abascia genannt wird, die dritte oder afrikanische Epoche in den Sagen über den Presbyter Johannes eingeleitet. Erleichtert wurde dieser Sprung von Ostasien nach Abessinien durch die Namensänlichkeit zwischen den Abkhasen im Kaukasus, welche auch Abasi und Abassini genannt wurden, und den Abessiniern. Der katholische Bischof Jordanus von Quilon in Südindien nennt den König von Äthiopien schlechtweg Johannes. Um 1400 erschienen Gesandte dieses Fürsten in Europa, und als die Portugiesen den Seeweg nach Ostindien suchten, wurden sie nicht wenig durch die Gerüchte von dem Reich des Priesterkönigs zu ihren künen Seefarten ermutigt und hielten dann auch, als sie in Malabar zuerst die Thomaschristen auffanden, anfänglich Malabar für ein christliches Reich.

Interessant ist nun, zu überblicken, wie in der gelehrten Welt die Anschauungen über den historischen Kern der sich widersprechenden, unsichern und halbwaren Nachrichten gewechselt haben. Wie fest bis ins 17. Jarhundert, selbst bei den größten Gelehrten, der Irrtum, der Presbyter-König sei identisch mit dem abessinischen König, gewurzelt war, beweist Joseph Scaligers Annahme, dass die Macht der Äthiopier sich einst bis China ausgedehnt habe und erst durch die Mongolen gebrochen sei. Endlich deckten im 17. Jarh. die Portugiesen Balthasar Tellezius und Alphonsus Mendesius, römischer Patriarch in Äthiopien, diesen Irrtum auf. Sorgfältigeres Studium der mittelalterlichen Reisebeschreibungen und der orientalischen Litteratur bestimmte die Gelehrten, nach Rubruquis und andern den Keraitenfürsten Unkkhan für den Presbyter zu erklären, einige wollten im tibetanischen Dalai Lama einen apostasirten Nachkommen des Presbyters erblicken. Die abenteuerlichsten Kombinationen wurden an die italienische Benennung Preste Giani geknüpft. J. J. Schmidt (Forschungen im Gebiete der älteren Bildungsgeschichte der Mongolen und Tübeten, Petersburg 1824) verwies auf die Sekte der Zabier und ihre Verehrung Johannis des Täufers, dessen Name auf den sagenhaften Christenfürer übertragen sei. Hammer Purgstall (Geschichte der Ilchane, Darmstadt 1842) konnte endlich von dem Titel der Keraitenfürsten schreiben, dass „Owang Chan, durch die Missionarien des Mittelalters als Priester Johannes, keine mindere Berühmtheit erhalten habe, als in früherer und mythologischer Zeit der Fisch Oannes als Gesetzgeber an der Küste des roten Meeres“. Solchen Spott hat wenigstens eine so gediegene Studie, wie die Ritters in seiner Erdkunde von Asien I, S. 283 ff., der nach Assemannis Vorgang mehrere Unkkhane als Träger des Titels Presbyter Johannes annahm, nicht verdient.

Präzisiren wir schließlich den gegenwärtigen Stand der Frage. M. d'Avezac hat dem 1839 herausgegebenen Recueil de Voyages et de Memoires publié par la Société de Géographie IV, eine gediegene Abhandlung Notice sur les anciens voyages de Tartarie en général et sur celui de Jean du Plan de Carpin en particulier einverleibt S. 399—601, und gibt darin S. 547—564 Eclaircissements historiques sur le Prêtre-Jean. Er erkennt im Coirchan des W. Rubruquis den Gründer des Reiches Qara-Khithay (Karakhitanen), den Ghaurkhan, der zwar nach orientalischen Quellen mit seinen Untertanen Buddhist gewesen sei, aber warscheinlich auch Nestorianer zu Untertanen gehabt habe. Er berichtet kurz die Geschichte dieses von den Chinesen Yeliutasche genannten Fürsten, dem von 1136—1155 sein Son Yeliuylici und 1155 sein Enkel Tschiluku gefolgt sei,

welcher letztere 1208 den Naymanfürsten Kuschluk aufnahm und zum Schwiegerson erhob, aber von dem undankbaren Schwiegerson verdrängt wurde, der widerum 1218 von Dschingiskhan geschlagen, ja getötet wurde. Rubruquis habe den Titel Ghaurkhan als Eigenname genommen, habe die drei ersten Fürsten in eine Persönlichkeit zusammengezogen und endlich die Konfusion mit Unkkhan veranlasst, der schon 15 Jare früher als Kuschluk von Dschingiskhan getötet sei.

Oppert versichert nun in seiner citirten Monographie, dass er unabhängig von M. d'Avezac auf diese Kombination gekommen und erst nach gewonnenem Resultat auf die Abhandlung des französischen Gelehrten gestoßen sei; jedenfalls gebürt ihm das Verdienst, die Kombination so ausgefürt und begründet zu haben, dass man endlich aus den Hypothesen zu wissenschaftlich haltbaren Resultaten gekommen zu sein erkennt. Er weist nach, wie aus dem Titel Korkhan nach lautlichen Gesetzen Jorkhan geworden sei, welches sich dann durch das hebräische Jochanan und syrische Juchanan in Johann verwandelt habe. In der Vorrede zur zweiten Ausgabe kann Oppert mit Genugtuung bemerken, dass die Identifizirung von den meisten Gelehrten anerkannt, von keinem widerlegt sei, und die Autorität des bedeutenden Kenners der ostasiatischen Sprachen, des Berliner Akademikers Prof. Schott anfüren: „Wem die Verwechselung von Kurchan mit Juchan bedenklich sein sollte, dem sei gesagt, dass der Laut r im Munde der Türken nicht scharf vibrirt ist, also am Ende der Silben leicht überhört wird. Mit dem Priestertum des Korkhan weiß Oppert allerdings noch wenig anzufangen; er weist auf die geschichtlich gewisse Ausdehnung der nestorianischen Missionen in Ostasien hin und auf die nestorianische Unsitte, dass wenn einmal ein Bischof in solche Missionsgebiete kam, er fast allen männlichen Glaubensgenossen priesterliche Weihen erteilte. Sollte nicht die oben konstatirte Verwechselung des Wortes Kam (Priester) mit Khan (Fürst) den Haupterklärungsgrund bieten? Geschichtlich konstatirt ist nur, dass die an Kuschluk verheiratete Tochter des letzten eigentlichen Korkhan eine Christin war und ihre Glaubensgenossen unterstützte und begünstigte, ferner dass später weiter östlich in Tenduch zur Herrschaft gekommene Sprossen dieses Königsgeschlechtes selbst Christen waren und über Christen herrschten, wie Johannes Corvinus und Marco Polo als Zeitgenossen und Augenzeugen berichten*).

Lic. Dr. **W. Germann.**

Johannes von Salisbury (Saresberiensis, Salisb., Severianus, auch Parvus genannt — ob letzteres Beiname oder Familienname, ob Übersetzung von Petit oder Little, ist ungewiss), einer der ausgezeichnetsten Kirchenmänner, Gelehrten und Schriftsteller des 12. Jarhunderts im Zeitalter der Päpste Hadrian IV. und Alexander III. — Zu Salisbury (Sarum) in Südengland zwischen 1110 und 1120 von sächsischen Eltern geboren, kam er c. 1136 „admodum juvenis“ nach Frankreich, benützte hier, besonders in Paris und Chartres, den Unterricht der berühmtesten Lehrer seiner Zeit, eines Abälard, Alberich von Rheims, Robert von Melun, Wilhelm von Conches, Richard l'évêque, in der Theologie des Gilbert von Porree, Robert Pulleyn und anderer, und machte sich lernend und lehrend mit den Bildungsschätzen seiner Zeit, besonders aber auch mit der alten Literatur und Philosophie, in einem Grad wie wenige seiner Zeitgenossen vertraut (vgl. hierüber bes. Schaarschmidt, Joh. S. in seinem Verhältniß zur klassischen Litt., im Rheinischen Museum 1859 und in s. Monogr. S. 81 ff.). Nachdem er hierauf noch einige Jare in dem Cisterzienserkloster Moutier-la-Celle bei dem ihm befreundeten Abt Peter verbracht hatte, kehrte er c. 1148 mit Empfehlungen des letzteren und seines Ordensgenossen Bernhards von Clairvaux in

---

*) Vergleiche dazu die Arbeiten und Forschungen von Dr. Zarnke, niedergelegt in einer Reihe von akademischen Programmen, die in Leipzig erschienen in den Jaren 1873, 1874, 1875. Dazu Abhandlungen in der 2. Abteilung des VIII. Bandes der Abhandlungen der philosophisch-historischen Klasse der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, wobei wir verweisen auf Herzog, Abriss der gesammten Kirchengeschichte, II. Theil, S. 295—301.

Die Redaktion.

sein Geburtsland zurück. Hier fand der geistig gewandte, durch seltene wissenschaftliche Bildung ausgezeichnete, aber in dürftigen Verhältnissen lebende Mann bei Erzbischof Theobald von Canterbury freundliche Aufnahme und eine Anstellung als Kaplan und erzbischöflicher Sekretär — eine Stellung, in der er dem Erzbischof wie dem König Heinrich II. (1154 ff.) wichtige Dienste leistete. Die Sorge für die kirchlichen Angelegenheiten von ganz England lag auf ihm (solicitudo totius Britanniae quoad causas ecclesiasticas); er hatte eine ausgebreitete amtliche wie private Korrespondenz zu füren (über den für die ganze Zeitgeschichte wichtigen Briefwechsel s. unten) und in Geschäften des Erzbischofs und des Königs viele Reisen in England wie nach dem Festland, insbesondere nach Frankreich und Italien, zu machen. Zehnmal hat er nach seiner eigenen Angabe (vom Jar 1160 Metalog. III, prolog.) den Kamm der Alpen überstiegen, öfters die römische Kurie besucht, schon unter Papst Eugen III. 1152, besonders aber unter Hadrian IV. (1154—59), dem er als Landsmann und persönlicher Freund nahe stand wie kein anderer (Metal. IV, 42). Drei Monate lang hatte er einmal (zwischen Nov. 1155 und Juli 1156) bei Hadrian in Benevent geweilt, von ihm eine wichtige Urkunde für König Heinrich II., betr. die Schenkung der Insel Irland an die englische Krone erlangt, aber auch sehr freimütig über die Gebrechen der römischen Kirche, Kurie und des Papsttums vor ihm sich ausgesprochen (Policrat. VI, 24). Aufs tiefste beklagt er dann aber auch Hadrians Tod (1. Sept. 1159) und die durch die Doppelwal des Jares 1159 eingetretene scissura ecclesiae. Johannes Stellung war um so schwieriger, da bei der gleichzeitigen schweren Erkrankung seines Erzbischofs die ganze Last der Geschäfte und die ganze Verantwortlichkeit auf ihm lag. Es gelang ihm zwar, nicht one schwere Kämpfe, die Anerkennung des Papstes Alexander III. gegenüber dem kaiserlichen Gegenpapst Viktor IV. in England durchzusetzen; desto mehr aber kam er selbst jetzt bei Heinrich II. und der royalistischen Partei in Misskredit, indem er troz der Verdienste, die er sich früher um den König erworben, diesem als das Haupt ultramontaner und hierarchischer, auf Schwächung der königlichen Majestät abzielender Bestrebungen denunzirt wurde (s. bes. ep. ad Petr. Cellensem Abbatem v. J. 1159. Ep. 115. Solus in regno regiam dicor minuere majestatem; quod in electionibus celebrandis, in causis eccl. examinandis vel umbram libertatis sibi audet Anglorum ecclesia vindicare, mihi imputatur etc.). Ernstlich dachte er daran, England noch vor 1. Jan. 1160 zu verlassen und nach Frankreich und Rom zu gehen, zumal da er durch des Königs Ungnade nicht bloß seiner Ämter und Einkünfte verlustig ging, sondern sogar für seine persönliche Sicherheit besorgt sein muste. Durch des Papstes, Erzbischofs und Kanzlers Becket Fürsprache, wurde jedoch der König wider umgestimmt, und Johann konnte für jezt in England bleiben. Ihren Höhepunkt erreichte seine kirchliche Wirksamkeit, als nach dem Tode seines bisherigen Gönners des Erzbischofs Theobald (April 1161) im folgenden Jar (Pfingsten 1162) Johannes vertrauter Freund, der Kanzler Thomas Becket, den erzbischöflichen Stul von Canterbury bestieg und mit überraschender Schnelligkeit aus einem gefügigen Hofmann und Verteidiger der königlichen Rechte in einen zähen Vorkämpfer der „Kirchenfreiheit“ und Märtyrer des hierarchischen Systems sich verwandelte. Ihm hatte kurz vorher Johannes seinen Policraticus dedicirt, nicht bloß um sich ihm persönlich zu empfehlen, sondern vor allem, um die Prinzipien kirchlicher Politik ihm ans Herz zu legen und ihn von den nugae curialium für eine ernste Lebensanschauung zu gewinnen. In der ganzen verhängnisvollen Zeit des Kampfes zwischen dem Primas der englischen Kirche und dem Königtum, zwischen den neuen hierarchischen Ansprüchen und den antiquae regni consuetudines war Johannes der eifrigste Verteidiger der „libertas ecclesiae“, der bedeutendste „Thomist“, des Erzbischofs treuester Freund und Berater, seine rechte Hand und sein Auge (manus et oculus archiepiscopi Petri Bles. ep. 22). Er überbringt ihm vom Papst Alexander III. die Bestätigung seiner Wal und das erzbischöfliche Pallium (1162), ist ihm bald persönlich nahe, bald erteilt er ihm brieflichen Rat, tröstet und mant ihn aufs kräftigste und freimütigste, geht ihm voran ins Exil nach Frankreich

(1163), sucht hier für den Erzbischof zu wirken und ihm für den Fall seiner Flucht ein Asyl und Freunde zu gewinnen, rät ihm zur Flucht und verteidigt seine Flucht, mant ihn aber auch wider zur Mäßigung und Geduld mit demselben Freimut, womit er auch dem Papst Alexander widerholt entgegentritt und ihn an die Pflichten wie an die Grenzen der päpstlichen Macht nachdrücklich erinnert (s. bes. ep. 198, 219). Nachdem endlich der Frieden zwischen König Heinrich und Thomas scheinbar hergestellt war, eilt Johannes ihm voraus nach England zurück, findet hier freilich die Verhältnisse sehr unerquicklich (ep. 240), entwirft eine drastische Schilderung von der Ankunft des Erzbischofs, von seinem unfreundlichen Empfang durch die Königischen und den weiteren Vorgängen, die zu der Katastrophe am 29. Dez. 1170, zu der Ermordung des Erzbischofs in seiner Kathedrale füren. Bei der Mordscene selbst war J. nicht anwesend (s. Reuter II, 563; gegenteilige Berichte bei Schaarschmidt, S. 56; Robertson 281). Eine zeitlang lebte J. hierauf verborgen in England, bis die Gefaren vorüber waren, von denen auch die Anhänger des ermordeten Kirchenfürsten sich bedroht glaubten. Bald aber kehrte er nach Canterbury zurück, trat in die Dienste des Nachfolgers Beckets, des Erzbischofs Richard von Dover, für dessen Bestätigung er sich beim Papst verwendet (ep. 311); besonders aber liegt ihm die Kanonisation seines Freundes Thomas am Herzen, dessen angebliche Wunder er beglaubigte, dessen Leben er beschrieb und dessen Leidensgeschichte er mit der Passion Christi zusammenzustellen sich nicht scheute (ep. 304 ad Joannem Pictav. ep.). Im Jare 1176 aber erlebte der damals schon hochbetagte Mann die Ehre, durch einstimmige Wal des Kapitels unter Zustimmung des Königs Ludwig von Frankreich auf den Bischofsstul von Chartres berufen zu werden. Diese Würde bekleidete er noch 4 Jare lang, nicht one mancherlei Kämpfe und Anfechtungen, aber vom Vertrauen des Papstes mit verschiedenen Aufträgen beehrt, für woltätige Einrichtungen in seiner Diözese ebenso besorgt, wie an den allgemeinen Angelegenheiten der Kirche, z. B. am Laterankonzil des Jares 1179 mit regem Interesse und in freimütigem Geist sich beteiligend. Die Rede, die er dort (nach dem Bericht des Petrus Cantor, Verbum abbreviatum 207) gehalten haben soll, worin er warnt vor dem Übermaß alter und neuer Kirchengesetze und dagegen zum Gehorsam gegen das Evangelium mant (absit nova condi et plurima veterum innovari! laborandum esset, ut evangelium observaretur!) bildet den würdigsten Abschluss seines kirchlichen Wirkens. Er starb nach der Angabe eines alten Nekrologium Carnotense den 25. Oktober 1180 (nach andern 1181 oder 1182) zu Chartres „vir magnae religionis totiusque scientiae radiis illustratus, verbo vita moribus pastor omnibus amabilis“. — Neben dieser, die letzten drei Dezennien seines Lebens erfüllenden vielseitigen und einflussreichen kirchlichen und kirchenpolitischen Wirksamkeit entfaltete Johannes eine ebenso bedeutende, für unsere Kenntnis mittelalterlichen Geistes und Lebens noch wichtigere schriftstellerische Tätigkeit. 1) Unstreitig den wichtigsten Teil seines litterarischen Nachlasses bilden seine zalreichen, leider bis jetzt immer noch sehr mangelhaft edirten Briefe an Päpste (Hadrian IV. und Alexander III.), an Fürsten (Heinrich II. von England), Bischöfe, Äbte und andere Personen, von ihm selbst gesammelt und in 4 Bücher eingeteilt. Wir besitzen nur zwei Teile in schlechtem Text und mangelhafter Ordnung, im ganzen 329 Nummern umfassend, nach der Ausgabe von Giles und Migne; die erste Ausgabe von Masson, Paris 1611, und in der Bibl. Patr. Lugd. gab nur 302 Briefe; dazu 7 bei Duchesne, 93 in den ep. S. Thomae Cant.; weitere Angaben in der Hist. lit. de France l. c. und bei Schaarschmidt S. 249 ff.; eine neue Ausgabe, von St. Baluze vorbereitet, ist handschriftlich in Paris. — 2) Von seinen selbständigen litterarischen Werken ist der Zeit nach das früheste der c. 1155 ff. verfasste Entheticus (oder Nutheticus) sive de dogmate philosophorum, ein aus etwa 926 Distichen bestehendes Lehrgedicht, enthaltend eine Darstellung der Grundgedanken alter und christlicher Philosophie nebst satirischer Beleuchtung gewisser Zeitverhältnisse, gewissermaßen ein erster Entwurf derselben Gedanken, die Johannes in seinen späteren Werken vollständiger ausgefürt hat; zum erstenmal herausgegeben auf Grund zweier Hand-

schriften (Londin. und Cantabrig.) von Chr. Petersen, Hamburg 1843; abgedruckt bei Giles und Migne; Analyse bei Schaarschmidt S. 194 ff. — 3) Weit das bedeutendste wie umfassendste seiner Werke aber ist der Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII, verfasst c. 1159 und dem damaligen Kanzler des Königs, Thomas Becket, dedicirt, — ein System kirchlich-politischer Ethik, oder eine philosophisch-theologische, aus antikklassischen, alttestamentlichen und christlichen Elementen erbaute Stats- und Sittenlehre für Hofleute, Stats- und Kirchenmänner, deren Pflichten und Tugenden, Fehler und Verkehrtheiten mit reicher Lebenserfarung und freimütigem Urteil, mit umfassender Kenntnis der Geschichte und der klassischen Litteratur, in eleganter und geistreicher Darstellung geschildert werden — zu dem Zweck, um a nugis curialium ad bona transire seria, et ad id, quod decet et prodest, instituere vitam, um im Gegensatz gegen die Richtigkeiten des weltlichen und höfischen Lebens Anleitung zu geben zur waren Tugend und Glückseligkeit, zur richtigen Welterkenntnis und Weltbeherrschung (dies der Sinn des Titels, der nicht, wie bei Giles und Migne, Poly., sondern Policraticus zu schreiben ist). Gedruckt ist der P. zuerst s. a. Brüssel 1476, dann Paris 1513, Lyon 1513, Leyden 1595 und öfter; Abdrücke in der Bibl. Patr. Colon. Lugd., bei Giles und Migne. — 4) Eine Ergänzung und Fortsetzung dieses Werkes bildet der, wol kurz nach dem P. geschriebene und gleichfalls dem Kanzler Thomas dedicirte Metalogicus oder Metalogicon libri IV (gedruckt zuerst Paris 1610, dann Leyden und Amsterdam 1639 und 1664), — eine Darstellung der waren und falschen Wissenschaft, worin er die Verächter der Wissenschaft und insbesondere der Logik ebenso geißelt wie einen falschen und gehaltlosen, mit leeren Phrasen und unnützen Grübeleien sich abmühenden scholastischen Formalismus, der über der Wissenschaft die Warheit zu verlieren in Gefar ist. Solchen Verirrungen der zeitgenössischen Philosophie gegenüber verweist J. auf die gesunden Anschauungen der Alten, auf Plato und die Akademiker, vor allem aber auf Aristoteles, den philosophus schlechthin, qui alios fere omnes et fere in omnibus philosophos superabat, und dessen Organon Joh. zuerst unter den Abendländern vollständig kennt und gebraucht. Da er aber überhaupt der Schranken des menschlichen Willens sich bewusst ist, da er weiß, dass tam sensus quam ratio humana frequenter errat, so ist ihm das primum fundamentum ad intelligentiam veritatis die fides, d. h. die fromme Betrachtung der göttlichen Werke in der creatio, conservatio, reparatio hominis, und vor allem die Erkenntnis und Befolgung des göttlichen Willens; denn nicht die Dialektik, sondern die Ethik ist die Krone aller Wissenschaft: wer darnach ringt, das durch die Sünde entstellte Gottesbild in sich herzustellen, wer seine Lüste bekämpft, wer die Tugend pflegt und seine Pflichten erfüllt, rectissime philosophatur.

Weitere Schriften von ihm sind die schon erwänte Vita et passio S. Thomae, die bald nach 1170 verfasste Lebensgeschichte seines Freundes Becket, sowie eine Vita Anselmi (im Anschluss an Eadmer, geschrieben 1163, um die Kanonisation Anselms zu betreiben); ferner werden ihm zugeschrieben ein poenitentiale, eine Abhandlung de malo exitu tyrannorum, ein Fragment de septem septenis, ein Kommentar zum Kolosserbrief und zu Dionys. Ar. und anderes, was teils verloren, teils ihm unterschoben ist. — Erst neuerdings ist ihm beigelegt worden eine 1162—63 geschriebene Historia pontificalis, eine Geschichte Papst Eugens III., ed. W. Arndt in Mon. Germ. SS. XX, 515 sq., vgl. Giesebrecht, Kaisergesch. IV, 409; Wattenbach II, 236. — Eine Gesamtausgabe seiner Werke (die freilich viel zu wünschen läßt) besitzen wir von Giles, Oxford 1848, 5 Bände; einen Abdruck davon gibt Migne, Patrol. lat. t. 99, Paris 1855; eine kritische Ausgabe der Briefe wird für die Mon. Germ. vorbereitet. — Eine Darstellung seiner Lehren im einzelnen, eine Charakteristik seiner Weltanschauung und Wissenschaft im ganzen s. bei Reuter, Ritter und besonders bei Schaarschmidt S. 291 bis 351. Freilich ist gerade die Hauptsache, seine „Ethopolitik“, seine aus antiken und biblisch-alttestamentlichen Elementen wunderbar gemischte theokratisch-hierarchische Gesellschaftswissenschaft, — seine Ansichten über das Verhältnis von Stat und Kirche, über die Stellung der Obrigkeit, das Recht des Ty-

tannenmords und der Revolution, vom Verhältnis der verschiedenen Stände zu dem sittlichen Organismus des Statslebens etc., — Lehren, worin er der Vorläufer eines Innocenz und Bonifacius, wie der Jesuiten geworden ist, — es ist überhaupt die ganze kulturgeschichtliche Bedeutung des Mannes und seiner Werke bis jetzt von niemand erschöpfend dargestellt worden.

Litteratur: Außer den bekannten Werken zur Kirchengeschichte (z. B. Gieseler II, 2, 405 ff.; Neander X, 225 ff.); zur kirchlichen Litteraturgeschichte (z. B. Cave II, 243; Ceillier XXIII, 279; Oudin II, 1303 ff.; Fabricius, Bibl. lat. IV, 370; Du Pin IX, 167); zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie (z. B. Ritter VII, 605 ff.; Ueberweg II, 109; Prantl, Gesch. der Logik II, 232 ff.; Hauréau, Philosophie Scolast. I, 353 und Nouv. Biogr. generale t. 26), siehe besonders Gallia christ. T. VIII, 1146 sq.; Histoire lit. de la France XIV, p. 89 sq.; Giles und Petersen in ihren Ausgaben (s. o.); Wright, Biogr. Brit. lit. II, 230; H. Reuter, Joh. von Salisbury, Berlin 1842 und in seinem Alexander III. (s. das Register); Ders., Geschichte der Aufklärung, Bd. I und II; Schaarschmidt, Joh. Salisb. nach Leben und Studien etc., Leipzig 1862, wo auch noch weitere Litteraturangaben. Außerdem vgl. die Artikel Becket RE. II, 199 ff. und Alexander III. Bd. I, S. 266 ff. **Wagenmann.**

Johannes Scholastikus, auch Klimakus genannt, zeichnete sich in der zweiten Hälfte des sechsten Jarhunderts als Mönch und eifriger Beförderer des Klosterlebens aus; er wurde Abt eines Klosters am Sinai, wo er um 606 fast hundertjärig gestorben sein soll. Den Namen Klimakus erhielt er von seiner Schrift *Κλίμαξ τοῦ παραδείσου*, Scala paradisi, welche in der Entwickelung der asketischen Mystik in der griechischen Kirche eine Stelle einnimmt. Diese Richtung, wol zu unterscheiden von der mehr liturgischen und spekulativen des Pseudodionysius, hat sich one Zweifel aus dem Geiste des griechischen Mönchtums, wie er schon in den älteren Mönchsregeln ausgesprochen ist, entwickelt, und sie bildet ein Gegenstück zu den Theorien, welche die lateinische Scholastik über die Wege und Formen des mühevollen Emporkommens der Seele zu Gott weit später, aber auch in schärferer psychologischer Ausbildung hervorbrachte. Es ist eine skizzenhafte Beschreibung derjenigen Seelenzustände und psychischen Übergänge, welche den Menschen stufenmäßig läutern und dem höchsten Ziele des göttlichen Lebens zufüren sollen, und zwar mit Beifügung gewisser asketischer Hilfsmittel. Daher beginnt der Prozess mit der Lossagung von der Welt und mit der Bekämpfung der Leidenschaften. Von aller zerstreuenden Lust und sinnlichen Lebensfreude wendet sich der Geist zur Buße und Traurigkeit und verweilt im Gedanken des Todes. Die heilsame Trübsal erweicht das Herz durch die Macht der Tränen, befreit es von der selbstsüchtigen Befangenheit und nimmt die Schlacken und Härten hinweg, welche Hass, Empfindlichkeit, Scham und das Andenken erlittener Beleidigungen zurücklassen. Auf diesem Wege gelangt der Bußfertige in den Zustand des Schweigens, wo er nur Worte findet zum Gebet, zum Gesang und zur Liebeserweisung. Geist und Gemüt werden von gröberen Stoffen befreit und gleichsam verdünnt, um die Berürung mit dem zarten göttlichen Lebensäter zu ertragen. Die selige Niedrigkeit, die ware *ταπείνωσις* fürt auf den Pfad der Nachfolge Christi und erschließt die Pforten des Himmelreiches. Dem also Geläuterten, nachdem er sich gegen die Sinnenwelt immer völliger abgeschlossen, soll zugleich ein erhöhtes sittliches Urteilsvermögen (*διάκρισις*) zu Gebote stehen, das ihn befähigt, in sich und anderen die bösen Regungen zu unterscheiden, die guten hervorzulocken und festzuhalten. Der höchste Zustand ist der einer gottnachahmenden Apathie und Ruhe (*ἡσυχία*), der geistig Abgeklärte tritt schon hier in das vollkommene und verklärte Dasein der Auferstandenen, er schaut in ungetrübtem Spiegel die Güter des Paradieses. Aber nur derjenige wird diesen Standpunkt seliger Stille erreichen, welcher die Stürme der Welt zuvor erfaren und überstanden hat. — Es muss bemerkt werden, dass die Abteilungen dieser Skala zwar im Allgemeinen den Fortschritt zum Höheren erkennen lassen, one jedoch im einzelnen nach logischer und psychologischer Folge genau geordnet zu sein.

Auch ist der Zweck des Ganzen nicht lediglich theoretisch und kontemplativ, sondern ebensowol praktisch, daher man sich nicht wundern darf, dass diese Schrift unter den griechischen Mönchen Jarhunderte lang gerühmt und als Anleitung zur Vollkommenheit benutzt und in vielen Abschriften verbreitet worden ist. Herausgegeben wurde sie zuerst lateinisch ex Ambrosii Camaldulensis versione Venet. 1531, 1569, Colon. 1583, cum enarrationibus Dion. Carthus., Colon. 1540, 1601, auch eine editio Graecobarbara Maximi Margunii, Venet. 1590. Der lateinische Text cum scholiis Johannis de Rhaitu (desselben, welcher die Abfassung der Scala paradisi veranlasst haben soll) auch in Bibl. PP. max Lugd. X, p. 390. — Demselben Verfasser wird noch beigelegt Liber ad religiosum pastorem, qui est de officio coenobiarchae, ed. Matth. Rader, Monach. 1606, 1614 sum scholiis Eliae Cretensis. Beides zusammen in Johannis Scholastici, qui vulgo Climacus appellatur, opera omnia gr. et lat. interprete Matthia Radero Lutet. Paris. 1633. Vgl. übrigens die Notizen bei Cave und Oudin und in Fabricii, C. G. VIII, p. 615, ed I, über das Leben des Mannes: Danielis Monachi Vita Johannis Climaci gr. ex M. S. Florentinis — in actis SS., Antv. d. 30. Mart., p. 885. Dazu meine Schrift: Die Mystik des Nikolaus Kabasilas, S. 59 ff. **Gaß.**

Johannes Scholastikus, der Patriarch, war aus dem Dorfe Sirimis bei Antiochien gebürtig. In dieser Stadt wurde er Advokat und Presbyter und verwaltete dann das Amt eines Apokrisiarius in Konstantinopel. Der Kaiser Justinian befand sich damals wärend der monophysitischen Streitigkeiten im Widerspruch mit der orthodoxen Partei. Er billigte die extreme Meinung der Aphthartodoketen und befahl sogar die Annahme einer Unverweslichkeit des Körpers Christi. Und da der damalige Patriarch Eutychius sich nicht fügen wollte, ließ er ihn 564 auf dem üblichen, aber ungesetzlichen Wege einer Synode absetzen, und Johannes trat an seine Stelle. Des Kaisers eigner, im nächsten Jare erfolgter Tod verhütete die Gefaren dieser neuen Spaltung (Evagr. H. e. IV, cp. 38 bis 41). Von Johannes wissen wir in theologischer Beziehung nur, dass er eine theologische Rede über die Trinität schrieb, gegen welche Johannes Philoponus seine aristotelische und tritheistische Vorstellungsweise verfocht (Phot. cod. 75). Bedeutender erscheint dieser Scholastikus als Kanonist. Als Presbyter zu Antiochia veranstaltete er in 50 Titeln eine erste größere Collectio canonum, in welche er 85 sogenannte apostolische Kanones aufnahm. Beigelegt werden ihm auch eine zweite Sammlung Nomocanon, welche zugleich bürgerliche Gesetze einschaltet, und andere Capita ecclesiastica. Diese Aktenstücke finden sich griechisch und lateinisch in H. Justelli, Bibliotheca juris canonici (Par. 1662), Tom. II, p. 499, 603, 660. Sein Tod wird ins Jar 578 verlegt. **Gaß.**

Johannes Scotus Erigena, s. Scotus.

Johannes der Täufer, *Ἰωάννης ὁ βαπτιστής**), Son eines Priesters Zacharias und seines Weibes Elisabeth, einer Verwandten der Mutter Jesu, nur um sechs Monate älter als dieser, wurde den zuverlässigsten Berechnungen gemäß zu Anfang der zweiten Hälfte des J. 749 R. im jüdischen Gebirge, und zwar dort in einer *πόλις Ἰούδα*, d. h. schon nach rabbinischer Tradition zu Hebron, nach etlichen neueren zu Jutha geboren, Luk. 1, 5 ff. 26. 36. 39. Die Relation über seine Ankündigung durch den Engel Gabriel, über seine Geburt und über die aus Anlass seiner Beschneidung gewechselten Reden (Luk. 1) unterliegt der

---

*) An Quellen besitzen wir für die Geschichte des Täufers unsere vier Evangelien, aus denen sich mit Leichtigkeit ein anschauliches Lebensbild des Vorläufers und Wegbereiters Jesu gewinnen läßt. Auch aus der Apostelgeschichte fallen noch einige Streiflichter auf ihn. Sehr wertvoll ist die Notiz bei Josephus, Antiqq. XVIII, 5 (s. Anm. auf S 67), um so unverdächtiger, als sie nur nebenbei läuft, verrät aber für die reichsgeschichtliche Bedeutung des Johannes nicht das geringste Verständnis. One historischen Wert ist die rabbinische Tradition, Othon, Lex. rabb. 324, sowie auch das wenige, was die Apokryphen noch beibringen.

nämlichen Beurteilung, wie diejenige über die entsprechenden Partieen in der Jugendgeschichte Jesu. In alttestamentlicher, zum teil jüdisch-theokratischer Fassung wird hier seine Bestimmung gezeichnet, als ein Prophet des Höchsten, in Geist und Kraft des Elias, gehüllt in das ernste Gesetzesgepräge des Nasiräats, vor dem Herrn herzugehen und ihm den Weg zu bereiten. Nachdem sodann der Priestersohn schon vor Beginn des gewaltigen Tagewerkes seinen einsiedlerischen Aufenthalt in öden Gegenden genommen hatte, Luk. 1, 80; 3, 2, trat er, an dreißig Jare alt, das härene Gewand mit ledernem Gürtel geschürzt, von Heuschrecken und wildem Honig sich närend, im fünfzehnten Regierungsjare des Tiberius, warscheinlich im Spätsommer 779 R. *), Buße predigend und den bevorstehenden Anbruch des messianischen Reiches ankündend, in der Wüste Judäas zwischen dem Kidron und dem toten Meere öffentlich hervor, Luk. 3, 1—3; 3, 23; Matth. 3, 1—4; Mark. 1, 4—6, vgl. Matth. 11, 19; Luk. 7, 33. Seine ganze Wirksamkeit leistet den schlagenden Beweis, dass es die Propheten waren, allermeist Jesajas, welche auf ihn, als ihren Geistesverwandten, bestimmend eingewirkt haben, und nicht die levitisch gerichteten Rabbinen (Keim, Gesch. J. von N. I, 482; Hausrath, ZtG. I, 320).

Im Gegensatz zu der inneren Abgestorbenheit und der verweltlichten Werkgerechtigkeit des damaligen Judentums erscheint in Johannes die persönliche Verwirklichung und damit der selbstbewußte Abschluss der alttestamentlichen Gesetzesökonomie, sowie diese einerseits den sündigen Menschen auf dem Wege zu Gott bis in den Stand der Buße zu füren vermag, und andererseits — bei dem Mangel an Befriedigung, der mit zum Wesen der Buße gehört — die Prophetie auf die Fülle der Zeit zu ihrem göttlich geordneten Komplemente hat. Den thematischen Mittelpunkt seiner echt prophetischen Wirksamkeit bildete daher die erschütternde Wüstenpredigt: *Μετανοεῖτε· ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*. Seine strafenden Bußreden galten in scharf markirter Individualisirung, unter beständiger Androhung des nahen göttlichen Gerichts, den Sünden der Gesellschaft in ihren unterschiedlichen Gliederungen. Ihren innersten Nerv aber hatte die einschneidende Forderung der Buße und Umkehr wie bei keinem seiner älteren Vorgänger in der ihm einzigen prophetischen Gewisheit von der nahen und wirklich erfolgten Erscheinung des lang ersehnten Messias. Ob Johannes das Werk der Taufe gleich von Anfang mit seiner Lehrtätigkeit verbunden habe, oder erst etwas später dazu geschritten sei, lässt sich den vorhandenen Daten (Luk. 3, 3) nicht mit völliger Sicherheit entnehmen. Genug, im Anschluss an die Idee der herkömmlichen Lustrationen, aber in durchaus selbständiger, nach Form und Inhalt eigentümlicher Beziehung hat er das Volk wie zur Buße, so auch zur Taufe im Jordan gerufen, welche als Symbol für die Anerkennung von der Notwendigkeit bußfertiger Sinnesänderung auf den Empfang des im Anzuge Begriffenen gefasst werden will **). Sie war ein *βάπτισμα μετανοίας*, abzielend *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* Luk. 3, 3; Apg. 13, 24; 19, 4; Matth. 3, 11, im Unterschied von der durch Christum eingesetzten, in seinem Namen vollzogenen wesenhaften Geistes- und Feuertaufe eine Taufe bloß mit Wasser, Matth. 3, 11; Mark. 1, 8; Luk. 3, 16; Joh. 1, 26. Kein Sakrament im kirchlichen Sinne, und also unvermögend die reale Mitteilung des durch die Johannistaufe nur erst verheißenen Heils zu vermitteln, war sie aber nichtsdestoweniger als Veranstaltung für alles Volk die unendlich küne Erklärung des allgemeinen Abfalls vom Gottesgrunde des waren Israelitentums (Joh. 1, 25), als Akt der Einzelnen, vermöge dessen sie sich ihr unterzogen, das feierliche Eingeständnis ihrer persönlichen Verschuldung (Matth. 3, 6; Mark. 1, 5), und als Handlung des Täufers der symbolische Vollzug

*) Vgl. Wieseler, Beitr. z. richtigen Würdigung der Ev. 1869, 191 ff.

**) Die Frage über den jüngeren Ursprung der Proselytentaufe im Verhältnis zur Johannistaufe darf als entschieden betrachtet werden. S. die Art. Proselyten und Taufe und Stellen wie Jes. 1, 16; Ezech. 36, 25; Zachar. 13, 1; ferner 3 Mos. 14, 7; 4 Mos. 19, 19 ff. 2 Kön. 5, 10.

der erforderlichen Reinigung zum Eintritt in das Lager der Erwartenden und zur Erwartung Berechtigten.

Diese großartige reformatorische Erscheinung des bußpredigenden und taufenden Propheten, wie sie sich fern vom gleißnerischen Tempeldienst in der unwirtlichen Wüste und an den beiden Ufern des Jordan hielt, getragen vom tiefsten sittlichen Ernste, konnte unter den besonderen Konstellationen der Zeit nicht verfehlen, eine im hohen Maße aufregende Wirkung hervorzubringen. Namentlich verlieh er seiner ganzen Tätigkeit im Taufgeschäft so sehr ihre durch sich selbst redende gemeinverständliche Ausprägung und äußere Abrundung, dass für Johannes der Name des Täufers solenn wurde. S. Josephus Antt. 18, 5, 2: Ἰωάννης ὁ ἐπικαλούμενος βαπτιστής. Aus Jerusalem, Judäa und Peräa drängte sich das Volk scharenweise herbei. Auch viele Pharisäer und Sadducäer ließen sich von der Strömung mit fortreißen, Matth. 3, 5—7; 11, 7; Mark. 1, 5; Luk. 3, 21. Nachdem sich erst vielfach die Frage aufgedrängt hatte, ob er nicht Christus sei, Luk. 3, 15, galt er später wenigstens durchweg für einen Propheten, Matth. 21, 26; Mark. 11, 32; Matth. 11, 9, auf dessen Zeugnis Jesus und die Apostel sich berufen konnten, Joh. 1, 15; 5, 33, vgl. 10, 41; Apg. 13, 25. Und selbst noch nach seinem Tode geriet nicht nur Herodes Antipas auf den Gedanken, Jesus, der Mann der Zeichen und Wunder, möchte niemand anders sein als der mit erhöhten Kräften widererstandene Johannes, Matth. 14, 1 f., Parall. Matth. 16, 14 Parall., der zur Zeit seines Lebens kein „Zeichen" getan hatte, Joh. 10, 41. Unmöglich durfte daher das Synedrium one Preisgabe seiner amtlichen Stellung jenes so außerordentliche Beginnen und die dadurch entstandene Bewegung der Gemüter unberücksichtigt lassen. Es mußte sich ein bestimmtes Urteil über Person und Beruf des Mannes zu bilden suchen. Wiewol er nun vermied, der an ihn abgeordneten, aus pharisäisch gesinnten Priestern zusammengesetzten und von Leviten begleitenden Botschaft gegenüber eine höhere Autorität in Anspruch zu nehmen, so gab er ihr doch unumwunden zu verstehen, dass er, seiner Sache in Gott gewiss, von der Taufe auf den im Volke bereits erschienenen, aber noch nicht erkannten Messias unter keinen Umständen abzustehen gewillt sei, Joh. 1, 19—28.

Mittlerweile — es mag gegen den Sommer 780 gewesen sein — hatte sich auch Jesus zur Taufe eingefunden. Welche besondere Bedeutung dieser Taufe Jesu beizumessen sei, der sich in ihr jedenfalls nicht mit den erlösungsbedürftigen Sündern in die nämliche Reihe stellte — darüber ist im Leben Jesu zu entscheiden. Immerhin stellt die Taufe Jesu durch Johannes den Moment dar, in welchem es diesem durch göttliche Veranstaltung zur vollen Gewissheit wurde, nicht allein dass der Messias im Volke gegenwärtig, sondern noch vielmehr wer dieser ihm geschenkte Messias sei, Matth. 3, 13—17; Mark. 1, 9 bis 12; Luk. 3, 21 f.; Joh. 1, 32—34. Abgesehen davon, dass der eine seinen Wonsitz in Judäa, der andere in Galiläa hatte, und dass wir nirgends einer Spur engerer Vertraulichkeit unter ihnen begegnen, wird man bei dem Verwandtschaftsverhältnis ihrer Familien die Annahme einer persönlichen Bekanntschaft der beiden von früher her zwar nicht unwarscheinlich finden. Nichtsdestoweniger muss das: οὗτός ἐστιν erst in Verbindung mit der Taufe Jesu in die Erkenntnis des Johannes übergegangen sein, wenn anders seine nachdrückliche Versicherung, dass er ihn zuvor nicht gekannt habe, einen guten Sinn haben soll, Joh. 1, 31. 33.

Das Bild, welches Johannes von der Person und dem Werk des Messias prophetisch erschaute, konnte selbstverständlich nur relativ bestimmter ausfallen, als bei den früheren Propheten, indem auch er es dabei mit einem spezifisch Größeren zu tun hatte, dessen Selbstoffenbarung und persönliche Auswirkung immer noch der Zukunft angehörte. Wie er im Anschluss an Jesaj. 40, 3 sich selbst aufs zutreffendste als „eine Stimme" charakterisirte, die Stimme eines rufenden, banbrechenden Herolds in der Wüste, durch welche sich die auf dem Fuße folgende Offenbarung des Messias ankündigt; so betrachtete er sich allen Zeugnissen zufolge gleich vom ersten Auftreten an als den Vorläufer

des Stärkeren nach ihm, dem die Schuhriehmen zu lösen er nicht wert sei, Matth. 3, 11; Mark. 1, 7; Luk. 3, 16; Joh. 1, 2; 3, 28; Apostelgesch. 13, 25; 19, 4. Nach den Synoptikern sodann stellt er ihn dar als den Stifter des Gottesreiches durch Ausspendung des hl. Geistes und korrespondirendes Gericht, Matth. 3, 11. 12; Luk, 3, 16. 17. Nach dem vierten Evangelium aber prädizirt er von ihm, als ein notwendiges Requisit des Messias, seine Präexistenz. *Εμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν*, 1, 15. 27. 30, vgl. Mich. 5, 2; Mal. 3, 1. Im Blick auf die Taufe endlich nennt er Jesum, freilich nicht in der Bestimmtheit der späteren Dogmatik, aber gleichwol zur Bezeichnung seiner göttlichen Würde und der von Gott ihm geordneten Bestimmung: *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* Joh. 1, 34, und mit unverkennbarer Beziehung auf Jes. 53: *ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου*, 1, 29. 36. Damit im Einklang weist er denn auch aus der Zal seiner eigenen Jesu die ersten Jünger zu, Joh. 1, 35 ff. Neidlos ordnet er sich ihm unter, und freut sich nach Art echten Seelenadels des hervorbrechenden, den Glanz des ihm voraufgehenden Morgensterns mit sich dahinnehmenden Tagesgestirns, Joh. 3, 22—36, wobei übrigens schwerlich in Abrede gestellt werden kann, dass uns jenes letzte Zeugnis des Täufers großenteils in der Ausdrucksweise des Evangelisten überliefert ist.

Als Jesus in der Nähe des östlich vom Jordan gelegenen, weiter nicht bekannten Bethanien getauft worden (Joh. 1, 28 und Lücke z. d. St.), und hierauf nach einem kurzen Aufenthalt in Galiläa zum ersten Male amtlich auf dem von den Synoptikern nicht hervorgehobenen Passahfest in Jerusalem erschienen war, Joh. 2, bes. V. 13, wirkten beide, Johannes und Jesus, welcher durch seine Jünger taufen ließ, eine zeitlang nebeneinander, Joh. 3, 22 ff., vgl. 4, 1—3. Johannes zog sich dem Jordan nach aufwärts. Er mag seine Wirksamkeit bis ziemlich tief in das Ländergebiet des Herodes Antipas verpflanzt und, frei von der Engherzigkeit jüdischen Partikularismus, warscheinlich sogar den Boden Samariens mit seinem Taufgeschäft betreten haben, Joh. 1, 28; 3, 23; 10, 40. Dass er diese Tätigkeit auch nach der ihm gewordenen Klarheit über die Messianität Jesu noch fortsetzte, dass er gleicherweise auch noch einen Kreis von Schülern und Gehilfen um sich behielt, Joh. 3, 25, welche ihre Lebensweise der seinigen anbequemten, Matth. 9, 14 Prall, und von ihm beten lernten, Luk. 11, 1, findet seine genügende Erklärung in dem Umstande, dass es eben die Aufgabe des Johannes war, als Vorläufer und Wegbereiter des Herrn, unter steter Hinweisung auf den Nahenden, eine sittliche Weckung der Nation zu erzielen, und dass die Bewerkstelligung einer solchen Weckung und Weihung in allen Kreisen und auf allen Punkten derselben sich nur successiv erreichen ließ. Es beruht hiemit die vielfach laut gewordene Befremdung über diese in der Natur der Sache selber begründete Tatsache so sehr nur auf Mangel an historischem Sinn, dass umgekehrt der Rücktritt des Täufers von seiner Wirksamkeit und der eigenmächtige, nie von ihm geforderte Anschluss an Jesum ihm geradezu als ein Abfall von seinem so einzigartigen Berufe zum Vorwurf gemacht werden müsste. Wie lange ihm nun als Bußprediger, Prophet und Täufer im ganzen zu arbeiten beschieden war, lässt sich bei der außerordentlichen Schwierigkeit, chronologisch sichere Anhaltspunkte zu gewinnen, nicht genau ermitteln. Mehr als annähernd höchstens zwei Jare dürfen dafür kaum angenommen werden. Die Veranlassung zu seiner Gefangennahme durch die, wider die Vergehen des Herodes Antipas, speziell wider seine sündhafte Ehe mit Herodias, dem Weibe seines Halbbruders Philippus, gerichtete Strafrede, sowie auch seine Enthauptung, werden von den Synoptikern übereinstimmend berichtet, Matth. 14, 3 ff.; Mark 6, 17 ff.; Luk. 3, 19 ff., vom Evang. Joh. 3, 24 als bekannt vorausgesetzt, von Josephus, Antt. 18, 5, 2 *) auf die Furcht des Tetrarchen vor dem übermächtigen Einfluss des

*) *Κτείνει τοῦτον Ἡρώδης, ἀγαθὸν ἄνδρα, καὶ τοὺς Ἰουδαίους κελεύοντα, ἀρετὴν ἐπασκοῦντας, καὶ τῇ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνῃ καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβείᾳ χρωμένους, βαπτισμῷ συνιέναι· οὕτω γὰρ καὶ τὴν βάπτισιν ἀποδεκτὴν αὐτῷ φανεῖσθαι, μὴ ἐπί τινων ἁμαρτάδων παραιτήσει χρωμένων, ἀλλ' ἐφ' ἁγνείᾳ τοῦ σώματος, ἅτε*

gewaltigen Mannes überhaupt zurückgefürt. Die Gefangenschaft, als deren Ort Josephus die Feste Machärus an der Südgrenze Peräas nennt, muſs wol an ein halbes Jar gedauert haben. Wärend derselben ordnete er jene viel verhandelte Gesandtschaft an Jesum mit der durch ihre Offenheit künen, offenbar in einem tiefen Zutrauen wurzelnden Frage ab: *Σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος, ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν* (Matth. 11, 2; Luk. 7, 19); welche Frage zwar nicht auf eine theoretische Erschütterung seiner früheren Überzeugung, wol aber auf eine durch sein dunkles Geschick erzeugte Verstimmung und einen daherigen Unmut des alttestamentlichen Gotteshelden und Gerichtspropheten über das seinem eigenen Wesen und seinen Erwartungen nicht zusagende neutestamentliche Verhalten Jesu schließen läſst. Vgl. Matth. 3, 12 und 11, 4—6. Seine Hinrichtung erfolgte kurz vor der Speisung, Matth. 14, 13 ff., gegen Ende der ersten Wanderung Jesu durch Galiläa, und sofern diese selbst wider dem Joh. 6, 4 erwänten Passah von 782 voranging, möglicherweise, nach Joh. 5, 35 zu urteilen, zwischen dem Purimfeste und diesem Passah.

Wir sind der Mühe überhoben, eine Charakterisirung des Johannes zu versuchen und ihm, als dem Schluſsstein der alten Zeit, auf dem sich die neue geistesherrliche Welt der wesentlichen Warheit in Christo erhebt (Apg. 1, 21. 22), seine Stellung in der Entwickelung des Gottesreiches anzuweisen. Der Herr selbst hat dies in einer Weise getan, daſs nichts von Belang hinzuzufügen bleibt. Nicht allein erklärt er, Johannes habe die Warheit bezeugt, sondern er zeichnet ihn als eine brennende und scheinende Leuchte, Joh. 5, 33. 35, wie sie als solche plötzlich die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich zieht und die Gemüter erregt. Unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Mal. 3, 1 preist er ihn als den Elias, der da kommen soll (vgl. Mal. 1, 23; Joh. 1, 21; Luk. 1, 17; 9, 19), als den Größten unter den bis dahin von Weibern Gebornen, welcher noch mehr sei denn ein Prophet, jedoch so, daſs der Kleinste im Himmelreich größer sei, denn er, Matth. 11, 7 ff.; 17, 11 ff.; Luk. 7, 24 ff. Von den Tagen Johannis *βιάζεται ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*. Alle vorchristliche Prophetie, weisend über sich selber hinaus, hat in ihm die oberste, ihren Gesamtinhalt tatsächlich zusammenfassende Spitze erreicht. Demnach bildet er für und für, nicht bloß geschichtlich, sondern nach dem von ihm eingenommenen Standpunkt religiöser Entwickelung, auch in jeder Gegenwart für das einzelne Subjekt die bleibende Voraussetzung und den notwendigen Durchgangspunkt zum Eingang in das volle Bürgertum des Himmelreichs, wärend dagegen das durch Christum vermittelte Leben der Kindschaft in Gott, dieses hohe Kleinod selbst des geringsten unter den neutestamentlichen Gläubigen, ihm nicht zugefallen war. Obschon ein Freund des Bräutigams, welcher die Braut hat, Joh. 3, 29, konnte er doch schon deshalb nicht im seligen Kreise der Hochzeitleute seine Stelle erhalten (Matth. 9, 14; Mark. 2, 18; Luk. 5, 33),

---

δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνῃ προεκκεκαθαρμένης· καὶ τῶν ἄλλων συστρεφομένων, καὶ γὰρ ἤρθησαν ἐπὶ πλεῖστον τῇ ἀκροάσει τῶν λόγων, δείσας Ἡρώδης τὸ ἐπὶ τοσόνδε πιθανὸν αὐτοῦ τοῖς ἀνθρώποις μὴ ἐπὶ ἀποστάσει τινὶ φέροι, πάντα γὰρ ἐῴκεσαν συμβουλῇ τῇ ἐκείνου πράξοντες, πολὺ κρεῖττον ἡγεῖται, πρίν τι νεώτερον ἐξ αὐτοῦ γενέσθαι, προλαβὼν ἀναιρεῖν, ἢ μεταβολῆς γενομένης εἰς τὰ πράγματα ἐμπεσὼν μετανοεῖν. Καὶ ὁ μὲν ὑποψίᾳ τῇ Ἡρώδου δέσμιος εἰς τὸν Μαχαιροῦντα πεμφθεὶς — ταύτῃ κτίννυται. Aus dem *κελεύοντα. .. βαπτισμῷ συνιέναι* ziehen Keim und in seinen Spuren Hausrath Konsequenzen, welche empfindlich das durch die Evangelien verbürgte Bild des Täufers verrücken. *Βαπτισμῷ συνιέναι*, sich vereinigen zur oder durch die Taufe, setze die Bestimmung der Taufhandlung in ein großartiges nationales Vereinigungs- und Bundesmittel; um die Bildung einer Gemeinschaft, um einen eigentlichen Taufbund habe es sich gehandelt, wobei die Taufhandlung eine Gemeinschaftshandlung der Bekehrten mit mystischer Gnadenwirkung habe sein sollen. Damit war die erste messianische Gemeinde gegründet — nämlich one den Messias und vor dem Messias! — Wann endlich werden unsere vom Kritizismus besessenen und Handkehrum in Renanschen Fußtapfen einherschreitenden Gelehrten von dem Vorurteil sich heilen lassen, es müsse die biblische Geschichte jeweilen nach Josephus korrigirt und amendirt werden, und dies sogar in solchen Fällen, wo sie schwerlich zu ihrer eigenen Interpretation stehen können.

weil die Hochzeit ihren Anfang noch nicht genommen hatte und dem Freunde nur die Ansage derselben zukommen sollte. Übrigens hat er sein Tagewerk treulich ausgerichtet, und wenn sein Volk trotz der anfänglichen Huldigungen nicht die erforderliche Ausdauer bewies, um durch die sich ihm öffnende Ban zum Gottesreiche einzugehen; wenn seine Obern vorab ziemlich von der Rückkehr ihrer Deputation hinweg eine zweideutige Stellung gegen ihn beobachteten, so war dies seine Schuld nicht, Matth. 11, 16 ff.; Luk. 7, 30 ff.; Matth. 17, 12; 21, 25 Parall.; Joh. 5, 35. Seine Jünger meldeten Jesu zwar noch den Tod ihres Meisters, Matth. 14, 12. Allein schon frühe eifersüchtig auf die größere Anziehungskraft, die er auf das Volk übte, Joh. 3, 25 ff., gab wenigstens ein Teil derselben, im Widerspruch mit der vom Täufer angebanten Richtung des Geistes, auch nach seinem tragischen Tode die besondere Genossenschaft nicht auf, Apg. 18, 15; 19, 1 ff. — Über die fälschlich sogenannten Johanneschristen, auch Mandäer oder Zabier geheißen, s. Petermann, Deutsche Zeitschrift, 1854, und den Art. Mandäer. Die herbezügliche Litteratur s. bei Winer, Realwörterbuch, wo auch die ältern Traditionen über das Leben des Johannes angemerkt sind; Hase, Leben Jesu, und Keim, Geschichte J. v. N. Über die chronologischen Bestimmungen Wieseler, Synoptische Chronologie und Beiträge, 1869; Lichtenstein, Lebensgeschichte des Herrn J. Ch. in chronologischer Uebersicht, Erlangen 1856. **Güder.**

Johannes Teutonicus, s. Glossen und Glossatoren des röm. und kanon. Rechts.

Johannes, Patriarch von Thessalonich am Ende des 7. und zu Anfang des 8. Jarhunderts, bekannt als Verteidiger der Bilderverehrung, suchte in einem Gespräche zwischen einem Juden und einem Christen das Ärgernis zu heben, das die Juden an der Bilderverehrung der Christen nahmen. Eine Stelle dieser Schrift wurde auf der zweiten Synode von Nicäa vorgelesen und spricht dieselbe Ansicht aus, die von dieser Synode als orthodox sanktionirt wurde. Mansi XIII, pag. 156 sqq.; Walch, Historie der Ketzereien, X, S. 436. **Gaß.**

Johannes von Turrecremata, s. Juan de Torquemada.

Joh. v. Wesel, s. Wesel.

Johannes Wessel, s. Wessel.

Johann der Beständige, Kurfürst von Sachsen, 1525—1532, steht unter den charaktervollen fürstlichen Bekennern und Förderern des erneuerten Evangeliums in der ersten Reihe. Er war der jüngste der vier Söne des Kurfürsten Ernst und seiner Gemalin Elisabeth von Bayern, denen er nach Spalatins Angabe den 30. Juni 1468 (nach anderen 1467) zu Meißen geboren wurde. Seine Erziehung im Elternhause und später am Hofe seines Großoheims, des Kaisers Friedrich III., war eine sehr sorgfältige. Er lernte und verstand das Lateinische, wendete sich aber in seiner Jugend mit Vorliebe den Kriegswissenschaften zu und bewärte in mehreren Feldzügen unter dem Kaiser Maximilian I. gegen die Ungarn und Venetianer eine große persönliche Entschlossenheit und Tapferkeit. Wärend zwei seiner Brüder, Albrecht und Ernst, den geistlichen Stand wälten und zum teil frühzeitig starben, ward er von seinem ältesten Bruder, Kurfürst Friedrich dem Weisen, zur Mitregentschaft herbeigezogen und verwaltete er in dieser Stellung die ernestinischen Erbländer mit ziemlicher Selbständigkeit. Die Eintracht beider Brüder war eine so ungetrübte, dass keiner selbst den geringsten Diener one wechselseitiges Einverständnis anzunehmen pflegte. Beim Beginne des Reformationskampfes stand Johann zwar bereits im 50. Lebensjare, aber sein ernstes für innerliche Fragen tief empfängliches Gemüt verfolgte ihn von Anfang an mit warmer Teilnahme, und sein unbestechlicher, einfältiger Warheitssinn fürte ihn mit seinem Sone Johann Friedrich frühzeitig dem evangelischen Bekenntnis zu. Luther, dessen Predigten er schätzte und zuweilen selbst nachschrieb, dessen

Katechismus er sich später eigenhändig abgeschrieben hat, widmete ihm bereits den 29. März 1520 seinen Sermon von den guten Werken. Dem Vorgang und Einfluss Johanns auf seinen Bruder Friedrich ist es zum nicht geringsten teil zu danken, dass dieser bei aller Abneigung, sich bestimmt für die Sache Luthers zu erklären, doch ihr allenthalben freien Lauf ließ und, wo es galt, für sie schützend eintrat. Johanns Regierungsantritt als Kurfürst nach Friedrichs Tode (5. Mai 1525) fiel in die Unruhen des Bauernkrieges, den er selst mit den übrigen Fürsten wenige Tage später, den 15. Mai, bei Frankenhausen zu Boden warf. Die sieben Jare seiner Regierung aber waren eine Zeit wachsender Spannung der Gegensätze und gegenseitigen Misstrauens der Parteien in Deutschland, in welcher gleichwol der äußere Friede aufrecht erhalten blieb und die Reformation ihren ungehinderten Fortgang nahm, wozu Johanns Vorsicht, Friedensliebe und Festigkeit wesentlich beigetragen hat. Man kennt den nachteiligen Rückschlag, welchen der Bauernkrieg auf die evangelische Sache äußerte. Besonders Herzog Georg von Sachsen klagte Luther laut als den eigentlichen Urheber des Aufstandes an und drang sowol in seinen Vetter Johann, als in seinen Schwiegerson Landgraf Philipp von Hessen, sich von ihm loszusagen. Beide antworteten ablehnend, und Johann befahl im August 1525 der zu Weimar versammelten Priesterschaft, das reine Evangelium zu predigen und die Sakramente nach Christi Einsetzung zu verwalten. Als aber die Haltung der altgläubigen Fürsten auf verschiedenen Konventen zu Dessau, Halle und Leipzig immer drohender wurde und der Kaiser auf Vollzug des Wormser Edikts immer ernstlicher drang, nahm auch Johann mit seinen Glaubensgenossen auf Verteidigungsmaßregeln Bedacht und verabredete sich darüber namentlich mit dem Landgrafen auf dem Jagdschlosse Friedewalde im November 1525, wiewol er, hierin von seinen Theologen bestärkt, zu ernstlichen Schritten sich für jetzt nicht entschließen konnte. Aber dieser engere Zusammenschluss der evangelischen Fürsten gab ihrer Haltung größere Festigkeit. Auf dem 1526 zu Speier gehaltenen Reichstage traten sie offen als Bekenner der Lehre Luthers auf, ließen in ihren Herbergen evangelischen Gottesdienst halten und setzten den für sie günstigen Beschluss vom 27. August durch, dass in Sachen des Wormser Edikts jeder Reichsstand bis zu einem freien Konzil sich so verhalten solle, wie er es vor Gott und dem Kaiser zu verantworten sich getraue. Johann hatte Spalatin und Agricola als Prediger mitgenommen und ließ an seiner Wonung sein Wappen anbringen mit dem Spruch: Verbum Dei manet in aeternum. Die durch den Reichstagsabschied von Speier gewonnene Frist benutzte er zu einer allgemeinen Kirchenvisitation in seinem Gebiete, zu welcher ihn der überall hervortretende kirchliche Notstand ebenso dringend aufforderte, als die Stimme Luthers, der nicht müde wurde, die Sache bei dem kurfürstlichen Hofe in Anregung zu bringen, ja einst deshalb bei einer Anwesenheit des Kurfürsten in Wittenberg, one von der Dienerschaft sich abhalten zu lassen, in dessen Schlafzimmer eindrang. Johann handelte hierbei in der Überzeugung, dass ihm „als dem Landesfürsten darinnen Einsehen zu tun gebüren wolle“, bestellte unter dem 25. Juli 1528 die Visitatoren für das ganze Land, nachdem schon im vorhergehenden Jare mit der Visitation des Thüringer Landesteils ein Anfang geschehen war, und verfolgte ihre Arbeit mit reger Teilname und Aufmerksamkeit. Mitten in diesem Friedenswerk wurde er im März 1528 durch die Nachricht von einem zu Breslau geschlossenen Bündnis der katholischen Reichsfürsten wider die Evangelischen aufgeschreckt, welche der Landgraf durch den herzoglich sächsischen Kanzleiverweser Otto von Pack erhalten hatte. Der Kurfürst war hiernach am meisten bedroht und sollte, wie es hieß, von Land und Leuten vertrieben werden, wenn er sich weigere, Luther und seine Anhänger auszuliefern und alles in den vorigen Stand zu stellen. Er sammelte daher zwar sofort Truppen, um nötigenfalls einem Schlage seiner Gegner zuvorzukommen, aber zu einem sofortigen Angriff derselben ließ er sich, von seinen Räten und noch mehr seinen Theologen gewarnt, durch das ungestüme Drängen des Landgrafen nicht fortreißen, und wurde hierin durch den weiteren Verlauf dieser Angelegenheit gerechtfertigt. Der zweite Reichstag zu Speier, welcher den 21. Februar 1529 eröffnet wurde, musste

nach diesen Vorgängen einen wesentlich anderen Charakter als der erste haben. Die Mehrheit der Stände fasste, unter Aufhebung des Reichstagsabschiedes von 1526, den Beschluss, dass bis zu einem allgemeinen christlichen Konzil alle weitere Neuerung in Religionssachen verhütet werden, insbesondere alles Lehren wider die Messe verboten und die Übung des alten Gottesdienstes niemand verwehrt sein solle. Hiergegen erhob sich nach einer erfolglosen Beschwerdeschrift vom 16. März die evangelische Minderheit, und an der Spitze derselben unterzeichnete Johann die Protestation vom 19. April 1529, nach welcher sie dem Kaiser zwar zum Gehorsam in allen schuldigen Dingen sich bereit, aber in Sachen, die Gottes Ehre und der Seelen Seligkeit angehen, sich an keinen Mehrheitsbeschluss, sondern allein an Gottes Wort und ihr Gewissen gebunden erklärte. Auch befahl der Kurfürst im klaren Bewusstsein seines guten Rechts, dass die Protestation bald in Druck gegeben und im ganzen Reiche verbreitet würde.

Hatte er so bisher schon den ehrenden Beinamen des Beständigen verdient, so finden wir ihn auf der Höhe evangelischer Klarheit und Festigkeit im folgenden Jare wärend des Reichstages zu Augsburg. Als das kaiserliche Ausschreiben hierzu am 11. März 1530 in Torgau einging, beauftragte er sofort die Wittenberger Theologen, in Betreff der streitigen Artikel zu beraten, inwieweit man über sie mit Gott, Gewissen und gutem Fug, auch one beschwerlich Ärgernis, verhandeln könne. Am 4. April brach er mit Luther, Melanchthon, Jonas und Spalatin, welche die überarbeiteten Schwabacher Artikel überreicht hatten, nach Augsburg auf, verweilte unterwegs länger in Koburg, wo Luther zurückblieb, und traf am 2. Mai als der erste unter den bedeutenderen Reichsfürsten in Augsburg ein. Die Einladung des Kaisers, ihm bis Insbruck entgegenzukommen, ließ er unbeachtet, empfing ihn aber feierlich mit den übrigen Fürsten an der Lechbrücke vor der Stadt und trug ihm, in den kaiserlichen Zug eingetreten, das bloße Schwert voran. Von jetzt an war aber seine Stellung auf dem Reichstage eine sehr schwierige. Teils behandelte ihn der Kaiser mit fülbarer Geringschätzung und versagte ihm selbst jetzt noch die längst nachgesuchte Belehnung mit der Kurwürde, teils drang er in ihn mit allerlei das Gewissen bedrückenden Zumutungen. In dieser kritischen Lage bewarte Johann allenthalben seine Würde und evangelische Überzeugung, verweigerte am Tage nach dem kaiserlichen Einzug die geforderte Teilnahme an der Fronleichnamsprozession, fügte sich dem Verbote der öffentlichen evangelischen Predigt erst nach längeren Verhandlungen und bestand darauf, dass die Konfession der Evangelischen, die er zuerst unter den Übrigen mit den Worten: „Ich will Christum mit euch bekennen", eigenhändig unterzeichnete, in deutscher Sprache verlesen wurde. Auch bei den nachfolgenden Versuchen einer gegenseitigen Annäherung erinnerte er die Seinigen fortwärend, auf ihn und sein Land keine Rücksicht zu nehmen, und wich von der evangelischen Warheit nicht einen Schritt, bis er am 23. September sich von dem Kaiser verabschiedete, und mit Tränen im Auge, von ihm die Worte vernahm: „Ohem, Ohem, das hätte ich mich zu Ew. Liebden nit versehen". Da die den Protestanten nach dem Reichstagsabschiede vom 19. November zur Bedenkzeit gelassene Frist nur bis zum 15. April des nächsten Jares reichte, so trat Johann zuerst Ende Dezember 1530 und nochmals endgiltig den 27. Februar 1531 zu Schmalkalden mit den evangelischen Fürsten und Städten zu einem Verteidigungsbunde auf 6 Jare zusammen, der den Kaiser für jetzt von allen Gewaltschritten abmante und zu dem Religionsfrieden zu Nürnberg vom 23. Juli 1532 drängte, welcher die Beilegung der Religionsirrungen widerum bis auf ein allgemeines Konzil vertagte. Es war dies die letzte Lebensfreude des frommen Kurfürsten, der wenige Wochen darauf, den 16. August, von einer Jagd heimkehrend, plötzlich an einem Schlagfluss zu Schweinitz starb, nachdem er schon im Februar an einem Fußleiden darniedergelegen hatte. Luther, welcher mit Melanchthon an sein Sterbelager gerufen wurde, hielt ihm in der Schlosskirche zu Wittenberg, wo er neben seinem Bruder bestattet ist, über 1 Thess. 4, 13—18 die Leichenpredigt, Melanchthon später eine lateinische Gedächtnisrede. Vermält gewesen war er zweimal, zuerst 1500 mit Sophie von Mecklenburg, von welcher ihm der Kronprinz Johann Friedrich geboren wurde,

zum zweiten Mal mit Margaretha von Anhalt; aus dieser Ehe entsprangen zwei Söne und zwei Töchter.

Johann besaß nicht die hohe statsmännische Begabung seines Bruders Friedrich, dessen Klugheit und politischer Tiefblick ihm fremd war. Aber er hatte von ihm den Vorzug einer selbständigen durchgebildeten evangelischen Überzeugung und des unerschütterlichen Mutes, mit Gut und Blut dafür einzustehen. Daſs er sterbend zu dem römischen Glauben sich zurückgewendet und hierzu auch seinen Son Johann Friedrich ermant habe, ist eine später von den Jesuiten verbreitete Lüge. Täglich ließ er sich von seinen Edelknaben aus der Bibel vorlesen; es kam wol zuweilen des Abends vor, daſs er darüber einschlief und dann beim Aufwachen den letzten Spruch widerholte, den er sich gemerkt hatte. Die Seele seiner äußeren und inneren Politik war der Kanzler Brück, aber eine Hauptstimme bei seinen Entschließungen räumte er, was ihm oft zum Vorwurf gemacht worden ist, auch seinen Theologen ein. Besonders stand diesfalls Luther bei ihm in hohem Ansehen, wiewol er auch gegen diesen seine landesherrliche Autorität in einzelnen Fällen geltend machte. So gebietet er ihm, wider den Herzog Georg von Sachsen one kurfürstliche Genehmigung nichts drucken zu lassen, auch sonst den herkömmlichen Bestimmungen wegen der Presse gemäß sich zu verhalten, und er erinnert ihn, das Predigen in der Stadt- und Pfarrkirche zu Wittenberg nicht einzustellen. Luther ehrte Johann als einen „frommen, aufrichtigen Fürsten, der gar keine Galle hat". Bei seinem Tode sagte er von ihm: „Wer Gott mit Ernst vertrauen kann, der bleibt ein unverdorben Mann", und meinte, „mit ihm sei die Redlichkeit, mit seinem Bruder Friedrich die Weisheit gestorben, wenn beide in einer Person vereinigt gewesen wären, so würde dies ein Wunder von einem Menschen gewesen sein". Er war ein Mann des Friedens und ist doch ein guter Streiter Christi gewesen.

Litteratur. Ältere: Spalatins Biographie bei Mencke, Scriptt. rer. Germ., III, 1003 seqq. Luthers Briefwechsel mit den Fürsten: de Wette, L.'s Briefe, I—IV; Burkhardt, L.'s Briefw., 1866; L.'s Tischr. von Förstem., IV, 225 ff.; L.'s Leichenpr.: E. A. XVIII, 359 ff.; Mel.'s Gedächtnißr.: Corp. Ref. XI, 223 seqq.; Seckendorf, Hist. Luth., 1692. Neuere: Planck, Gesch. d. prot. Lehrb., II und III; Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Ref., I—III; Gretschel-Bülau, Geschichte des sächs. Volkes und Staates, I, 419 ff.; Böttiger-Flathe, Gesch. d. Kurstaates und Königr. Sachsen, I, 482 ff.; Plitt, Einl. in d. Aug., I.

Oswald Schmidt.

Johann Friedrich der Großmütige, der letzte Kurfürst von Sachsen ernestinischer Linie, 1532—1547, war als der älteste Son des damaligen Herzogs, späteren Kurfürsten Johann, den 30. Juni 1503 zu Torgau geboren. Schon seine Geburt war von unheilvollen Ereignissen und Vorzeichen begleitet: seine Mutter Sophie von Mecklenburg starb wenige Tage später, den 12. Juli, an den Folgen der Niederkunft; das Kind aber zeigte, wie erzält wird, ein auffallendes Muttermal in Gestalt eines Kreuzes auf dem Rücken, welches der taufende Priester auf das künftige Kreuz des Neugeborenen deutete. Auf Mutians Emfehlung wurde sein erster Erzieher Spalatin, dem er ein dankbares Andenken bewarte, wärend er von einem seiner späteren Lehrer, Alexius Chrosner aus Colditz, der ihn wenig gefördert hatte, sagte: „M. Colditius hat sich übel um mich verdient". In seinem Charakter trat frühzeitig eine eigentümliche Mischung von Eigensinn und Abhängigkeit von fremdem Einfluſs hervor und ließ in das Testament seines Vaters den frommen, freilich nicht ganz in Erfüllung gegangenen Wunsch einschließen: „Gott wird seine Liebe behüten, daſs sie nicht von teuflischen Räten verfüret werde". Unter den gewaltigen Eindrücken des entstehenden Reformationskampfes wuchs er auf und gewann er, hierbei durch das väterliche Beispiel unterstützt und geleitet, jene unerschütterliche Anhänglichkeit an Luther und seine Lehre, die ihm seinen Ehrenplatz unter den Fürsten der Reformationszeit sichert, aber freilich auch nachmals alle seine Würden kostete. Luther war ihm von Anfang an sein geistlicher Vater und Gegenstand seiner innigen Verehrung,

in welcher ihn die Reichstage zu Worms, wohin er seinen Oheim Kurfürst Friedrich begleitete, und später zu Speier und Augsburg, an welchen er als Mitunterzeichner der augsburgischen Konfession gleichfalls teil nahm, nur bestärken konnten. Schon im Oktober 1520 bestand ein Briefwechsel zwischen ihm und dem Reformator, welcher ihm den 10. März 1521 die Auslegung des Magnifikat und später, 1530, die Übersetzung des Propheten Daniel zueignete; auch in Koburg richtete Luther an ihn den 30. Juni 1530 einen Trostbrief, worin er ihn ermant, sich durch die bösen Griffe, so die allernächsten Blutsfreunde treiben, nicht ärgern zu lassen, und zu derselben Zeit schenkte ihm Johann Friedrich einen wertvollen Siegelring mit Luthers Wappen, den er in Nürnberg hatte fertigen lassen. Ebenso finden wir seine Gemalin Sibylla 1529 mit Luther und seiner Gattin in vertraulichem brieflichen Umgang. Mit ihr, der einzigen Tochter des Herzogs Johann III. von Kleve, vermälte sich Johann Friedrich den 3. Juni 1527, nachdem seine bereits 1519 geschlossene Verlobung mit Katharina, einer Schwester Kaiser Karls V., seines festen evangelischen Bekenntnisses wegen von der Königin Johanna, der Mutter der Braut, aufgelöst worden war. Schon als Kurprinz ward er von seinem Vater bisweilen zu kirchenpolitischen Missionen verwendet; namentlich verhandelte er im November 1525 mit dem Landgrafen Philipp von Hessen zu Friedenwalde über die ersten Grundlagen des nachmaligen schmalkaldischen Bundes und nahm 1532 teil an den Beratungen wegen des Nürnberger Religionsfriedens.

Bald darauf, nach dem am 16. August 1532 erfolgten Tode seines Vaters, gelangte er in seinem 29. Lebensjare zur Kurwürde und regierte anfangs mit seinem jüngeren Stiefbruder Johann Ernst die ernestinischen Lande gemeinsam, bis er 1542 die Regierung allein übernahm und jenem für seinen Anteil die Pflege Koburg nebst der järlichen Summe von 14000 Gulden überließ. Luther war nicht one Besorgnis, er möchte sich von den Herren vom Adel allzusehr beherrschen lassen und dadurch mit jenen dem Lande ein Schweißbad zurichten. Er selbst schloss sich daher an den neuen Kurfürsten fast noch näher als vorher an; schon 2 Monate nach seinem Regierungsantritt, unter dem 17. Oktober, verwendete er sich bei ihm für ein altes Ehepar zu Altenburg in einer Rechtssache und änliche Fürsprachen und Gesuche widerholten sich in der Folge außerordentlich oft. Der Kurfürst beschied Luther häufig zu sich nach Torgau und erschien öfters in Wittenberg, wo dann Luther von ihm eingeladen wurde und im Schloss vor ihm predigen musste. Auf den Rat Luthers und den Antrag des im Herbst 1532 zu Weimar versammelten Landtages verfügte er die bereits von seinem Vater beschlossene neue Kirchenvisitation, welche unter Teilnahme von Jonas, Bugenhagen, Myconius, Spalatin u. a. bis in das Jar 1535 sich erstreckte. Die Visitatoren ordneten und ergänzten das bei den früheren Visitationen unerledigt Gebliebene, trafen allenthalben Bestimmung über die Amts- und Gehaltsverhältnisse der Geistlichen und waren durch die unter dem 19. Dezember 1532 ihnen erteilte Instruktion angewiesen worden, ihre Hauptsorge auf die freigewordenen, teilweise in unbefugte Hände übergegangenen Klostergüter zu richten. Mit den Einkünften der eingegangenen Klöster wurde unter anderem die Universität Wittenberg besser dotirt, der überhaupt Johann Friedrich seine besondere Fürsorge zuwendete; Luthers bisheriges Einkommen von 200 Gulden wurde von ihm auf 300 erhöht, durch Korn, Holz und andere Naturalien 1536 vermehrt und in demselben Jare ihm die schon 1532 erfolgte Verschreibung des schwarzen Klosters in Wittenberg erneuert.

Das Verhältnis Johann Friedrichs zu dem kaiserlichen Hofe war von jeher ein sehr ungünstiges. Karl V. war ihm abgeneigt als dem Haupte der kirchlichen und statlichen Opposition im Reiche, und lud ihn weder zur persönlichen Teilnahme am Türkenkriege ein, noch erteilte er ihm längere Zeit hindurch die kaiserliche Bestätigung seiner Vermälung mit Sibylla von Kleve und die nachgesuchte Belehnung mit der Kurwürde. Johann Friedrich hingegen widersprach der römischen Königswal seines Bruders Ferdinand und beschwerte sich über die Dekrete

des Reichskammergerichts gegen die augsburgischen Konfessionsverwandten. In dem Hauptvergleich zu Kadan in Böhmen vom 29. Juni 1534 wurden zwar diese Differenzen vorläufig beigelegt. Da aber Johann Friedrich immer mehr sich überzeugen musste, dass der Kaiser, bald von den Türken, bald von Frankreich gedrängt, den Nürnberger Religionsfrieden nur als Verzögerung des Krieges zugestanden hatte und mit letzterem nur auf passende Zeit und Gelegenheit wartete, kam er mit den evangelischen Bundesgenossen den 29. September 1536 zu Schmalkalden über eine Erweiterung und Verlängerung des schmalkaldischen Verteidigungsbundes auf weitere 10 Jare überein, mit der Bestimmung, dass der Oberbefehl über die Truppenmacht zwischen Kursachsen und Hessen, unter Beiordnung von 13 Kriegsräten, halbjärlich wechseln sollte. Gegen das von dem Kaiser scheinbar betriebene Konzil verhielt er sich ablehnend; den römischen Diplomaten Paul Vergerius empfing er zu Prag den 30. November 1535 höflich, aber ausweichend, mit dem päpstlichen Legaten Peter Vorst aber, welcher auf dem Konvent zu Schmalkalden 1537 erschien, vermied er jede Zusammenkunft. Auch von den Reichstagen zu Regensburg 1541, zu Nürnberg 1543 und nochmals zu Regensburg 1546 hielt er sich, voll Misstrauen in die Absichten des Kaisers, beharrlich fern. Am tiefsten verletzt und erzürnt war der Kaiser über das Vorgehen Johann Friedrichs in der Widerbesetzung des 1541 erledigten Bistums Naumburg-Zeiz. Auf seine landesherrlichen Rechte sich stützend, verwarf dieser, gegen die Vorstellungen seiner Räte Brück und Melchior von Osse und selbst der Reformatoren, die Wal des Domkapitels, vertrieb den gewälten Bischof Julius von Pflug und ernannte statt seiner Nikolaus von Amsdorf, welcher den 20. Januar 1542 von Luther in Gegenwart des Kurfürsten und unter großer Feierlichkeit eingewiesen wurde. Damals soll Karl gegen Pflug in Speier geäußert haben: „Lieber Son, habe nur Geduld, deine Sache wird meine Sache sein".

Unter so schwierigen Verhältnissen waren auch die Beziehungen Johann Friedrichs zu seinen Verwandten in der albertinischen Linie wenig befriedigend. Mit Herzog Georg befand er sich, durch kirchliche Meinungsverschiedenheit von ihm getrennt und seitdem dieser an die Spitze des von dem kaiserlichen Vizekanzlers Held gestifteten hl. Bundes getreten war, in tiefer Spannung. Sein Bruder Heinrich, den er bei Durchfürung des evangelischen Bekenntnisses in dessen Landen mit Rat und Tat unterstützte, regierte nur zwei Jare, 1539—1541. Ihm folgte sein jugendlicher emporstrebender Son Moritz, welcher früher, 1538, am Hofe Johann Friedrichs sich längere Zeit aufgehalten und seine Gunst erfaren, aber auch seine Schwächen kennen zu lernen Gelegenheit gefunden hatte. Luther warnte damals, wie berichtet wird, den Kurfürsten, er möge sich hüten, sich in Moritz einen jungen Löwen zu erziehen. Weit entfernt, dem älteren Vetter sich unterordnen zu wollen, trat Moritz dem schmalkaldischen Bunde nicht bei und geriet mit jenem schon Anfang 1542 in einen ernstlichen Konflikt wegen der Stadt Wurzen, in welcher Johann Friedrich, einseitig und one das Mitschutzrecht der albertinischen Linie über die Stadt und das Stift zu beachten, die Türkensteuer erhob und die Reformation einfürte. Nach längeren fruchtlosen Verhandlungen standen beide stammverwandte Fürsten mit den Waffen in der Hand einander gegenüber und nur mit Mühe gelang es der warnenden Stimme Luthers und der weisen Vermittelung des Landgrafen Philipp, den drohenden Krieg, im Volksmunde gewönlich der Fladenkrieg genannt, den 10. April 1542 durch den Vergleich zu Grimma beizulegen. Doch besorgte Melchior von Osse mit Recht, „er werde eine langen heftigen Widerwillen machen und ein großes Misstrauen im Hause Sachsen verursacht haben". Denn Moritz nahm zwar bald darauf an dem Kriegszuge des Kurfürsten und des Landgrafen gegen Heinrich den jüngeren von Braunschweig, den leidenschaftlichsten Feind des schmalkaldischen Bundes, teil; aber seit 1543 schloss er sich immer näher an den Kaiser an, und durch den Regensburger Vertrag, den 19. Juni 1546, trat er vollständig auf dessen Seite.

So zog sich das Unwetter über dem Haupte Johann Friedrichs zusammen, das schon seinem Vater Johann und seinem Oheim Friedrich längst von fern sich

angekündigt hatte. Karl V., durch den Frieden mit Frankreich zu Krespy vom 18. September 1544 und durch Beilegung des Türkenkrieges für die Hingabe Ungarns in den Stand gesetzt, sich ausschließend mit Deutschland zu beschäftigen, wußte noch in den nächsten Jaren die Protestanten durch den Schein friedlicher Absichten zu täuschen, weshalb auch Johann Friedrich 1544 wider seine Gewonheit den Reichstag zu Speier besuchte, und zog allmählich eine beträchtliche Heeresmacht aus Italien und den Niederlanden herbei. Die schmalkaldischen Bundesgenossen eröffneten ihrerseits den Feldzug in Thüringen und Franken im Sommer 1546, publizirten den 15. Juli ein Manifest über die Ursachen des Krieges, wurden den 20. Juli vom Kaiser in die Acht erklärt und sandten ihm darauf den 2. September einen Fehdebrief, auf ausdrückliches Verlangen des Kurfürsten und gegen den Willen des Landgrafen mit der Aufschrift: „Karln, der sich den fünften römischen Kaiser nennt". Johann Friedrich zeigte jetzt eine ungewonte Entschlossenheit, aber den gemeinsamen Operationen ging Plan und Einheit ab. Auf die Nachricht von der Besetzung seiner Länder durch Moritz eilte er heimwärts, eroberte sein Gebiet wider, gewann einen vorübergehenden Sieg bei Rochlitz über den Markgraf Albrecht den 2. März 1547, ward aber den 24. April, am Sonntag Misericordias Domini, nachdem er noch früh am Gottesdienste teilgenommen und eine Predigt vom guten Hirten gehört hatte, von dem herbeigeeilten Kaiser bei Mühlberg gänzlich geschlagen und nach tapferer Gegenwehr, aus tiefer Wunde im Gesicht blutend, gefangen genommen. Vor dem Kaiser erschien er mit den Worten: „Herr erbarme dich mein, nun bin ich hier!" Am 10. Mai sprach das Kriegsgericht unter Vorsitz des Herzogs Alba das Todesurteil über ihn aus; der Kurfürst, beim Schachspiel, hörte es ruhig an und sprach zu seinem Mitspieler Ernst von Grubenhagen: „pergamus!" In der Kapitulation zu Wittenberg den 19. Mai verlor er den größten Teil seiner Länder und die Kurwürde, war aber weder zur Anerkennung des tridentinischen Konzils, noch später des Augsburger Interims zu bewegen und sah gleichmütig aus dem Fenster zu, als Moritz den 24. Februar 1548 auf dem Weinmarkte zu Augsburg mit der Kur belehnt wurde. Fünf Jare dauerte seine Gefangenschaft, die ihm durch den treuen Lukas Kranach erleichtert wurde; an seine Gemalin, die ihn nicht begleiten durfte, und seine Söne schrieb er fromme Trostbriefe. Erst nach dem passauer Vertrag erfolgte den 1. September 1552 seine Befreiung, und unter dem lauten Jubel der Bevölkerung zog er, Nikolaus von Amsdorf an seiner Seite, den 10. September in Koburg ein. Er nannte sich hinfort „geborener Kurfürst", one die Kurwürde wider zu erlangen, und starb zu Weimar den 3. März 1554, nachdem ihm seine Gemalin Sibylla den 21. Februar im Tode vorangegangen war. In der Schloßkirche zu Weimar ist er neben ihr begraben. Ihn überlebten drei Söne: Johann Friedrich II., der Mittlere, später infolge der Grumbachschen Händel zu ewigem Gefängnis verurteilt, Johann Wilhelm und Johann Friedrich III., der Jüngere.

Die Regentengaben und Fähigkeiten Johann Friedrichs werden gemeinhin nicht sehr hoch angeschlagen. Man sagt, er sei so schwierigen verwickelten Zeitverhältnissen nicht gewachsen gewesen; es sei ihm schwer geworden, zu großen Übersichten derselben sich zu erheben; Scharfblick, Menschenkenntnis, Entschlossenheit im entscheidenden Moment habe ihm gefehlt. Aber wenn er auch an politischer Kombinationsgabe mit seinen Gegnern Karl und Moritz nicht entfernt sich messen konnte, so war er doch ein ungemein tätiger, eifriger, warhaft väterlicher Fürst. Melanchthon soll geäußert haben, der Kurfürst lese und schreibe täglich mehr, als er und Aurifaber, welche für die arbeitsamsten unter den Wittenberger Lehrern galten, zusammengenommen. Nicht bloß die weltlichen Interessen seiner Untertanen lagen ihm am Herzen, auch Wissenschaft, Musik und Malerei wurde von ihm sorgfältig und einsichtsvoll gepflegt. Die Universität Wittenberg war sein Schoßkind, und als Gefangener des Kaisers stiftete er durch seine Söne 1548 die Universität Jena; in Torgau hielt er seit 1542 eine Singerei oder Kapelle unter Johann Walther; seine Handbibel mit den Gemälden von Lukas Kranach, seinem Gefärten in der Gefangenschaft, wird noch auf der Bibliothek zu Jena

aufbewart. Aber weit mehr als dies zierten ihn die hohen Eigenschaften seines Herzens: seine unbestechliche Redlichkeit, sein unerschütterlicher Glaubensmut, sein versönlicher Sinn gegen seine Widersacher, der ihm den Ehrennamen „des Großmütigen“ eingetragen hat. Ueber seinen Vetter Moritz äußerte er bei dessen Tode, „er gönne ihm, ungeachtet vergangener Geschichten, dass er christlich und selig verschieden sei. Obwol er Ursache habe, ihm gram zu sein, so müsse er doch gestehen, sein Vetter sei ein außerordentlicher, bewunderungswürdiger Mann gewesen“. Wenn sein Oheim Friedrich der Beschützer, sein Vater Johann der Bekenner des neu erwachten Evangeliums war, so ist er der standhafte, in der schwersten Prüfung bewärte Märtyrer desselben geworden, an dessen Glaubensstärke Tausende sich aufgerichtet und erbaut haben.

Litteratur: Luthers und Melanchthons Briefe an d. Kurf. bei de Wette, L.'s Briefe und im Corp. Ref.; L.'s Tischr. v. Förstem., IV, 231 ff.; Seckendorf, Hist. Luth. 1692; Hortleder, Von den Ursachen des teutschen Kriegs 1617; J. G. Jahn, Gesch. d. Schmalk. Krieges, 1837; J. G. Müller, Die jugendliche Gesch. Joh. Friedr. d. Großm., 1765; Weichselfelder, Taten ꝛc. Joh. Friedr. d. Großm., 1754; Planck, Geschichte d. protest. Lehrb., III, 1. Th. 223 ff., 2. Th. 78 ff.; Ranke, Deutsche Gesch. im Zeitalter d. Reform., IV, 190 ff.; V, 49 ff.; Böttiger-Flathe, Gesch. d. Kurstaates und Königreich Sachs., I, 508 ff., 616 ff.; Gretschel-Bülau, Geschichte d. Sächs. Volkes und Staates, II, 445 ff.; v. Langenn, Moritz, 1841; 2 Bde.; Derselbe, Dr. Melchior v. Osse, 1858; Burkhardt, D. Gefangensch. Joh. Fr. des Großm., 1863; Ders., Die wurzener Fehde, Archiv. für sächs. Geschichte IV, 57 ff.

Oswald Schmidt.

Johannisfeuer — Feuer, welche nach einer uralten, in verschiedenen Ländern, besonders im südlichen Deutschland nachweisbaren, zum teil noch bestehenden Volkssitte am Abend oder Vorabend des Gedächtnistages Johannis des Täufers (24. Juni) unter freiem Himmel, auf Hügeln und Bergen oder auch in Straßen und auf Märkten unter mancherlei begleitenden Bräuchen angezündet werden. Solche Bräuche, wie sie bei dem Anzünden dieser Feuer vorkamen, sind: Entzündung des Feuers nicht durch Stal und Stein, sondern durch Holzreibung (sog. Notfeuer), Tanzen und Springen junger Leute um und über das Feuer (Johannistanz, choreae S. Johannis, vgl. Bd. XV., S. 408), Hineinwerfen von allerhand Blumen, Kräutern, Kränzen (Johanniskräuter, Johanniskränze), priesterliches Segnen des Feuers, Jubel und Gesang der Zuschauenden, Anzünden und Rollen eines mit Stroh umwickelten Rades (Johannisräder), Aufstellen eines Baumes, Treiben des Viehs durch das Feuer, Herumtragen von Fackeln und Feuerbränden, Stecken der Brände in die Felder u. dgl. Man schrieb dem Feuer allerlei heilsame Wirkungen und Segenskräfte zu: Bewarung vor Krankheiten, Heilung von allerlei Übeln (z. B. der Epilepsie, Johannisübel), Fruchtbarkeit, Schutz wider Brand und Gewitter, Sicherung gegen Hexenbann u. s. w. — Läßt sich gleich Entstehung, Verbreitung und Bedeutung dieser Gebräuche nicht mit vollständiger Sicherheit nachweisen, so sind sie doch unzweifelhaft heidnischen Ursprungs, Reste eines uralten, bei allen Völkern arischen Stammes verbreiteten Licht-, Feuer- und Sonnenkultus, daher Analogieen dazu im griechisch-römischen Heidentum (Vestakult, Feuer bei dem römischen Hirtenfest der Palilien) wie bei keltischen, germanischen, slavischen Völkern sich finden, one dass ein Übergang von einem Volk auf das andere sich nachweisen ließe. Ihre ursprüngliche Bedeutung zeigt der Namen, den sie im deutschen Altertum fürten und im Volksmunde zum teil noch füren: Sunwentfeuer d. h. Sonenwendfeuer (korrump. Sunbent-, Simmets-, Zimmetfeuer). Wie man im Frühjar das Widerkehren der Sonnenwärme und das Neuerwachen des Naturlebens durch die (besonders im nördlichen Deutschland üblichen) Osterfeuer, durch Maifeste u. dgl. festlich beging: so feierte man um die Zeit des Johannistages die Sonnenwende, die Zeit, wo die Sonne ihren Höhepunkt erreicht hat und nun wider hinabzusinken beginnt (ebendies bedeutet das Rollen des Rades), die Licht- und Glanzperiode des Jares, die Zeit der längsten Tage und kürzesten Nächte, zugleich aber auch die Epoche, wo die Natur aus der Blütezeit des Früh-

jars in die Frucht- und Erntezeiht übergeht und wo die beginnende Sommerhitze mancherlei Krankheiten zu erzeugen droht, daher man des Segens der Fruchtbarkeit und des Schutzes wider allerlei Gefar sich zu versichern suchte. Die Kirche, wenngleich der Beziehung des Johannistags zur Sonnenwendzeit sich wol bewuſst (hodie natus est Johannes, quo incipiunt decrescere dies sagt Augustin), eiferte doch anfangs gewaltig wider die heidnische Sitte des Feueranzündens (cessent religiones sacrilegiorum, cessent studia atque joca vanitatum. Hesterno die post vesperam putrescentibus flammis antiquitus more daemoniorum tota civitas flagrabat atque putrescebat et universum aërem fumus obduxerat. August de S. Joanne Sermo 8). Bald aber wuſste sie, mit der ihr eigentümlichen Accomodationsfähigkeit gegenüber von volkstümlichen Bräuchen und Vorstellungen, auch diese Sitte der Sonnenwendfeuer sich anzueignen; sie wurden nicht bloß geduldet, sondern Geistliche, Fürsten und Obrigkeiten beteiligten sich dabei, und man suchte nun auf verschiedene Weise den Volksbrauch christlich zu deuten und mit der onedies so volkstümlichen Person des Täufers Johannes ebenso in Beziehung zu setzen, wie sich andere aus dem Heidentum in die christliche Zeit herübergenommene Bräuche (Johannistrunk, Johannisminne, Johannissegen u. s. w.) an den Namen des Evangelisten Johannes und an dessen mit der Wintersolstitialzeit zusammenfallenden Gedächtnistag anknüpften. Schon mittelalterliche Theologen des 12. und 13. Jarh. (Joh. Beleth, Summa de divinis officiis; Durandus, Rationale div. off. 7, 14) deuten die Johannisfeuer mit Beziehung auf Ev. Joh. 1, 8 als Symbole des Täufers, qui fuit lumen et lucerna ardens, praecursor verae lucis; das bergabgerollte brennende Rad bedeutet, quod, sicut sol ad altiora sui circuli pervenit — et descendit in circulo, sic et fama Joannis descendit, secundum quod ipse testimonium perhibet dicens: me oportet minui, illum autem crescere. Andere wollen die Feuer aus einer Legende von der Verbrennung der Gebeine des Täufers in Sebaste, die Johannistänze aus dem Tanz der Tochter der Herodias u. dergl. erklären, nur um jeden Gedanken an heidnische Kulte ferne zu halten. In der prosaischen Neuzeit sind diese Feuer, wie so viele änliche aus der heidnischen Vorzeit stammenden Volksbräuche, meist, zumal in evangelischen Landen, aus polizeilichen oder religiösen Gründen verboten worden oder von selbst außer Übung gekommen (s. z. B. das Nürnberger Ratsmandat vom Jar 1653 bei Grimm S. 585; das württemb. Gen.-Reskr. wegen Abstellung der vieler Orten üblich gewesenen Johannisfeuer und -Bäder vom J. 1666, widerholt 1687 und 1809). —

Litteratur: außer den allgemeinen Werken über kirchl. Archäologie (z. B. Rheinwald S. 246) s. Paciandi, De cultu S. Joannis Bapt. antiqq. christ., Rom. 1758; de Khautz, De ritu ignis in natali S. Joannis B. accensi, Vindob. 1759; W. Grimm in der Allg. Encykl. von Ersch und Gruber, II, 22, S. 265; F. Nork, Festkalender, Stuttg. 1847, S. 406 ff.; bes. aber Jakob Grimm, D. Mythol., S. 578 ff. Über die Volksbräuche am Johannistag sind zu vergleichen die Sammlungen von deutschen Sagen und Bräuchen, z. B. von Kuhn, Panzer, Meier, Schmitz, Wolf u. a. **Wagenmann.**

Johannisjünger, s. Mandaer.

Johanniter (Johannitae, Fratres hospitales s. Johannis, Milites hospitalis s. Joannis Hierosolymitani, Hospitalarii), nach den späteren Hauptsitzen des Ordens auch Rhodiser und Maltheserritter heißen die Glieder eines geistlichen Ritterordens, welcher ursprünglich aus einer Verbindung mehrerer Kaufleute zu Amalfi hervorgegangen ist, die im J. 1048 eine Stiftung zum Schutze der nach Jerusalem Wallfarenden gründeten. Sie erbauten hier bei dem Grabe Christi nicht nur eine Kirche, sondern auch ein Mönchskloster, dessen Bewoner nach der Benediktinerregel lebten. Nicht sehr lange nach dieser Gründung konnte mit derselben ein Hospital zur Pflege armer und kranker Pilger, wie auch eine dem hl. Johannes geweihte Kapelle verbunden werden, und die Mönche erhielten hiernach den Namen Johanniter und Hospitaliter. Die so erweiterte klösterliche Verbindung bekam unter einem ihrer ersten Vorsteher, Gerhard Tonque,

eine besondere Ordensverfassung durch Papst Paschal II. (1099), von Gottfried von Bouillon aber große Güter und Besitzungen. Gerhards Nachfolger, Raymund du Puy (de Podio), stellte als Kustos oder, wie er sich auch nannte, Prokurator des Ordens eine umfassendere Ordensregel auf (etwa 1120). Er fügte zu den Klostergelübden die Verpflichtung, gegen die Ungläubigen zu kämpfen und entband ebendeshalb die Brüder der Horen, befahl ihnen dagegen täglich 150 pater noster zu beten; ferner teilte er die ganze Gesellschaft in die drei Klassen der Ritter, Priester oder Kapellane (Gehorsamsbrüder) und dienenden Brüder, von denen die erste Klasse ganz eigentlich für den Krieg, die zweite für den geistlichen Dienst, die dritte für die Pflege der Wallfarer bestimmt war. Doch trat die Tätigkeit der ersten Klasse immer mehr in den Vordergrund. Von ihr bekam der Orden sein wesentliches Gepräge. Um ihretwillen stieg er auch rasch in Macht, Ansehen und weiter Verbreitung. Die Tapferkeit seiner Ritter verschaffte dem Orden die Gunst des päpstlichen Stules und der weltlichen Fürsten, sodass er bald die ausgedehntesten Privilegien genoss und fast in allen christlichen Ländern große Besitzungen erwarb, die noch zumeist von der Lehenspflicht frei waren. Kaiser Friedrich I. befreite durch einen Gnadenbrief (1185) die Mitglieder und Güter des Ordens von allen Steuern, Zöllen und Dienstbarkeiten, und Papst Anastasius IV. bestimmte durch die Bulle Christianae fidei religio (in Mansi, Conciliorum nova et ampliss. collectio XXI, p. 780), dass selbst dem im Banne verstorbenen Ordensgliede das kirchliche Begräbnis nicht versagt, dass in einem mit dem Interdikte belegten Lande, in welchem Johanniter lebten, järlich einmal der Kirchendienst vollzogen werden dürfe, dass es keinem Bischof gestattet sei, in den dem Orden zugehörigen Kirchen die Suspension, Exkommunikation oder das Interdikt auszusprechen, und dass die Johanniter auch die Befreiung vom Zehnten haben sollten. Die ungeheueren Reichtümer, die der Orden empfing, waren mit der Macht, die er gewann, die Ursache, dass er schon gegen das Ende des 12. Jarhunderts ausartete, dass Roheit, Übermut und Habsucht in ihm sich verbreiteten und dass er auch mit anderen Orden, namentlich mit den Tempelherren, in schlimme Streitigkeiten geriet. Selbst die Rechte der Bischöfe wurden von den Johannitern nicht geachtet. Als Jerusalem durch Saladin verloren gegangen war (1187), verlegte der Orden seinen Sitz nach Ptolemais. Durch den mit Erbitterung fortgesetzten Kampf gegen die Tempelherren und dadurch, dass der Orden mehr seinen Vorteil als den des hl. Landes warte, trugen die Johanniter selbst viel zum Verluste Palästinas bei. Im Jare 1291 eroberte der Sultan von Ägypten Ptolemais. Nun nahm der Orden seinen Sitz in Limisso auf Cypern und 1309 bemächtigte er sich, unter dem Großmeister*) Fulko von Villaret, der Insel Rhodus, in deren Besitz er bis 1522 blieb. Im J. 1311 wurde zwar durch eine päpstliche Bulle der aufgehobene Orden der Tempelherren mit den Johannitern vereinigt, dennoch befanden sie sich in einer gefärlichen Lage, da teils große Zerwürfnisse in ihrer eigenen Mitte sich erhoben hatten, teils gefärliche Angriffe von seiten der Türken sie stets bedrohten. Wärend Johann von Lastic († 1454) Großmeister war, belagerten die Türken die Insel fünf Jare lang und unter dem Großmeister Peter von Aubusson widerholten sie 1480 die Belagerung. Allerdings waren beide Belagerungen bei der tapfern Gegenwehr der Johanniter vergeblich, allein die Türken setzten ihre Angriffe mit größter Beharrlichkeit fort, und obschon der Großmeister Philipp Villiers sich kräftig verteidigte, gelang es ihnen doch im Okt. 1522 mit Hilfe des verräterischen Ordenskanzlers Andreas von Moral der Insel sich zu bemächtigen. Villiers begab sich nun nach Candia, dann nach Sizilien und Rom, doch konnten die Johanniter keinen festen Wonsitz erlangen, sie zogen vielmehr unstät und flüchtig umher, bis es ihnen gelang, vom Kaiser Karl V. die Inseln Malta, Gozzo, Comino mit Tripolis unter der Bedingung als Lehen zu erhalten (1530), dass sie die Türken und Seeräuber

---

*) Diesen Titel hatte Clemens IV. 1267 dem damaligen Ordenshaupt Ugone Revello verliehen; der frühere Titel war magister hospitalis gewesen.

stets bekämpfen, Tripolis beschützen, an den Statthalter von Sizilien, das unter spanischer Hoheit stand, järlich einen weißen Falken entrichten, den König von Spanien als Patron über den Bischof von Malta anerkennen und jene Inseln an Neapel zurückgeben wollten, falls es ihnen gelingen sollte, wider in den Besitz von Rhodus zu kommen. Obschon sie auf diese Weise neue Besitzungen gewonnen hatten, wurden ihnen doch anderwärts neue Verluste durch die Reformation bereitet. Heinrich VIII., König von England, hatte ihre Güter schon 1537 eingezogen; ein gleiches Schicksal widerfur ihnen auch in Ungarn, in den Niederlanden, ebenso in Deutschland, wo jedoch in Thüringen, Sachsen und Brandenburg die Balleien als protestantische Provinzen des deutschen Ordenspriorats fortdauerten. In Malta hatten sie neue Gefaren von den Türken zu bestehen, welche 1566 unter Soliman II. die Insel belagerten, doch unter dem Großmeister Johann de la Valette-Parisot glücklich zurückgeschlagen wurden. Allerdings hatten die Johanniter sich dennoch widerholt gegen die Türken zu verteidigen, doch blieben sie im Besitze von Malta bis zur Zeit der französischen Revolution. Da aber erlag der Orden völlig. Der letzte Großmeister, der in Malta seine Residenz hatte, war Ferdinand von Hompesch, der erste Deutsche, welcher zu dieser Würde im Orden gelangt war. Im J. 1798 griff Napoleon auf seinem Zuge nach Ägypten Malta an, das durch die Verräterei einiger Ritter in seine Hände kam. Hompesch ging darauf nach Triest, verzichtete auf seine Würde und der Orden wälte nun (Dez. 1798) den Kaiser von Russland, Paul I., der sich gegen die Übergabe der Insel an die Franzosen erklärt hatte, zum Großmeister, obschon der Papst Einsprache erhob, weil der Kaiser zur griechischen Kirche gehörte. Um etwaigen Streitigkeiten mit Russland zu entgehen, hob darauf der Kurfürst von Bayern, Max Josef, den Orden in seinem Lande gänzlich auf und zog (1799) dessen Güter ein. Im J. 1800 ging Malta in die Hände der Engländer über. Allerdings sollte es durch den Frieden von Amiens dem Orden, dem auch der von dem Großmeister in Malta unabhängige Besitz der Güter in Kastilien und Aragonien zugesichert worden war, wider übergeben werden, allein die Engländer erfüllten diese Bestimmung nicht und blieben in dem Besitze der Insel, der ihnen zuletzt durch den Pariser Frieden (1814) bestätigt wurde. In Deutschland schritt indes der Untergang des Ordens unaufhaltsam vorwärts; seine Güter wurden hier, besonders nach dem Frieden von Presburg, eingezogen. In Preußen wurde nach Aufhebung des Ballei Brandenburg von Friedrich Wilhelm III. 1812 eine nur für den Adel bestimmte, unter dem Protektorate des Königs stehende Ordensdekoration gestiftet, die den Namen des preußischen Johanniterordens trägt. Dieser hat das alte Ordenskreuz beibehalten, aber dasselbe mit vier gekrönten preußischen Adlern und mit einer Krone versehen; auf der linken Brust füren die Ritter ein vierfaches weißes Kreuz. Dieser neue Johannitererden erhielt durch Friedrich Wilhelm IV. 1853 eine der ursprünglichen Stiftung entsprechende Reorganisation und hat in dieser neuen Gestalt wärend der Kriege von 1864, 1866 und 1870 und nun teilweise auch im Orient ein gesegnetes Wirken entfaltet. Der ältere Orden konnte nur noch in Italien, in Böhmen und in Rußland, wo der Kaiser fortwärend den Titel „Protektor“ fürt, fortbestehen; der Kapitelssitz war bis 1826 zu Catania in Sizilien, später in Ferrara, seit 1834 in Rom.

Der Orden bestand in der Zeit seiner Blüte aus sieben Nationen oder Zungen, welche Abgeordnete zum Kapitel schickten. Diese Zungen waren: 1) die Provence mit dem Großkomthur des Ordens, als Präsidenten des Schatzes; 2) Auvergne mit dem Ordensmarschall, der die Landtruppen befehligte; 3) Frankreich mit dem Großhospitalmeister; 4) Italien mit dem Admiral oder General der Galeeren; 5) Aragonien, Navarra und Katalonien mit dem Großkonservator; 6) Deutschland mit dem Großbailli des Ordens; 7) Kastilien und Portugal mit dem Großkanzler; 8) England mit dem Turko-Polier, dem Kommandanten der Wachen und der Reiterei. An die Stelle der englischen Zunge trat am Schlusse des vorigen Jarhunderts Bayern, wärend Polen mit Litthauen erst zu einem Großpriorate, dann zur russischen Zunge konstituirt wurde. Jede Zunge zerfiel wider in verschiedene Abteilungen, in Prioreien, Balleien und Komthureien. Als

die höchste Ordenswürde galt die des Großmeisters des hl. Hospitals zu Jerusalem und Guardian der Armen Jesu Christi; der Großmeister wurde aus dem Kapitel gewält, das ihm zur Seite stand und aus den Abgeordneten jeder Zunge sich konstituirte. Ihm standen mancherlei wichtige Privilegien zu und hiernach war die Regierung des Ordens teils monarchisch, teils aber auch, weil das Kapitel den Ordensrat bildete, aristokratisch. Die Aufnahme in den Orden war wesentlich an die adelige Abkunft in vier Gliedern von väterlicher und mütterlicher Seite, an die Bezalung einer bedeutenden Summe und daran geknüpft, daſs der Betreffende eine zeitlang an den Kämpfen gegen die Ungläubigen teil genommen habe, indes konnte doch auch durch ein päpstliches Breve oder durch ein Generalkapitel Dispensation eintreten. Die Aufnahme konnte mit dem 16. Jahre erfolgen, mit dem 17. begann das Noviziat, im 18. wurden die Gelübde abgelegt. Nur die Ritter, welche one Dispense aufgenommen worden waren, konnten zu den Ordensämtern gelangen; sie hießen, im Gegensatze zu den dispensirten, Ritter der Gerechtigkeit, wärend jene nur Ritter der Gnade waren. Obschon der Orden wesentlich der katholischen Kirche angehörte, und der Papst ihm eine besondere Teilnahme widmete, wurden doch auch Personen des griechischen und des evangelischen Glaubens von ihm aufgenommen. In allen geistlichen Angelegenheiten war er dem Papste unterworfen, in weltlichen aber hatte er eine vollkommene Souveränität. Das Ordenswappen bestand in einem silbernen achteckigen Kreuze in rotem Felde mit einer von einem Rosenkranze umgebenen Krone, unten mit einem kleinen Maltheserkreuze und der Umschrift Pro fide. Die Ritter trugen im Frieden einen langen schwarzen Mantel, auf demselben und auf der Brust das weiße achteckige Kreuz; im Kriege sollte die Ordenstracht in einem roten Waffenrocke mit einem einfachen Kreuze auf der Brust und auf dem Rücken bestehen. Vergl. Geschichte des Johanniterordens von Karl Falkenstein 1867 (aus alter und neuer Zeit, II. Band).

Neudecker † (W. Riggenbach).

Jojachin, יְהוֹיָכִין und (Ez. 1, 2) יוֹיָכִין, LXX *Ιωαχιν* und irrtümlich *Ιωακειμ* (Jer. 52, 31; Ez. 1, 2, sowie auch sonst im Cod. Alex.); die gleichbedeutende Form יְכָנְיָה (Jer. 27, 20 al., Esth. 2, 6), LXX *Ιεχονιας*, und noch kürzer כָּנְיָהוּ (Jer. 22, 24. 28; 37, 1), repräsentirt nach Ewald, Gesch. Isr., III, 791 der 3. Aufl., den Namen J. vor seiner Thronbesteigung. J., der vorletzte König von Juda, war ein Son des Jojakim und der Nechuschta von Jerusalem, deren Vater Elnathan wol Jer. 26, 22; 36, 12. 25 gemeint ist. Nach 2 Kön. 24, 8 war J. bei seiner Thronbesteigung 18 Jare alt, nach 2 Chron. 36, 9 dagegen 8 Jare (ebenso LXX Vat. zur Chronik und 3 Esra 1, 43, wärend LXX Al. und der Syrer 18 Jare bieten). Bertheau hält die 8 Jare für die ursprüngliche Überlieferung wegen der starken Hervorhebung der Königin-Mutter, 2 Kön. 24, 10. 12; Jer. 13, 8; 29, 2. Aber mögen auch die 1 Chron. 3, 17 ff. aufgezälten Söne J.'s erst im Exil geboren sein, so lassen sich doch die Weiber J.'s (2 Kön. 24, 15) nur gewaltsam von den Weibern des Harems deuten; die 8 Jare der Chronik sind somit one Zweifel ein Schreibfehler. Wenn dagegen die Chronik statt einer dreimonatlichen Regierung J.'s (2 Kön. 24, 8) von 3 Monaten 10 Tagen redet, so ist diese Notiz schwerlich nur eine künstliche Ergänzung zu 100 Tagen. Wie den beiden Königen vor ihm, wird auch dem J. 2 Kön. 24, 9 und 2 Chron. 36, 9 (vgl. auch Ez. 19, 5 ff.) ein schlechtes Zeugnis ausgestellt; dasselbe wird trotz Josephus (Ant. 10, 7, 1) auch durch Jer. 22, 10 ff., 28 ff., 24, 1 ff., Bar. 1, 3 ff. nicht ausdrücklich widerlegt. Er bestieg den Thron (599), als die Stadt bereits von den Chaldäern belagert war oder doch kurz vor der eigentlichen Belagerung (2 Kön. 24, 10; vgl. den Art. „Jojakim"). Die Ankunft Nebukadnezars beim Heere und die wachsende Bedrängnis der Stadt reifte seinen Entschluſs, sich auf Gnade und Ungnade zu unterwerfen (2 Kön. 24, 11), indem er sich mit seiner Mutter und den Vornehmsten des Volkes ins Lager der Chaldäer begab. Nebukadnezar nahm die Schätze des Tempels und des Pa[illegible]tes, zerschlug (oder beschnitt?) die von Salomo herrürenden goldenen G[illegible] des

Tempels und ließ J. nebst seiner Mutter, seinen Weibern und dem Hof nach Babel ins Exil wandern; mit ihnen 7000 angesehene Männer (oder Kriegsleute?) und 1000 Kriegshandwerker, im ganzen 10000 Menschen (Jer. 52, 28: 3023, d. h. wol abgesehen von obigen 8000), sodass dem Nachfolger J.'s, Zedekia, nur das Proletariat zurückblieb. Fast 37 Jahre schmachtete J. im Gefängnis; erst der Nachfolger Nebukadnezars, Evil Merodach, setzte ihn bei seinem Regierungsantritt (562) in Freiheit, wies ihm unter den am babylonischen Hofe anwesenden Königen den Ehrenplatz an und gewärte ihm reichlichen Unterhalt (2 Kön. 25, 27 ff.; Jer. 52, 31 ff.). **Kautzsch.**

Jojada, יְהוֹיָדָע, LXX *'Ιωδαέ*, Hoherpriester zur Zeit der Athalja und des Königs Joas von Juda, der die davidische Dynastie vom Untergang errettete; vgl. 2 Kön. 11, 1 ff.; 2 Chron. 22, 10 ff. Aus dem Blutbad, durch welches Athalja die Familie ihres von Jehu getöteten Sones Ahasja in Jerusalem ausrottete, war nur der einjärige Königsson Joas von seiner Tante Jehoschäba gerettet und in den Tempel geflüchtet worden. Die Chronik (II, 22, 11) motivirt dies durch den Umstand, dass Jehoschäba die Gemalin des Hohenpriesters J. gewesen sei. Gegen die Geschichtlichkeit dieser Ergänzung zum Königsbuch kann weder (mit Thenius) 2 Chron. 8, 11, wo es sich um einen andern Fall handelt, noch Neh. 3, 20 ff. geltend gemacht werden; denn die Zustände des 5. Jarhunderts beweisen nichts für die des 9. Jarhunderts. Allerdings könnte jene Zutat den Zweck haben, das Verweilen der Jehoschäba im Tempelbereich unanstößig erscheinen zu lassen (doch s. u.). Nach Verlauf von sechs Jaren (um 878 nach der gewönlichen Berechnung) traf J. eben so kluge wie energische Maßregeln, den siebenjärigen Prinzen mit Hilfe der königlichen Leibwache auf den Thron zu erheben. Wenn J. 2 Kön. 11, 4 plötzlich one alle nähere Bezeichnung eingefürt wird (erst V. 9 heißt er J. der Priester; 12, 11 der hohe Priester; 2 Chron. 24, 6 auch kurzweg „das Haupt"), so muss er, wie Thenius mit Recht geltend gemacht hat, bereits vorher erwänt gewesen sein und dann doch warscheinlich eben als Gemal der Jehoschäba. Er selbst leitet die Verschwörung, investirt den Prinzen (auch die Salbung desselben wird 2 Chron 23, 11 dem J. und seinen Sönen zugeschrieben; dagegen 2 Kön. 11, 12 allgemein: „sie salbten ihn"), gebietet die Tötung der Athalja außerhalb des Tempelbereichs und lässt dann den Bund zwischen Jahve, dem Könige und dem Volke erneuern (2 Chron. 23, 16: zwischen sich und dem Volke und dem König). Das von ihm entflammte Volk zerstörte den Baalstempel und tötete den Priester desselben; den Jahvetempel aber ließ J. fortan durch einen eigens dazu eingerichteten Wachtdienst (nach 2 Chron. 23, 18 ff. von Priestern und Leviten) verwaren. Der ganze Bericht des Königsbuches, der durch und durch den Stempel der genauesten Überlieferung trägt und one Zweifel direkt den ausfürlichen Reichsannalen entnommen ist, hat in der Chronik durch die übliche Voranstellung der Priester und Leviten und die ängstliche Warung ihrer Prärogative eine wesentlich andere Färbung erhalten; über die vermutliche Quelle dieser Abweichungen, die man vergeblich mit 2 Kön. 11 zu vereinigen gesucht hat, s. u. — 2 Kön. 12, 3 wird die treffliche Regierung des Joas auf den Einfluss zurückgefürt, den J. auf seine Erziehung ausgeübt hatte. Die nachmalige Hinrichtung des Propheten Sacharja, eines Sones J.'s, welche 2 Chron. 24, 21 berichtet (vgl. V. 25, wo sogar von Blutschuld an den Sönen J.'s die Rede ist), scheint dabei als eine Übereilung außer Acht gelassen; wol im Hinblick auf diese blutige Tat beschränkt 2 Chron. 24, 2 das Lob des Joas auf die Lebensdauer des J. — Dass sich Joas dem Hohenpriester gegenüber seine Selbständigkeit warte, geht aus der Erzälung 2 Kön. 12, 7 ff. aus dem 23. Jar des Joas hervor. Wenn auch J. an dem Verfall des Tempels (der 2 Chron. 24, 7 auf Gewalttaten Athaljas zurückgefürt wird), sowie an der Verwendung der Tempeleinkünfte für die Priester nicht direkt die Schuld trug, so musste er sich doch den Maßregeln, durch welche der König Abhilfe schaffte, und sogar einer Kontrole durch einen königlichen Beamten unterwerfen (2 Kön. 12, 11). Auch hier hat die Chronik (II, 24, 4 ff.) durch eine wesentlich andere Darstellung

jeden Anstoß an dem Verhalten der Priester und Leviten, abgesehen von der Verzögerung des Baues, beseitigt. Wenn 2 Chron. 24, 27 speziell in Betreff dieses Baues der Midrasch zu den Büchern der Könige citirt wird, so liegt die Vermuthung nahe, dass der Chronist dieser Quelle (die seinem eigenen Standpunkt allerdings entsprochen haben muss) auch die sonstigen Abweichungen vom Bericht des Königsbuches über J. verdankte. Sonst findet sich über letzteren noch die Notiz (2 Chron. 24, 3), dass er dem Joas zwei Frauen nahm, sowie (24, 15) dass er in einem Alter von 130 Jaren starb und bei den Königen Judas in der Davidsstadt begraben wurde. Dagegen dürfte sich Jer. 29, 26 schwerlich auf unsern J. beziehen; vgl. Keil z. d. St. — Von andern Trägern dieses Namens ist noch J. (יוֹיָדָע), der Son und Nachfolger des Hohenpriesters Eljasib zur Zeit Nehemias, hervorzuheben (Neh. 12, 10 ff. 22; 13, 28). **Kautzsch.**

Jojakim, יְהוֹיָקִים, LXX *'Ιωακίμ*, Son Josias und der Sebida (Qeri Sebudda), drittletzter König von Juda, der im Alter von 25 Jaren an Stelle seines jüngeren Bruders Joahas (s. d.) von Necho auf den Thron erhoben wurde und 11 Jare (609—599) zu Jerusalem herrschte; vgl. 2 Kön. 23, 34—24, 6; 2 Chron. 36, 4 ff. Dass Necho (nicht er selbst, mit Genehmigung oder auf Veranlassung des Pharao, wie Keil u. a. wollen) seinen urspr. Namen Eljakim in J. verwandelte, kann nur den Sinn haben, dass ihn der Sieger dadurch ausdrücklich als „sein Geschöpf" (so Thenius zu 2 Kön. 23, 34) bezeichnen wollte; vergl. den änlichen Fall 2 Kön. 24, 17. Das schlimme Zeugnis, welches das Königsbuch und die Chronik seinem Charakter ausstellt, wird durch Jer. 22, 13 ff.; 26, 20 ff.; 36, 20 ff. und die mannigfachen Klagen des Jeremias über den unter ihm wuchernden Götzendienst auf das stärkste kommentirt. Die erste Regierungshandlung des J. war die Aufbringung der von Necho bei der Absetzung des Joahas auferlegten Buße von 100 Talenten Silber und einem Talente Gold (LXX 100 T. Gold! Thenius will mit dem Syrer wegen 2 Kön. 18, 14 wenigstens 10 T. Gold), welche Summe auf Grund einer Schatzung von dem ganzen Volke eingetrieben wurde. Der weitere Bericht des Königsbuches (II, 24, 1 ff.) über J. dürfte folgendermaßen zu verstehen sein. Durch die Schlacht bei Karkemisch (606) wurde die Herrschaft Nechos über Vorderasien gebrochen. Diese Schlacht, von der auch Jer. 25, 1; 46, 2 das Königtum des Nebukadnezar datirt wird, obschon er erst 604 dem Nabopolassar auf dem Trone folgte, war das vierte des J. (vgl. auch 2 Kön. 24, 12, wo das achte Jar des Nebukadnezar dem letzten des J. entspricht). Weiter aber ergibt sich aus Jer. 36, 29, vergl. mit V. 9, wo von einem Fasten im neunten Monat des fünften Jares J.'s berichtet wird, dass die Chaldäer bis Ende 605 noch nicht in Juda erschienen waren. Ehestens im Frühjar 604 nötigte Nebukadnezar den J., der bis dahin noch Vasall der Ägypter war, zur Unterwerfung (dieser Zug ist 2 Kön. 24, 1 gemeint; nach dem Fragment des Berossos bei Joseph. c. Ap. 1, 19 war N. damals durch den Tod seines Vaters zu schleuniger Heimkehr nach Babylon genötigt). Nach dreijäriger Tributleistung fiel J. von den Chaldäern ab, one Zweifel aufgestachelt von den Ägyptern (vgl. Maspero, Geschichte der morgenl. Völker im Alterthum, S. 493 der deutschen Ausg.). Nebukadnezar musste sich vorläufig begnügen, Streifscharen der Chaldäer, d. h. wol die geringe in Syrien zurückgelassene Besatzung, samt den Scharen der Syrer, Moabiter und Ammoniter zur Verwüstung Judas zu entsenden. Als endlich die regelrechte Belagerung Jerusalems durch ein von Nebukadnezar entsandtes Heer (s. 2 Kön. 24, 10) begann, starb J. („legte sich zu seinen Vätern" 2 Kön. 24, 6), worauf sich dann sein Nachfolger Jojachin dem mittlerweile eintreffenden Großkönig ergab. Dagegen berichtet die Chronik (II, 36, 6 ff.), dass Nebukadnezar den J. mit Fesseln gebunden habe, um ihn nach Babel zu füren, indem er zugleich einen Teil der Tempelgeräte in seinen Palast zu Babel überfürte. Wenn mit diesem Ereignis der 2 Kön. 24, 1 gemeldete erste Zug des Nebukadnezar gemeint ist, so findet ein Widerspruch mit dem Königsbuch nicht statt (das argumentum e silentio ist bei der großen Kürze des letzteren in dieser Zeit nicht entscheidend) und es ist daher ganz unnötig, der

Chronik mit Graf eine Verwechslung des Jojakim mit Jojachin zuzuschreiben. Wenn die LXX zu 2 Chron. 36, 6 die Absicht einer Wegfürung J.'s in eine wirkliche Deportation verwandeln, so berechtigt dies nicht zu einer Korrektur des masor. Textes. Auffällig bleibt jedoch das gänzliche Schweigen der Chronik über den Tod J.'s und hier dürfte die Ergänzung der LXX zu 2 Chron. 36, 8 („er legte sich zu seinen Vätern und ward begraben im Garten Ussas", vgl. 2 Kön. 21, 18. 26) den ursprünglichen Text der Chronik repräsentiren. Die Weglassung dieser Notiz im masoretischen Text beruht wol auf der großen Schwierigkeit, das friedliche Ende und Begräbnis J.'s mit den so bestimmten Drohungen Jeremias 22, 19 und 36, 30 in Einklang zu bringen. Zur Hebung dieser Schwierigkeit genügt nicht die Auskunft, dass der Leichnam J.'s nach der Eroberung der Stadt von den Feinden oder dem eigenen Volk aus dem Grabe gerissen worden sei (aber s. Jer. 22, 19); eher schon die Annahme, dass J. bei einem Ausfall gegen die Feinde getötet und unbeerdigt liegen geblieben sei. Allerdings muss man sich dann für die Wendung 2 Kön. 24, 6 auf den änlichen Fall mit Ahab berufen (1 Kön. 22, 40) und das Begräbnis im Garten Ussas für eine müßige Erfindung erklären. Nach Ewald (Gesch. Isr. III, S. 790) wäre J. mit List aus der Stadt herausgelockt, gefangen und wegen seines heftigen Widerstandes getötet worden; onedies hätten die später niedergeschriebenen Weissagungen Jeremias nicht eine so bestimmte Form annehmen können. Für einen gewaltsamen Tod J.'s scheint in der Tat sein noch jugendkräftiges Alter zu sprechen. Keinesfalls aber ist bei den Versuchen eines Ausgleichs zwischen Jeremia und den Geschichtsbüchern (auch Dan. 1, 1, wo das dritte Jar J.'s unter allen Umständen rätselhaft bleibt) eine Berufung auf Josephus (Ant. X, 6, 1—3) statthaft; ebensowenig gestattet die ganz offenbare Geschichtsmacherei desselben (vgl. Thenius zu 2 Kön. 24, 1 ff.), ihn bei der Interpretation der Berichte des Königsbuchs und der Chronik zu grunde zu legen, wie dies Ewald (III, 784 ff.) und Duncker (Gesch. des Alterth. II, 384 der 4. Aufl.) getan haben.

2) J., יוֹיָקִים, Hoherpriester im nachexilischen Jerusalem (Neh. 12, 10. 12. 26; Baruch 1, 7?; Judith 4, 8 ff.; 15, 8?).

3) J., Gatte der Susanna, im gleichnamigen Apokryph, V. 1 ff.

Kautzsch.

Joktan, יָקְטָן, LXX *Ιεκταν* (Luther: Jaketan, in der Chronik Joktan), heißt 1 Mos. 10, 25 ff.; 1 Chron. 1, 19 ff. ein Son des Eber, des Urenkels des Sem. J. ist Bruder des Peleg und Vater von 13 Sönen. Mit diesen Angaben besagt die Völkertafel, dass sich der große semitische Stamm, der in dem Namen Eber noch zu einer Einheit zusammengefasst war, lange vor der Auswanderung der Terachiden (Abrahamiden) in einen nördlichen (Peleg) und einen südlichen Zweig (Joktan) spaltete. In der Tat weisen die Namen der 13 Söne J.'s, soweit sie sich sicher bestimmen lassen, auf den Süden Arabiens. Jedenfalls ist die Genesis im Rechte mit der Unterscheidung der älteren joktanidischen und der späteren ismaelitischen Araber. Denselben Unterschied statuiren die arabischen Ethnographen zwischen den Sönen Kachtans, des Anherrn aller reinen Araber, und den erst später arabisirten Ismaeliten, mag auch ihre Identifizirung des Kachtan mit Joktan erst auf jüdischen Quellen in nachbiblischer Zeit beruhen. Die 1 Mos. 10, 30 angegebenen Grenzen der Wonsitze J.'s sind ebenso hinsichtlich des Ausgangs- wie des Endpunktes streitig. Es fragt sich, ob Mescha (mit Delitzsch u. a.) in Mesene am nordwestlichen Ende des persischen Golfes oder mit Knobel u. a. in (nach andern bei) Kal'at Bîsche südöstlich von Mekka am 20. Grad n. B. zu suchen sei. Im ersteren Fall erhielte man bei Ansetzung des Endpunktes Saphar in der himjaritischen Königsstadt Tzafar in Jemen (dem Sapphara des Ptolemäus) eine Linie von Nord nach Süd; das „Ostgebirge", welches neben Saphar genannt wird, bezeichnete dann, da one Zweifel das sog. Weihrauchgebirge im Osten von Hadramaut gemeint ist, einen zweiten südöstlichen Endpunkt. Sucht man dagegen Mescha in Bische und Saphar in der Hafenstadt Safâr westlich vom

Weihrauchgebirge, so wird für die Wonsitze J.'s genau ein Dreieck im Südwesten Arabiens abgeschnitten. In beiden Fällen bleibt die Schwierigkeit, wie in den genannten Grenzen auch Ophir und Chavila unterzubringen seien, da eine Ansetzung beider in Arabien mit den sonstigen Angaben der Bibel nicht zu vereinigen ist. Josephus (Ant. 1, 6, 4) dehnt daher die Grenzen der Joktaniden bis nach Indien aus. Richtiger scheint uns die Annahme, dass die von J. hergeleiteten, one Zweifel nordwestindischen Gebiete Ophir und Chavila bei der Bestimmung der Grenzen nicht mit berücksichtigt sind. **Kautzsch.**

Jona, Prophet (יוֹנָה, Ἰωνᾶς), Son Amittai's, nach welchem das im *δωδεκαπροφητόν* die fünfte Stelle einnehmende kleine Prophetenbuch benannt ist, ist one Zweifel identisch mit dem 2 Kön. 14, 25 erwänten Jona, Son Amittai's aus Gatha-Chefer (einer Stadt im Stamme Sebulon), welcher laut dieser Stelle die durch Jerobeam II. ins Werk gesetzte Widerherstellung der Grenze Israels von Hamath bis an das tote Meer geweissagt, eine Weissagung, welche, wenn nicht schon unter Joas, so doch sicher zu Anfang der Regierung Jerobeams II. gesprochen ist. Das Prophetenbuch unterscheidet sich von allen anderen prophetischen Büchern dadurch, dass in ihm nicht die Prophezeiung die Hauptsache ist, sondern die persönlichen Erlebnisse des Propheten. Derselbe erhält den Auftrag, Ninive, der Hauptstadt Assyriens, Buße zu predigen. Um dieser ihm seltsam erscheinenden Mission zu entgehen, schifft er sich in Joppe auf einem Tarsisschiffe ein. Bei einem Sturm durch das Loos bezeichnet wird er von den Schiffsleuten, welche Jahves gerechtes Gericht erkennen, auf seinen eigenen Rat über Bord geworfen und von einem großen Fisch verschlungen; aber am dritten Tag lebendig an's Land gespieen. Nunmehr entledigt er sich seines Auftrags und verkündigt den Niniviten binnen 40 Tagen den Untergang ihrer Stadt. Als Volk und König Buße tun und Gott ihrer verschont, wird er über das göttliche Erbarmen unmutig, aber von Gott an einem קִיקָיוֹן (ricinus) seiner Torheit überfürt. Dies ist der Inhalt des Buches. Man hat dasselbe für eine Dichtung erklärt, für eine Allegorie, für einen poetischen Mythus. Am weitesten verbreitet ist gegenwärtig unter den Vertretern der modernen Kritik die Auffassung desselben als einer national-hebräischen Prophetensage mit einem historischen, übrigens nicht näher bestimmbaren Kern und mit didaktischem Zwecke. Auf der anderen Seite hat die historische Auffassung auch in neuerer Zeit noch ihre Vertreter. Dieselbe stützt sich auf die im Buch vorkommenden historischen und geographischen Angaben von echt geschichtlichem Charakter, wie denn z. B. unleugbar ist, dass die Sendung des Jona nach Ninive zu den geschichtlichen Verhältnissen seiner Zeit passt, in welche die ersten Berürungen Israels mit Assur fielen; dass die Beschreibung der Größe Ninives 3,3 mit den Angaben der Klassiker ebenso in Einklang steht, wie mit der Wirklichkeit u. dgl. m. Aber die Bestreiter der Geschichtlichkeit der Erzälung berufen sich auf die Unglaublichkeit der berichteten Erlebnisse des Jona, namentlich seine Erhaltung im Bauche des Fisches. Selbst für offenbarungsgläubige Ausleger wiegt das von der Erzälung letzteren Vorkommnisses hergenommene Bedenken so schwer, dass sie die historische Glaubwürdigkeit des Buches preisgeben. Allein diese wird uns durch die Stellung verbürgt, welche das Neue Testament zu seinem Inhalt einnimmt, durch die Art und Weise, wie der Herr Matth. 12, 39; 16, 4; Luc. 11, 29. 32 sich auf dasselbe bezieht, indem er sich mit Jona vergleicht, aber zugleich auch bezeugt: *ἰδοὺ πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε.* Wie alles Wunderbare, das die Schrift berichtet, durch die Beziehung, in welcher es zu Christo, dem Mittelpunkt der von ihr bezeugten wunderbaren Geschichte, steht, für denjenigen als tatsächlich beglaubigt wird, welcher in ihm, der das Wunder schlechthin ist, sein Heil gefunden hat, so auch das wunderbare Erlebnis des Jona, dessen typische Bedeutsamkeit noch dazu von dem Herrn selbst in so entschiedener Weise betont wird, wie er es in den angefürten Stellen tut. Aber worin liegt diese typische Bedeutsamkeit? Die Beantwortung dieser Frage wird uns den Weg banen zum Verständnis des Buches Jona. Da die Juden, anstatt dem Herrn aufs Wort zu glauben, wie die Niniviten der Predigt des Jona, von ihm ein

sie überfürendes Zeichen verlangten, so sollen sie — sagt er — ein Zeichen haben, aber kein anderes als das des Propheten Jona. Den Jona hat Gott nicht im Meer umkommen lassen, sondern wunderbar gerettet, aber gerettet, damit er den Beruf der Predigt seines Wortes ausrichte, für welchen er ihn bestimmt. Solches wird nun an Jesu geschehen. Aber wärend Jona nur des Todes Gefar zu bestehen hat, geht Jesus in den Tod selbst, one daſs derselbe sein Berufswerk zu zerstören vermag. Er stirbt, one doch darum aufzuhören, der Mittler des Heils zu sein; denn er stirbt nur, um wider zu erstehen und das Grab bewart ihn nur für seine Widererstehung, durch welche er der Welt Heiland wird. Dieses Zeichen des Propheten Jona und kein anderes wird dem zeichensüchtigen Geschlechte, das durch den sinnlichen Eindruck eines Wunders des Glaubens an Jesu Person überhoben sein möchte, gegeben werden; aber es wird ihm nichts helfen. Denn gleichwie diejenigen, welche den Propheten in's Meer warfen, nicht sahen, daſs er wider aus demselben hervorging, so geben die Juden Jesum in den Tod, aber Zeugen seiner Auferstehung sind sie nicht, sondern den Auferstandenen sehen nur die, welche zuvor an ihn geglaubt haben.

Haben wir richtig verstanden, was der Herr von dem *σημεῖον τοῦ Ἰωνᾶ* sagt, so erhellt — wenn wir dasjenige beiseite lassen, was der ungläubigen Zeitgenossenschaft des Herrn insonderheit gilt —, daſs jene wunderbare Rettung des Jona insofern von Bedeutung ist, als sie dem Propheten, dem Träger der göttlichen Wortoffenbarung, widerfur; und von hier aus wird ein Licht auf den Grundgedanken des Buches fallen, den wir nun nicht mit den meisten Auslegern in der Weisung suchen werden, daſs auch den Heiden das Wort Gottes zu verkündigen sei. Auf den Erlebnissen des Propheten und deren Bedeutung ruht das Gewicht, nicht auf dem, was an den Niniviten geschah. Diese ihre Bedeutung beruht aber darin, daſs sie Aufschluſs geben über die Natur des prophetischen Berufes überhaupt. Was dem Jona widerfur, ist charakteristisch für diesen Beruf. Wir lernen daraus 1) daſs der Prophet ausrichten muſs, was Gott ihm gebietet, mag es ihm auch noch so seltsam erscheinen; 2) daſs selbst der Tod seinen Beruf nicht zu vereiteln vermag; 3) daſs der Prophet kein Recht hat auf die Erfüllung seiner Weissagung, sondern dieselbe in Gottes Hand stellen muſs. In diesen drei Gedanken vollbringt sich der Inhalt des Buches, das somit allerdings einen lehrhaften Zweck verfolgt, aber auf Grund einer Geschichte, welche weissagend ist auf denjenigen, in welchem der prophetische Beruf zu seiner rechten schließlichen Erfüllung gelangt ist, eben darin aber die Bürgschaft ihrer Realität hat. Was das Gebet des Propheten 2, 3—10 anlangt, so hat schon Luther treffend bemerkt, daſs Jona nicht im Bauche des Fisches ‚so eben diese Worte mit dem Munde geredet und so ordentlich gestellet habe, sondern er zeigt damit an, wie ihm zu Muthe gewesen ist, und was sein Herz für Gedanken gehabt habe, da er mit dem Tod in solchem Kampf gestanden ist.‘ Wir erkennen in dem Psalm, dessen musivische Zusammensetzung in die Augen fällt, ‚das Gedächtnis der Zuversicht, mit welcher Jona zu Gott hoffte, daſs er ihn, nachdem er dem Tode in den Wellen so wunderbar entnommen worden, auch aus der Nacht seines Grabes wider an das Tageslicht bringen werde.‘

Daſs der Prophet selbst das Buch in die Gestalt gebracht hat, in welcher es uns vorliegt, ist unerweislich. Es findet sich nach Bleeks richtiger Bemerkung auch nicht die leiseste Andeutung, daſs der Verfasser für den Propheten selbst wolle gehalten werden. So abgebrochen, wie die Erzälung beginnt und schließt, liegt es allerdings nahe zu vermuten, daſs ‚sie ursprünglich nur ein Glied in einem Cyklus von änlichen Erzälungen gebildet habe‘; und da sie nun den Geschichten aus dem Leben Elisas, welche wir im zweiten Königsbuch zusammengestellt finden, durchaus analog ist, so stammt sie vielleicht aus demselben Kreis der sogen. Prophetenschulen her. Eine alte Haggada bezeichnet Jona geradezu als einen der בְּנֵי הַנְּבִיאִים aus Elisas Schule. Unter den Auslegern herrscht über die Zeit der Abfassung des Buches große Differenz der Ansichten. Sie schwanken innerhalb des Zeitraums zwischen Menahem (771 v. Chr.) und den Makkabäern. Letztere Annahme

scheitert an der tatsächlichen Aufnahme des Buches unter die prophet. Schriften des alttestamentlichen Kanons. Es liegt aber auch kein zwingender Grund vor, die Abfassung erst im chaldäischen Zeitalter anzusetzen. Die Aramaismen des Buches, auf welche man sich berufen hat: הֵטִיל 1, 4; הִתְעַשֵּׁת V. 6; בְּשֶׁלְּמִי V. 7; בְּשֶׁלִּי V. 12; מִנָּה 2, 1 u. ö., erklären sich ausreichend aus seiner nordpalästinischen Abkunft (vgl. Stade, Lehrb. d. hebr. Gramm. S. 12); und aus 3, 3 geht nicht hervor, dass Ninive, als der Verfasser schrieb, bereits zerstört war; die Stelle sagt nur aus, dass Jona Ninive als eine große Stadt vorfand. Wir tragen darum kein Bedenken, die Entstehung des Buches geraume Zeit vor der Zerstörung des nördlichen Reiches anzusetzen. Die Zeit der Sendung des Propheten nach Ninive ist nicht genau zu bestimmen. Sein angebliches Grab wird noch heute in der Gegend des alten Ninive gezeigt.

Litteratur: Comm. von Luther (Wittenb. 1520), Gerhard (adnott. posth. in proph. Amos. et Jonam, Jenae 1663 et 1676); Leusden (Jona illustr. Traj. 1657); Coccejus (opp. t. III, Francof. 1689); H. A. Grimm (Der Proph. Jona übers. u. s. f., Düsseldorf 1789); ferner die Arbeiten von H. Paulus (Zweck der Parabel Jona, Memorabb. 1794, S. 35 ff.); Nachtigal (Über das Buch mit der Aufschrift Jona in Eichh. Bibl. 1799, S. 221 ff.); Goldhorn (Exkurse zum Buch Jona, Leipzig 1803); Verschuir (de argum. libr. Ionae, in opp. ed. Lotze Traj. 1810); Reindl (Die Sendung des Proph. Jonas nach Ninive, Hamb. 1826); Forbiger (comm. de Lycophr. Cassandri v. 31—37 cum epimetro de Jona, Lips. 1827); Laberenz (de vera libr. Jon. interpr., Fuld. 1836); Baur (Der Proph. Jonas ein assyr. babyl. Symbol in Illgens Ztschr. 1837, I, 90 ff.); Jäger (Über den sittl.-relig. Endzweck des Buches Jona in der Baur-Kernschen Tüb. Ztschr. 1840, I, S. 35 ff.); Friedrichsen (Krit. Übers. der versch. Ansichten über d. B. J., 2. A., Leipzig 1841); Sibthorp (Ausl. d. B. J., Stuttg. 1843); Delitzsch (Über das B. Jona in Rudelb. und Guer. Zeitschr. 1840, S. 112 ff.); Baumgarten (Über das Zeichen des Proph. Jon., ebend. 1842, II, S. 1 ff.); Wright (Jonah tetraglott.; the book of Jonah in 4 semitic versions-chald. syr. aeth. arab., Lond. 1857); Kaulen (lib. Jon. expos. Mog. 1862). Zu vergl. ferner Sack, Christl. Apolog. 1829, S. 343 ff.; Hengstenberg, Christol. I, S. 467 ff.; Niebuhr, Gesch. Assurs und Babels 1857, S. 274 ff.; Küper, Prophetenthum, S. 161 ff.; Knobel, Prophetism. II, S. 369 ff.; v. Hofmann, Schriftbew. II, 1, S. 504; Nöldeke, Die alttest. Litter., Leipzig 1868, S. 72—80; Ewalds Propheten III, S. 233 ff. **Volck.**

Jonas, Bischof von Orleans (Aurelianensis), einer der ausgezeichnetsten fränkischen Kirchenfürsten des 9. Jarhunderts. Er bekleidete als Nachfolger Theodulphs (821) sein Amt unter den beiden Regierungen Ludwigs des Frommen und Karls des Kalen, er wonte dem Pariser Konzil 829 bei und starb 844. Wichtig ist die Stellung, die er im Bilderstreite annahm: In der auf Ludwigs Befehl verfassten, aber erst unter Karl dem Kalen veröffentlichten Schrift: de cultu Imaginum *) suchte er die Mitte zu halten zwischen der bilderstürmenden Richtung eines Claudius von Turin (s. d. Art.) und der abergläubischen Verehrung der Bilder, wohin der große Hause neigte. Indem er diese letztere ebenfalls verwarf, tadelte er gleichwol in den schärfsten Ausdrücken die verwegene Sprache, welche Claudius in seiner Zuschrift an den Abt Theodemir in Betreff der Bilder gefürt hatte: er bezeichnet dieselbe als frivola et inepta und wirft ihrem Verfasser, doch wol one Grund, Arianismus vor; namentlich weist er mit Entrüstung die in der Tat albernen Konsequenzen zurück, welche Claudius aus der Verehrung des Kreuzes gezogen hatte, als ob man dann auch Krippen, Schiffe, Esel u. s. w. verehren müsse, weil Christus mit diesen Gegenständen ebenfalls in Berürung gekommen sei. Auch die Reliquien nimmt er gegen die Angriffe

*) Jonae Aurelianensis Ecclesiae Episcopi libri tres de cultu imaginum, ad Carolum Magnum (sic) adversus haeresin Claudii Praesulis Taurinensis. Colon. 1554. 12 (findet sich auch in Bibl. maxima XIV. 167 sq.)

Digitized by Google

des Claudius in Schutz und ist nicht abgeneigt, an ihre und die wundertätige Kraft des Kreuzes zu glauben. Überhaupt teilte der sonst erleuchtete Mann noch manche Vorurteile seiner Zeit, so auch in Beziehung auf die Wirkung der Sakramente und die Vorrechte des Priestertums. So beschränkt er auch mit einem großen Teil der alten Kirche die versönende Kraft des Todes Jesu nur auf die vor der Taufe begangenen Sünden, indem die später begangenen durch die Blut- und Tränentaufe müssen gesünt werden. Demselben Gedanken begegnen wir auch in der Schrift, welche Jonas auf Begehren eines vornehmen Laien, des Grafen Mathford, verfasst hat und die in der Geschichte der christlichen Ethik eine nicht unbedeutende Stelle einnimmt: Libri tres de institutione laicali (in d'Achery, Spicileg. I, p. 258 sq.). Einer rein äußerlichen Werkheiligkeit gegenüber verlangt er eine von der Wurzel des Herzens ausgehende gründliche Sinnesänderung und widersetzt sich der sittlichen Rohheit und Schlaffheit der Zeit; er beklagt den Verfall der Kirchenzucht und rügt allermeist die Sünden der Großen (Jagdlust, Würfelspiel u. s. w.). Über die ehelichen Pflichten gibt besonders das 2. Buch einlässliche Vorschriften, die auf den sittlichen Zustand der Zeit ein eben nicht erfreuliches Licht werfen. Übrigens zeigt sich auch hier noch eine ziemlich äußerliche Behandlung der Sittenlehre, wie dies z. B. aus der Aufzälung der acht Todsünden (lic. III, c. 6) hervorgeht (superbia, gula, fornicatio, avaritia, ira, acedia, tristitia, cenodoxia i. e. vana gloria). Endlich hat Jonas noch einen Regentenspiegel verfasst, in der Schrift, welcher erst d'Achery die Überschrift gegeben: de instutione regia (spicil. I, p. 323 sq.); sie ist in Form eines Briefes an den jungen König Pipin von Aquitanien, Son Ludwigs des Frommen gerichtet und enthält großenteils dieselben Vorschriften, die ein Jar später unter Jonas Einfluss in die Akten des Pariser Konzils aufgenommen wurden. Vgl. Schröckh, Kirchengesch. XXIII, S. 294 ff. und 416 ff.

Hagenbach.

Jonas, Justus, der hervorragende Mitarbeiter Luthers und begabte, einflussreiche Förderer der Reformation, wurde den 5. Juni 1493 zu Nordhausen geboren, wo sein Vater, Jonas Koch, Rats- und Bürgermeister war. Von ihm nahm er, unter Weglassung seines eigentlichen Familiennamens, als solchen den Namen Jonas an, wärend er seinen eigenen Vornamen Jodocus, kontrahirt Jorstus, seit 1520 in Justus umwandelte. Die erste wissenschaftliche Vorbildung gewann er in seiner Vaterstadt, begab sich aber bereits 1506 mit der Absicht, nach dem Wunsche des Vaters die Rechtsgelehrsamkeit zu studiren, auf die Universität Erfurt und schloss sich zunächst lebhaft an den dortigen Humanistenkreis an, dessen Haupt und Seele Konrad Mutian war. Mit Eoban Heß und anderen Genossen jenes Bundes wetteiferte er frühzeitig in poetischen Versuchen; seine erste litterarische Publikation waren 14 lateinische Disticha, die in eine 1510 erschienene Gedichtsammlung aufgenommen wurden. Hierdurch erwarb er sich jene Herrschaft über die Sprache und Gewandtheit in blühender, glänzender Diktion, die er später im kirchlichen Dienste erfolgreich verwertete. Mit Eoban Heß, dem Dichterkönig, blieb er zeitlebens befreundet und begleitete noch dessen 1537 erschienene Psalmenübersetzung mit einer Vorrede. Als Erfurt 1510, zur Zeit des sogenannten tollen Jares, der Schauplatz revolutionärer Ereignisse wurde, ging Jonas mit anderen vorübergehend nach Wittenberg, wendete sich aber bald nach Erfurt zurück. Nachdem er hier die Magisterwürde erworben hatte, erlangte er 1516 die Würde eines Licentiaten beider Rechte, 1518 ein einträgliches Kanonikat an der Severikirche, 1519 aber wurde der 26jährige Jüngling zum Rektor der Universität erwält. Um dieselbe Zeit vertauschte er die Rechtswissenschaft mit der Theologie, zu welcher ihn längst innerliche Neigung zog, und wurde hierin besonders durch Erasmus bestärkt, dem er auf einer nach den Niederlanden mit Kaspar Schalbus unternommenen Reise persönlich nahe getreten war (vgl. dessen Brief an Jonas vom 1. Juni 1519 in Erasmi opp. lib. V, ep. 27, p. 330 sq. ed. Lond.). Luther wünscht ihm zu diesem Wechsel den 21. Juni 1520 teilnehmend Glück (de Wette, L.'s Briefe I, 456).

Jonas war nämlich einer der ersten gewesen, der Luthers Auftreten 1517

mit warmer Zustimmung begrüßt hatte. Er übersetzte seine Thesen in das Deutsche und begann bald darauf biblische Vorlesungen zu halten, zunächst, 1519, über die Briefe Pauli an die Korinther; in der Einleitung dazu spricht er sich über das kirchliche Verderben mit großer Schärfe aus (Kampschulte, Erfurt II, 34 f.). Als Luther 1521 nach Worms reiste, eilte ihm Jonas bis Weimar entgegen und begleitete ihn nach seinem zweitägigen festlichen Aufenthalte in Erfurt den 8. April auf den Reichstag. Damals war er bereits von dem Kurfürsten von Sachsen auf Mutians dringende Empfehlung zum Lehrer des Kirchenrechts und Propst des Allerheiligenstifts zu Wittenberg an Statt des verstorbenen Henning Goede ernannt und trat dieses Amt den 6. Juni 1521 an (Corp. Ref. I, 390 sq.). Luther sandte ihm hiezu seinen Glückwunsch von der Wartburg und eignete ihm seine Schrift gegen Jakob Latomus zu (de Wette II, 17 ff.). Jonas beherzigte den Rat Luthers, das kanonische Recht in evangelischem Geiste zu lesen, und wandte sich in seiner akademischen Tätigkeit bald ausschließend der Theologie zu, indem er das Lehramt des Kirchenrechts nebst 50 Gulden seiner Einkünfte an Dr. Schwertfeger überließ. Den 14. Oktober 1521 ernannte ihn die Universität nebst Tilemann Plettner durch Karlstadt zum Doktor der Theologie. Bei dieser Gelegenheit hielt er eine akademische Rede de studiis theologicis (Corp. Ref. XI, 42 sq.), in welcher er sich mit Entschiedenheit auf den Boden des Schriftprinzips stellt. In einer späteren änlichen bei der Promotion von Bugenhagen, Cruciger und Aepinus 1533 gehaltenen Rede de gradibus in Theologia (Corp. Ref. XI, 227 sq.) nimmt er den Wert und die Bedeutung wol erworbener akademischer Würden in Schutz.

Auf dem neuen Arbeitsfelde entfaltete Jonas eine ungemein rege, für die Sache der Reformation ersprießliche Tätigkeit. Er predigte an den Sonn- und Festtagen in der Schloss- und Stiftskirche und hielt täglich Vorlesungen, meist über biblische Bücher; als Mathesius 1529 nach Wittenberg kam, las er über etliche Psalmen und legte den Katechismus aus im Schloss (Mathes. 8. Pred.). In der theologischen Fakultät war er wärend der Jare 1523 bis 1533 ununterbrochen ständiger Dekan. Gegen 30 Kirchen der Umgegend, darunter die entlegene Parochie Orlamünde, waren seiner Aufsicht unterstellt. Vorzüglich an seinem Platze war er als Teilnehmer an den 1528 und später 1533 in Kursachsen und einem Teile des Meißnerlandes gehaltenen Kirchenvisitationen, bei seiner Eloquenz, Rechtskenntnis und würdevollen äußeren Erscheinung ein geborener Visitator. In Marburg trat er 1529 bei dem dortigen Kolloquium mit den Schweizern nicht in den Vordergrund, doch vergl. seinen Bericht hierüber an Wilhelm Reiffenstein vom 4. Okt. 1529 bei Seckendorf, Hist. Luth. II, 139 sq.; Corp. Ref. 1. 1095 sq. Wichtiger war sein Anteil an den Vorbereitungen zu dem Augsburger Reichstage 1530 und den Verhandlungen daselbst; die Vorrede der Augustana an den Kaiser übersetzte er in das Lateinische und über die erfolgte Übergabe derselben berichtete er an Luther nach Koburg, Corp. Ref. II, 154 sq. 1539 half er bei Einfürung der Reformation in dem albertinischen Sachsen und predigte am ersten Pfingstfeiertage, den 25. Mai, mit Luther in der Nikolaikirche zu Leipzig vor Tausenden. Von seinen zalreichen Aufsätzen und Judizien in Kirchensachen ist besonders sein Gutachten „der Konsistorien halben" vom J. 1538 hervorzuheben, Richter, Gesch. der evangelischen Kirchenverfassung in Deutschland, S. 82 ff.; Jonas' Brief an Spalatin vom 4. Februar 1541 bei K. Krafft, Briefe und Dokumente, S. 79 f. Seine sonstigen Schriften waren teils polemischer Art, wie seine Schrift de conjugio sacerdotali, 1523, gegen den bischöflichen Vikar Johann Faber in Costnitz, zu deren Abfassung ihn Luther aufforderte (de Wette II, 365), und „Wilch die rechte Kirch und dagegen wilch die falsche Kirch ist. Christlich Antwort und tröstliche Unterricht wider das pharisaisch Gewesch Georgii Witzels" 1537 *); teils waren sie exegetischen Inhalts, wie

*) Die Schrift gegen den Apostaten Crotus Rubeanus Responsio ad apologiam Croti Rubeani, 1532, die bisweilen dem Jonas beigelegt worden ist (Kampschulte, Erfurt, S. 199. II. 193. 273 f.), hat warscheinlich Menius zum Verfasser, Burkhardt, Luthers Briefwechsel, S. 198 f.

die Annotationes in Acta Apostolorum, 1524, und über „das siebente Kapitel Daniels", 1529. Hauptsächlich aber machte er sich verdient als Übersetzer zalreicher Schriften beider Reformatoren; er übersetzte Luthers Schrift de servo arbitrio (unter dem Titel: „daß der freie Wille nichts sei") und Melanchthons logi theologici, seine Auslegung des Kolosserbriefes und die Apologie der Augustana in das Deutsche, dagegen Luthers Schrift „Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe" (de Wette IV, 534), dessen Summarien über den Psalter u. a. in das Lateinische. Der Wunsch, den Luther 1525 hegte und widerholt gegen Hausmann äußerte, Jonas möchte einen Katechismus verfassen, blieb unerfüllt, da Luther selbst bald darauf sich dieser Aufgabe unterzog (de Wette II, 621. 635. III. 30). Dafür bereicherte er den Liederschatz der evangelischen Kirche durch das nach Psalm 124 gedichtete Lied „Wo Gott der Herr nicht bei uns hält". In dem Lutherliede „Erhalt uns Herr bei deinem Wort" rüren die beiden Zusatzstrophen V. 4 und 5 nach dem Zeugnis des Cyriakus Spangenberg ebenfalls von Jonas her.

Wie nahe überhaupt Jonas Luther stand, bezeugen schon dessen zalreiche Briefe an ihn aus dem Zeitraum von 1520 bis 1545. Er war 1525 Zeuge seiner Verheiratung (Schelhorn, Amoenitates IV, 423), tröstete ihn mit Bugenhagen 1527 in schwerer Anfechtung, trat seit 1527 offen auf seine Seite gegen Erasmus, nachdem er ihn vorher oft zur Mäßigung gegen jenen ermant, unterstützte ihn 1539 bei der Bibelrevision, begleitete ihn 1546 auf der letzten Reise von Halle nach Eisleben und stand hier an seinem Sterbelager. Eine Stunde nach Luthers Hingang meldete er denselben in einem ausfürlichen Schreiben dem Kurfürsten (Seckendorf, III, 638 sq. und in den meisten Ausgaben der Lutherwerke) und sowol in Eisleben als in Halle hielt er ihm über 1 Thess. 4, 13 ff. die Leichenpredigt.

Damals befand sich Jonas längst nicht mehr in Wittenberg, sondern war nach Halle übergesiedelt, wohin er von der Bürgerschaft 1541 eingeladen worden war, um hier das evangelische Kirchen- und Schulwesen zu organisiren, nachdem der Erzbischof Albrecht bei dem wachsenden Verlangen der Bevölkerung nach evangelischer Predigt das Feld geräumt und sich nach Mainz zurückgezogen hatte. Jonas folgte mit Andreas Poach dieser Einladung, hielt am Charfreitag, den 15. April, zu Halle die Antrittspredigt und spendete zum ersten Mal am Donnerstag nach Quasimodogeniti in der Marienkirche das Abendmal unter beiderlei Gestalt. Alsbald errichtete er eine Kirchenordnung für die Stadt, welche hundert Jare lang unverändert in Kraft geblieben ist, und richtete auf den Rat der Wittenberger (de Wette V, 490) 1542 auch die Moritzkirche für den evangelischen Gottesdienst ein. Mit Zustimmung des Kurfürsten wurde er der Stadt Halle urlaubsweise auf vier Jare überlassen, später aber, 1544, auf Verwendung Luthers (de Wette V, 694 f.) als fester Prediger und Superattendent daselbst angestellt. Seiner segensreichen Wirksamkeit in Halle hat Luther in einem Schreiben an den Magistrat daselbst (de Wette V, 434 ff.) ein höchst rühmliches Zeugnis ausgestellt, doch wurde sie ihm durch die Opposition der Mönche, die Feindseligkeit des bischöflichen Kanzlers Christof Türk und mancherlei häusliche Not so erschwert und verleidet, dass er selbst Hallenses illos annos et dies sibi satis diros nennt, Corp. Ref. V, 86. Nachdem aber mit Luthers Tod der Leitstern seines Lebens untergegangen war, wurde ihm sein Lebensabend noch besonders schwer getrübt durch den bald darauf ausbrechenden schmalkaldischen Krieg und seine Folgen. Als Herzog Moritz am 22. November 1546 Halle besetzte, verurteilte er Jonas nebst dem Ratssyndikus Goldstein zur Verbannung, weil jener wider Karl V. und seine Verbündeten Schmähreden gebraucht und geäußert hatte, der Kaiser sei in der Litanei auszulassen und im Credo neben Pilatus zu setzen. Jonas wich daher in das Gebiet des Kurfürsten, kehrte aber, als dieser Anfang 1547 Halle wider einnahm, zu seiner Gemeinde zurück. Allein nach der Schlacht bei Mühlberg mußte er mit seiner Gattin und 7 Kindern abermals fliehen und sich verborgen halten, bis er durch Melanchthons Empfehlung (Corp. Ref. VI, 553 sq.) in Hildesheim auf einige Zeit als Prediger angenommen wurde. Auf

Fürsprache Melanchthons und des Fürsten Georg von Anhalt erhielt er zwar im März 1548 von Moritz Begnadigung und freies Geleit (Corp. Ref. VI, 557. 773 sq. 810. 879) und begab sich nach Halle zurück, durfte aber hier, um die Gegner nicht zu erzürnen, nicht wider predigen und kam nach längerer unfreiwilliger Untätigkeit erst nach Jena, wo er die neue Universität einrichten half, dann 1551 als Hofprediger nach Koburg, wo er auch bei Ordnung des Kirchenwesens in Regensburg zu Rate gezogen wurde, zuletzt im August 1553 als Oberpfarrer nach Eisfeld a. d. Werra. Hier entschlief er den 9. Oktober 1555 nach längerer Krankheit und schwerer innerer Anfechtung, doch getröstet durch den Spruch des Heilandes: „In meines Vaters Hause sind viele Wonungen" und mit dem Glaubenswort: „Herr Jesu, du hast mich erlöset, in deine Hände".

Jonas war, wie aus den Lutherbriefen seit 1527 hervorgeht (vergl. auch Corp. Ref. III, 265), schon in frühen Jaren von häufigen Steinbeschwerden sehr belästigt; Luther äußerte jedoch, gerade dies mache ihn munter und sorgfältig und sei ihm nützer als zehn Kuxe (Anteile am Gewinn eines Bergwerks, Tischreden, Ausg. v. Förstem. III, 131). Jedenfalls tat das körperliche Übel seiner geistigen Frische und Energie keinen Eintrag. Wie Melanchthon, Cruciger u. a. war er über die Brücke des Humanismus zum Evangelium gelangt, weshalb ihn Luther mit jenen zu den „gemachten und erdachten Theologen" zälte, wärend er Amsdorf und andere „Theologen von Natur" nannte (Tischr. IV, 603). Nicht sowol selbständiger, produktiver Denker und Forscher hatte er doch das evangelische Prinzip in seiner Reinheit und Tiefe erfaßt und förderte dasselbe mit der vollen Hingabe seiner Kraft. Sein hervorragendes Charisma war hiebei eine lebendige und eindrucksvolle geistliche Beredsamkeit. Melanchthon nennt ihn vorzugsweise einen orator, welcher die Worte des Textes herrlich und deutlich aussprechen, erklären und zum Markte richten kann (Mathesius 16. Pred.) und rühmt an ihm *δεινότητα καὶ μεγαλοφωνίαν* vere oratoriam (Corp. Ref. III, 308, vgl. II, 777. IV, 794). Nur litt sein äußerer Vortrag einigermaßen durch die Verwönung, daſs er sich auf der Kanzel oft zu räuspern pflegte; doch war Luther unwillig, daſs die Gemeinde daran Anstoß nahm und tadelte die böse Welt, welche dies dem guten Manne nicht zu gute halten könne (Tischr. II, 376). Auch junge Theologen leitete Jonas sorgfältig und erfolgreich zur geistlichen Redekunst an; der gleichfalls als Prediger bedeutende Jakob Schenk war sein Schüler, hatte längere Zeit bei ihm den Tisch und nennt ihn seinen „lieben Präzeptor" (Burkhardt, L.'s Briefw., S. 283). Sein Charakter war von Reizbarkeit und Heftigkeit nicht frei (de Wette IV, 7), aber von dem Vertrauen, in welchem er selbst bei Gegnern stand, zeugt der Umstand, daſs er nebst dem Fürsten Georg von Anhalt mit Zustimmung des Kardinals Albrecht von Mainz in dessen übeln Handel wegen seines Rentmeisters Hans Schönitz oder Schanz 1536 zum Schiedsrichter ernannt wurde (de Wette V, 21. 100. 496). In seinem häuslichen Leben hatte Jonas schwere Prüfungen zu bestehen. Er war dreimal verheiratet und hatte aus den beiden ersten Ehen zalreiche Kinder. Ein 1524 geborener Son starb im August 1527 an der Pest; ein anderer ertrank in der Saale bei Halle den 1. September 1542; ein dritter, Justus Jonas der jüngere, talentvoll, aber von hoffärtigem, unkindlichem Wesen, bereitete dadurch dem Vater schweren Kummer (de Wette V, 499. 591. Corp. Ref. VI, 413 sq.; Bindseil, Phil. Mel. epp. etc., p. 349 sq. 371) und wurde später, den 28. Juni 1567, wegen seiner Teilnahme an den Grumbachschen Händeln auf dem Marktplatz zu Kopenhagen enthauptet. Die Handschrift des Jonas ist von musterhafter Deutlichkeit. Sein Wappen zeigte den Walfisch, welcher den Propheten Jonas verschlingt. Sein oft widerholtes, zuweilen in Bibeln und andere Bücher eingeschriebenes Symbolum war: „Wenn ich den Menschen gefällig wäre, so wäre ich Christi Knecht nicht" (Gal. 1, 10).

Litteratur: Jonas Briefe sind noch nicht gesammelt, sondern finden sich zerstreut Corp. Ref. I, 1095. II, 104. 154. III, 1060. IV, 86; Voigt, Briefwechsel der berühmtesten Gelehrten mit Herzog Albrecht von Preußen, S. 341 ff.; Bindseil, Phil. Mel. epp. etc., p. 164. 327. 349. 369; K. Krafft, Briefe und Dokumente aus der Zeit der Reformation im 16. Jarhundert, S. 49. 147 u. a.

Die Briefe Luthers an Jonas bei de Wette, L.'s Briefe, Bd. I—VI, vgl. Burkhardt, L.'s Briefwechsel 1866, Melanchthons im Corp. Ref. vol. I—VII. Lebensbeschreibungen: Laur. Reinhard, Commentatio hist. theol. de vita et obitu Justi Jonae, Vinariae 1731; Ge. Chr. Knapp, Narratio de Justo Jona, Hal. Sax. 1814, 4°, auch in ejusd. scriptt. var. arg., Hal. 1823. II, 573 sq.; H. G. Hasse, Justus Jonas Leben, 1864, in Meurer, Das Leben der Altväter der luth. Kirche II. 2, S. 117 ff.; Th. Pressel, Justus Jonas, Elberfeld 1862, in: Leben und ausgewälte Schriften der Väter und Begründer der luth. Kirche, Thl. VIII. Über Jonas als Prediger vgl. Wilh. Beste, bedeutendste Kanzelredner der luth. Kirche des Reformationszeitalters, Leipzig 1856, I, 149—162.

Oswald Schmidt.

Jonathan, s. David.

Joram, s. Israel, biblische Geschichte.

Jordanis hieß ursprünglich vielleicht doch Jornandes, welchen Namen J. Grimm als Eberkühn deutet, und mag diesen zu kriegerischen Namen bei seinem Eintritt in den geistlichen Stand mit dem andern vertauscht haben. Die Nachrichten über sein Leben sind sehr spärlich, dasselbe fällt in die Mitte des 6. Jarhunderts. Er selbst zält sich zu den Goten, scheint aber eigentlich von Alanischer Abkunft zu sein. Seine Familie ist eine hochstehende, mit dem gotischen Königsgeschlechte der Amaler verschwägert. Sein Großvater war Notarius des alanischen Königs Candac in Mösien. Notarius war auch Jordanis selbst; aber bei wem sagt er nicht. Er war es bis zu seiner Konversion; diese bedeutet nicht notwendig den Eintritt ins Mönchtum, wol nur den in den geistlichen Stand. Warscheinlich ist er Bischof von Kroton gewesen, jedenfalls nicht Arianer, sondern Katholik. Der Vigilius, welchem er eines seiner Werke widmete, ist, troß den nicht unerheblichen Bedenken, doch wol der damalige Papst dieses Namens (538 bis 555), und mit diesem Papste, den er also in sein Exil (547—554) begleitete, befand sich Jordanis wol 551 in Konstantinopel. Er ist der erste und einzige gotische Geschichtschreiber, dessen Werke wir besitzen.

Er selbst sagt von sich, dass er keine höhere wissenschaftliche Bildung gehabt. Doch vermochte er lateinische und griechische Schriftsteller zu lesen, wol besonders in der späteren Zeit hat er sich damit auch wirklich lebhaft beschäftigt. Von ihm selbst sind zwei Werke übrig. Das eine ist eine Geschichte der Goten und scheint den Titel De origine actibusque Getarum gehabt zu haben. Das andere ist ein Abriss der Weltgeschichte, öfter De regnorum ac temporum successione, richtiger De breviatione chronicorum genannt. Jenes hat er seinem sonst unbekannten Freunde Castalius oder Castulus gewidmet, dieses dem schon genannten Vigilius. Die Geschichte der Goten ist warscheinlich 551, bis wohin sie geht, in Konstantinopel verfasst, oder auch in Chalcedon, wohin Vigilius um Weihnachten 550 flüchtete und wo derselbe bis zum Frühling 553 blieb. Die Weltchronik hatte Jordanis schon vor jener begonnen, er schrieb sie, wie er selbst sagt, im 24. Jare des K. Justinian, also zwischen April 550 und April 551, sie ist aber noch bis ins Jar 552 fortgefürt, und, aus der Vorrede zur Gotengeschichte zu schließen, erst nach dieser vollendet. Man hat vermutet, dass er noch vor der gotischen Geschichte auch eine Kosmographie verfasst hatte, die dem Geographus Ravennas vorlag.

Der eigene Wert der beiden Werke ist kein großer. Die gotische Geschichte hält sich hauptsächlich an Cassiodors verlorene Schrift, die den gleichen Titel gehabt zu haben scheint. Er habe, sagt Jordanis, diese nur früher einmal auf drei Tage entlehnt gehabt, jetzt liege sie ihm nicht mehr vor; nicht wörtlich, aber dem Sinn und Inhalt nach glaube er sie noch inne zu haben. Allein es ist nunmehr hinreichend erwiesen, dass er doch nur Cassiodor widergibt mit wenigen unbedeutenden Zusätzen; er hat sich also doch wol irgend einmal recht ausfürliche Notizen aus demselben gemacht, und one Zweifel sich dann eben im wesentlichen an die Aufforderung seines Freundes Castalius gehalten, Cassiodors Geschichte der Goten in einen Auszug zu bringen. Gegen das Ende hat er auch

die Annalen des Marcellinus Comes benutzt. Aber die Bearbeitung des letzteren, den er übrigens nie nennt, befriedigt so wenig wie die des Cassiodor. Jordanis Unselbständigkeit ist so groß, dass er sogar die Wendungen seiner kurzen Vorrede aus Rufin entlehnt hat. Der Stil ist zum teil dunkel, schwer, gesucht, sententiös; one Zweifel fällt das aber nicht ihm allein, sondern schon seiner Hauptquelle zur Last. Die durchlaufende Grundanschauung von der Identität der Geten und Goten ist auch wol aus Cassiodor herübergenommen; die Idee hat in unserem Jarhundert wider Anhänger gefunden, damals diente sie einem besonderen Zweck. Cassiodor, der als Statsmann schon unter Theoderich dem königlichen Gedanken der Versönung des romanischen mit dem germanischen Volkselement eifrig gedient hatte, fand in jenem Glauben das Mittel, den Goten ebenfalls ein hohes und bedeutendes Altertum zu geben und sie auf diese Art den Römern gleichzustellen, sodass es für die letzteren nichts erniedrigendes mehr hatte, von dem uralten und urberühmten Hause der Amaler beherrscht zu werden samt den altberühmten Goten selbst. Diese Ausgleichung ist auch die Absicht der Darstellung des Jordanis. Zu seiner Zeit war nun aber die ostgotische Macht durch Byzanz wesentlich gebrochen, er muss also dabei auf Justinian reflektiren, den er als Triumphator über die so edlen Goten verherrlicht, und er setzt seine Hoffnungen für die letzteren auf den jungen Germanus als künftigen Beherrscher derselben, denn dieser ist einerseits ein Son der Matasuinth, der Enkelin Theoderichs und der letzten vom Amalarstamm, andererseits der Son des Germanus, des Bruders von Justinian selbst, verschmilzt also in sich das Blut der Anicier mit dem der Amaler. Freilich konnte dann nur von einer sehr relativen Selbständigkeit der Goten die Rede sein, deren Macht damals in den letzten Zuckungen lag; engster Anschluss an das römische Reich, ja Einfügung in dasselbe war dabei nicht zu vermeiden. Aber dies störte den Jordanis nicht, denn er besaß eine römisch-geistliche Bildung, die römische Weltherrschaft bis zum Ende der Tage war ihm Glaubenssatz, schon als Katholik musste er wünschen, seine arianischen Volksgenossen in die Einheit der Kirche und des Reichs eintreten zu sehen.

Bei jenem Dogma von der Dauer der römischen Weltherrschaft überrascht auch die Anlage seiner Weltchronik nicht: die Weltgeschichte geht ihm in der römischen Geschichte fast geradezu auf, der Rest wird fast bloß mit Genealogieen und Königsreihen abgemacht, der Wert dieses Werkes steht noch weit unter dem des zuerst besprochenen, er hat da nur verschiedene andere Schriften, zum teil wörtlich, ausgezogen und in mechanische Mischung gebracht, namentlich Florus, dann Orosius, Eutrop, Marcellinus Comes, die Chronik des Eusebius-Hieronymus.

Über die Ausgaben der Werke vgl. Potthast, Bibl. hist. medii aevi 1862 und Wattenbach, Deutschl. Geschichtsquellen im Mittelalter 1877, Berlin, 4. A., 1, 162. Für die Gotengeschichte mögen hier genannt werden: Die ed. princeps von Peutinger 1515, Aug. Vindel. in Fol., und die Ed. Jos. Antonii Saxii in Muratori SS. RR. Ital. 1, 187—241, Mediol. 1723, endlich C. A. Closs, Stuttg. 1862 und in 2. Titelausg. 1866 (gegen die kritische Brauchbarkeit dieser Ausgabe s. von Gutschmid im lit. Centr.-Bl. 1861 col. 612); eine Edition in Bälde zu erwarten von Mommsen in den Mon. Germ. hist. (s. Neues Archiv d. Ges. f. ält. deutsche Gesch.-Kunde 2, 5). Für die Weltchronik: Muratori l. c. 1, 222.

Über die Litteratur vgl. Potthast l. c., Wattenbach l. c. 1, 55. Genannt mögen hier werden: Seb. Freudensprung, Comm. de Jornande, Monaci 1837; H. de Sybel, De fontibus libri Jordanis „de orig. actuque Get.“, diss. inaug. Berol. 1838 (wozu noch sein Aufsatz in Ad. Schmidts Ztschr. f. Gesch.-Wissenschaft 1846, Jahrg. 6, 516); J. Grimm, Über Jornandes, vorgel. in der Berl. Ak. d. Wiss. 5. März 1846 (und in kleinere Schriften 3, 171); Schirren, De ratione quae inter Jordanem et Cassiodorum intercedit commentatio, diss. Dorpat. 1858 (darüber von Gutschmid in Jahrbb. f. klass. Philol. 1862, S. 124); R. Köpke, Deutsche Forschungen, die Anfänge des Königtums bei den Gothen, Berlin 1859, S. 44; Bessell, Der Artikel „Gothen“ in der Encyklopädie von

Ersch und Gruber, Sekt. 1, Band 75, S. 101 (rekapitulirt die ganze Frage); Ebert, Gesch. d. christlich-lat. Litteratur von ihren Anfängen bis zum Zeitalter Karls des Großen, 1874, S. 530; Wattenbach l. c. 1, 62.

Julius Weizsäcker.

Joris (eigentlich Joriszoon = Son des Georg), Johann David, eine der merkwürdigsten Persönlichkeiten aus den widertäuferischen Kreisen der Reformationszeit, wurde ganz im Anfang des 16. Jarhunderts zu Brügge geboren und zu Delft erzogen. Seine Kindheit verlebte er in einer Umgebung, welche seiner lebhaften Phantasie reiche Narung bot, und auch der Beruf, den er erlernte, die Glasmalerei, in welcher er es zu einer namhaften Kunstfertigkeit brachte, leistete seinem Hang zur Schwärmerei wesentlichen Vorschub. Der frühzeitige Tod seines Vaters nötigte ihn vorübergehend Kaufmann zu werden. Als solcher ließ er sich, nachdem er größere Reisen gemacht, 1524 in Delft nieder und verheiratete sich. Zu jener Zeit wurde er auch mit der Reformation bekannt, für die er sofort gewonnen war, und zu der er sich auch alsbald mit großem Eifer und nicht one Ostentation öffentlich bekannte. Er begnügte sich nicht damit, die um des Evangeliums willen gefangen Gesetzten zu besuchen und Traktate zu gunsten der Reformation zu schreiben und zu verbreiten, er trat sogar 1528 einer feierlichen Prozession auf offener Straße mit Scheltworten entgegen. Zur Strafe hiefür wurde er am Pranger ausgestellt und gestäupt und es wurde ihm sogar die Zunge durchbohrt. Überdies wurde er verbannt und musste nun jarelang heimatlos umherirren. Ein solch unstätes Leben mit seinen Entbehrungen und Verfolgungen machte den onehin zum Fanatismus geneigten Joris für die Einwirkung der gerade damals gewaltig gärenden widertäuferischen Schwärmerei besonders empfänglich. In dem Streite der verschiedenen widertäuferischen Parteien, die sich schließlich in schroffster Weise gegenüberstanden, gelangte er 1536 durch seine gemäßigte Haltung und durch den politischen Scharfsinn, mit welchem er vor einem vollständigen Schisma warnte, zu großem Ansehen. Eine Märtyrerin jener Kreise pries ihn als den „Geheiligten des Herrn" und forderte ihn brieflich auf, seiner großen Mission standhaft zu warten. Die durch diese Prophetie und durch den plötzlichen Untergang seines Gegners Batenburg vollends in ihm befestigten mystischen Ideeen und ehrgeizigen Einbildungen fingen bald darauf an, sich ihm in der Ekstase plastisch zu objiziren. Es versteht sich von selbst, dass er in diesen Visionen göttliche Eingebungen sah, und dass dieselben ebendarum bestimmende Einwirkung auf ihn ausübten. Zunächst bekam die üppige Phantasie immer mehr die Herrschaft über sein Gewissen. Die verschiedenartigsten Visionen gingen mit der weitgehendsten Askese und der Bedrängnis der Verfolgung Hand in Hand, um seinen Hang teils zu eitler Selbstüberhebung, teils zu geschlechtlichen Verirrungen zu begünstigen.

So wurde Joris, nach Delft zurückgekehrt, der Stifter einer chiliastisch-anabaptistisch-adamitischen Sekte, und zwar ein Sektenhaupt, das von seinen Anhängern mit unbedingtester Hingebung an seine Persönlichkeit als Messias verehrt und — ernärt wurde. Natürlich sah die onehin misstrauische Regierung der Niederlande dem Wachsen dieses „Davidischen Reiches" nicht untätig zu. Es wurden mehrere Edikte gegen Joris erlassen, worin auf seine Auslieferung eine große Belonung gesetzt, und jeder, der ihn beherberge, bedroht wurde, man werde ihn an seiner eigenen Türe aufhängen. Viele seiner Anhänger wurden hingerichtet, u. a. auch seine eigene Mutter. Er selbst wusste sich sehr geschickt zu verbergen, sodass es hieß, er könne sich unsichtbar machen. Erstaunlich ist jedenfalls die Vielseitigkeit und Künheit, womit er seine Sache betrieb. In den widertäuferisch gesinnten Kreisen Nieder- und Oberdeutschlands suchte er wärend der folgenden Jare durch persönliche Anwesenheit Anhänger zu gewinnen. Er veranstaltete auch an verschiedenen Orten, z. B. in Straßburg, Disputationen, bei welchen er jedoch wenig Glück hatte; dieselben waren onehin bei ihm, der die heilige Schrift nicht als schlechthiniges Beweismittel gelten ließ, von geringerer Bedeutung. Übrigens ließ er sich durch Misserfolge keineswegs abschrecken. Im Sommer 1539 bedrohte er den holländischen Gerichtshof in einem gewaltigen

Schreiben, der wütenden Verfolgung Einhalt zu tun oder die schrecklichsten Strafen des Himmels zu gewärtigen. Im Herbst desselben Jares sandte er einen seiner treuesten Jünger, den Joriaen Ketel aus Deventer, zu dem Landgrafen Philipp von Hessen; er mochte wol denken, mitten in den Bemühungen eine Doppelehe zu erreichen, werde dieser überhaupt sehr tolerante Fürst für seine hinsichtlich der Ehe sehr antinomistische Lehre eher zugänglich sein; jedenfalls war er sehr unzufrieden, als Ketel ihm, statt einer freudigen Anerkennung seiner göttlichen Autorität, bloß die Erlaubnis zurückbrachte, er dürfe, falls er sich mit der augsburgischen Konfession einverstanden erkläre, nach Hessen übersiedeln. Da er damals in Ostfriesland ziemlich unangefochten lebte, so lag hiezu kein Grund vor. Wie weitgehend aber überhaupt seine Hoffnungen und Wünsche waren, zeigt der Umstand, dass er 1541 beim Kolloquium zu Regensburg (freilich zunächst bei dem arglosen Friedensfanatiker Butzer), ja sogar bei den Reformatoren in Wittenberg Anstrengungen zu seinen Gunsten machen ließ und mit Johann a Lasco, dem Vorsteher der ostfriesischen Kirche, einen umfassenden Briefwechsel über seine Lehre unterhielt. Diesem war, wie den Wittenbergern, namentlich seine Identifikation des Teufels mit der fleischlichen Lust ein Greuel.

Wärend seine Anstrengungen, dem Reiche des Christus-David, d. h. seinem eigenen, allgemeine Anerkennung zu verschaffen, erfolglos blieben, fand dagegen seine intensive, schriftstellerische Tätigkeit, namentlich sein „Wunderbuch", dessen mystisches Dunkel und dessen prickelnde Sinnlichkeit bezaubernd wirkten, in den schon schwärmerisch angefassten Kreisen den größten Anklang, so dass selbst die schweren Vorwürfe, welche Menno Simons gegen ihn richtete, ziemlich unbeachtet verhallten. Voll Vertrauen auf die von ihm angekündigte große Veränderung im Reiche Gottes und auf das bei derselben ihm zufallende königliche Amt wurden seine Anhänger immer opferwilliger. So kam Joris zu großem Reichtum, und damit erlahmte sein Eifer, wenn auch nicht für die Sache, so doch für deren Propaganda, so weit dieselbe mit mehr oder weniger Martyrium verbunden war. Er zog es vor, sich den Anstrengungen und Aufregungen, denen er in seinem Vaterlande und inmitten seiner Anhänger ausgesetzt war, einstweilen zu entziehen und in fremdem Land, unter fremdem Namen die Zeit der Erfüllung seiner selbstischen messianischen Hoffnungen in behaglichem Lebensgenuss zu erwarten.

So finden wir ihn vom August 1544 an als Johann von Brügge in Basel. Er war schon einige Monate vorher mit dem Gesuch um Aufnahme für sich und seine Familie vor dem dortigen Rat erschienen, und da seine Angabe, er sei um des Evangeliums willen verfolgt, sehr glaubwürdig war, und er sich ferner durch sein außerordentlich würdiges Benehmen und offenbaren großen Reichtum sehr empfahl, so war ihm ungesäumt entsprochen worden. In der Tat zeichnete sich der Fremdling bald durch einen ansehnlichen und sehr wolgeordneten Haushalt, ungemeine Eingezogenheit und Woltätigkeit, fleißigen Besuch des Gottesdienstes und des Abendmals in der Stadt, wo er eines der schönsten Häuser besaß, und in der Umgebung, wo er sich ein kleines Schloss*) erworben hatte, auf das vorteilhafteste aus. Der Heuchelei, deren sich Joris schuldig machte, indem er in Basel und Umgebung einen kirchlich untadeligen Wandel fürte und zugleich durch eine Unmasse von schriftstellerischen Produkten (er schrieb wärend der zwölf Jare seines Basler Aufenthaltes järlich durchschnittlich zehn größere oder kleinere Traktate) allen bestehenden Religionsformen sein wares Gottesreich gegenüberstellte, auch für die Ausbreitung dieses Reiches mit einer weitverzweigten Korrespondenz unermüdlich tätig war, entspricht das Verfaren, das er seinen Anhängern immer wider anrät, äußerlich den bestehenden kirchlichen Gebräuchen sich anzuschließen, um keinen Verdacht zu erwecken. Diesen Zwiespalt kann man angesichts des glorreichen Martyriums, welches Joriaen Ketel, des Joris weitaus würdigster Anhänger, 1544 und im nämlichen Jare auch andere Verehrer, Drucker und Verbreiter seiner Lehre erduldeten, nicht mit der Furcht vor Gefaren entschuldigen,

---

*) In Binningen, weshalb er sich auch Johann von Binningen nannte.

sondern höchstens damit, dass nach joristischer Anschauung die gegenwärtige unvollkommene Gestalt der Welt, das Kindesalter der Menschheit, demnächst aufhören, und das Mannesalter, ein drittes, das mosaische und das christliche, an Herrlichkeit weit hinter sich zurücklassendes Gottesreich anbrechen sollte.

Von Basel aus unterhielt Joris auch schriftliche Verbindungen mit anderen eigentümlichen Geistern seiner Zeit, mit Servet, Castellio und Schwenkfeldt. Für den ersteren verwandte er sich in einem anonymen Schreiben an die von Genf aus um ihren Rat angegangenen evangelischen Stände der Eidgenossenschaft. In Basel starb Joris den 25. August 1556, drei Tage nach dem Tode seiner Frau, mit welcher er troz vielen mit seiner Lehre in engem Zusammenhange stehenden geschlechtlichen Exzessen innig verbunden gewesen war. Es zieht sich überhaupt durch das ganze Leben dieses Mannes ein rätselvoller Zwiespalt, indem wir ihn bald auf der höchsten Höhe mystischer Frömmigkeit, bald in dem tiefsten Abgrund grober Sinnlichkeit antreffen. Die Identität des in der Leonhardskirche zu Basel im Beisein der angesehensten Bürger feierlich beigesetzten Johann von Brügge mit dem in aller Welt übelberüchtigten Erzketzer David Joris, wurde teils durch den Schrecken der Joristen oder Davidianer über den für ihre Lehre so verhängnisvollen Tod ihres Hauptes, teils durch Treulosigkeit von Dienern des Brüggeschen Hauses allmählich verraten. Ein hierauf 1559 von dem Rat der Stadt Basel in Verbindung mit der dortigen Geistlichkeit und Universität angestellter Prozess hatte zur Folge, dass die Lehre des Joris auf ein übereinstimmendes Gutachten der theologischen und der juristischen Fakultät als gotteslästerlich und verderblich erklärt und dann — seine noch sehr kenntliche Leiche, sein Bildnis und seine Bücher vor einer großen Zuschauermenge durch den Henker verbrannt wurden. Die sämtlichen Angehörigen des Verstorbenen, Männer und Frauen, mussten am 6. Juni 1559 im dortigen Münster feierliche Kirchenbuße tun. Für Basel war damit die Spur des Joris verwischt. In den Niederlanden und in Holstein dauerten seine Nachwirkungen zum teil bis in das vorige Jarhundert fort. Näheres darüber enthält die äußerst fleißige Arbeit von Nippold über Leben, Lehre und Sekte des David Joris in der Zeitschrift für historische Theologie 1863, I, und 1864, IV. Damit zu vergleichen ist Hagenbach, Kirchengeschichte, IV, 470 ff.; Jundt, Histoire du panthéisme populaire, 1875 und Van der Linde, Bibliographie des David Joris. Alle ältere Litteratur findet sich bei Nippold vollständig angegeben. **Bernhard Riggenbach.**

Jornandes, s. Jordanis.

Josaphat (יְהוֹשָׁפָט, Jahve schafft Recht) hieß einer der bedeutendsten judäischen Könige aus Davids Haus. Er war der Son des frommen Königs Asa (s. d. Art. „Assa") und der Asuba und Zeitgenosse des israelitischen Königs Ahab. Im 4. Jar des leztern zur Herrschaft gelangt, damals 35 järig, regierte er 25 Jare in Jerusalem (914—889 v. Chr.?) 1 Kön. 22, 41 ff.; 2 Chron. 20, 31. Die Geschichte seiner Regierung findet sich erzält 1 Kön. 22, vgl. 2 Kön. 3 und ausfürlicher 2 Chron. 17—21, 1. Gewisse Nachrichten und Erzälungen sind nur dem Chronisten eigen, was nicht dazu berechtigt, ihnen historischen Wert abzusprechen. Vielmehr lagen demselben besondere Quellen vor, wie er denn auch 2 Chron. 20, 34 eine solche nennt und zwar von einem prophetischen Zeitgenossen Josaphats. Das schließt nicht aus, dass der Chronist den Stoff nach eigener Auffassung freier gestaltete, z. B. Gebet und Rede des Königs (2 Chron. 20 u. 19) nach allgemeinerer Überlieferung komponirte, auch wol Einzelheiten in den geschichtlichen Nachrichten infolge des bedeutenden Zeitraums, der zwischeninne lag, missverstand, z. B. 2 Chron. 20, 37.

Nach außen wusste Josaphat das Ansehen des kleinen Landes Juda durch kraftvolles Regiment zu erhöhen. Seine Vorsichtsmaßregeln und Rüstungen (2 Chr. 17, 2. 12 f.) flößten zunächst dem König Ahab von Israel Achtung ein, so dass er ein Bündnis mit dem sonst stets scheel angesehenen Hause Davids suchte, wozu ihn freilich die Not nicht wenig drängte, die ihm die feindseligen

Syrer (König Hasael) bereiteten. Josaphat suchte aber auch nach innerster persönlicher Neigung ein gutes Einvernehmen mit dem Brudervolk und so fand Ahabs Allianzvorschlag bei ihm bereitwilliges Entgegenkommen, 1 Kön. 22, 2 f. Nach der Beschaffenheit der Lage war dieses Bündnis gegen die Syrer gerichtet und sollte sofort in einem offensiven Feldzug gegen diese sich betätigen, wobei es galt, ihnen die eigentlich zu Israel gehörige Stadt Ramoth in Gilead zu entreißen. 400 Propheten ermunterten zu diesem Unternehmen; dennoch traute Josaphat nicht; von innerer Unruhe angefochten, bestand er darauf, daſs auch ein solcher, der nie zu Ahabs Gunsten redete, Micha ben Jimla, gerufen werde und drang in diesen, bis er das unheilvolle Schicksal aussprach, das jenen auf diesem Zuge ereilen sollte. Josaphat, dem ritterliche Tapferkeit umzukehren verbot und der sogar den gefärlichen Tausch der Rüstungen mit seinem Bundesgenossen einging, muſste dies mit der äußersten Lebensgefar bezalen, doch kam er mit dem Schrecken davon, wärend Ahab trotz aller Vorsicht dem angesagten Tode nicht entging. Als Josaphat nach der Niederlage nach Hause zurückkehrte, empfing er von dem Propheten Jehu, dem Son Hananis (demselben, den der Chronist als Gewärsmann für die Lebensgeschichte des Königs anfürt) eine ernste Rüge, weil er sich mit denen eingelassen habe, welche den Herrn hassen — 2 Chron. 19, 1 ff. Der Chronist meldet noch einen defensiven, aber glücklicheren Zug Josaphats gegen die Ammoniter und Moabiter, denen sich die Meuniter (מֵהַמְּעוּנִים 2 Chr. 20, 1 zu lesen, s. Berth. z. d. St.) auf dem Gebirge Seir, nicht die Edomiter, angeschlossen hatten. Warscheinlich durch die schwere Niederlage des gesamten Israel bei Ramoth Gilead ermutigt, drangen diese alten Erbfeinde vom Süden des toten Meeres her vor und standen schon bei En Gedi, als man in Jerusalem Kunde davon erhielt. In ihrer Angst wurden König und Volk durch den prophetischen Spruch eines Leviten aus den Kindern Asaphs ermutigt, auf welchen der Geist des Herrn gekommen war, als Josaphat vor der Menge zu Gott betete. Mit frohem Mut und unter Lobgesängen zogen sie aus. Nach jener Verheißung wurde ihnen ein leichter Sieg über die Übermacht zu teil, da die verbündeten feindlichen Stämme, auf unerklärliche Weise aneinander geraten, sich gegenseitig aufrieben. Das Tal, wo die Israeliten nach ausgiebiger Beutejagd zum Lobgesang sich sammelten, hieß fortan עֵמֶק בְּרָכָה, Lobetal. Mit heiligem Saitenspiel und Drommetenklang, wie sie ausgezogen waren, kehrten die Sieger nach Jerusalem zurück. Dieser Sieg, bei dem Juda nicht einmal kämpfen muſste, schwebt dem Propheten Joel als Vorbild des schließlichen Gottesgerichtes über die gegen das Heiligtum verbündeten Heiden vor, weshalb er das verhängnisvolle Gerichtstal Tal Josaphats nennt (4, 2). Eine andere Frage ist, ob sich Joel dieses Endgericht in jenem Lobetal denkt, das jetzt noch Wadi Bereikut heißt und westlich von Thekoa liegt oder — was warscheinlicher — in unmittelbarer Nähe Jerusalems, wo später das Kidrontal den Namen Tal Josaphats fürte. Die korachitischen Psalmen 46, 47, 48 sind als Zeugnisse jenes Triumphs anzusehen, vgl. Delitzsch zu denselben; nach ihm wäre ferner der asaphitische Psalm 83 ein Kriegsgeschrei zu Gott beim Herannahen jener feindlichen Übermacht.

Bei seinem stetigen Verlangen nach engerem Anschluſs an das nördliche Königreich ließ sich Josaphat bereit finden, mit Joram, dem zweiten Son und Nachfolger Ahabs, wider ein Bündnis einzugehen, das gegen die seit Ahabs Tod von Israel abgefallenen Moabiter (König Mescha) gerichtet war, 2 Kön. 3. Die gemeinsame Expedition Josaphats und Jorams, welchen auch Edom Zuzug leisten muſste, wurde durch die Wüste Edoms (südlich um das tote Meer) ausgefürt. Der Wassermangel jener Gegend drohte den verbündeten Königen bereits den Untergang, als Elisa, der Prophet, um Josaphats willen ihnen Rettung und Sieg verhieß. Das eingetroffene Regenwasser brachte durch seine rote Farbe die Moabiter auf die Meinung, die Feinde hätten sich gegenseitig angefallen und verlockte sie zu unbedachtem Angriff, wobei sie geschlagen wurden. Der König Mescha, in seiner Stadt Kir Hareseth belagert, opferte in der Not seinen Son dem Stammgott Kamosch, worauf nach der geheimnisvollen Angabe 2 Kön. 3, 27 ein großer

Digitized by Google

Zorn über Israel entstand, so dass sie umkehren mussten. Wie dieser göttliche Zorn sich äußerte, ist nicht gesagt. Ob eine Seuche ausbrach oder eine Niederlage erfolgte — jedenfalls bemächtigte sich des Volkes eine Panik und der Erfolg des Zuges war kein durchschlagender und bleibender. — Dass diese beiden Erzälungen 2 Chron. 20 und 2 Kön. 3 nur verschiedene Versionen derselben Begebenheit seien, ist zwar von Gramberg, Credner (zu Joel 4, 11), Nöldeke u. a. schon behauptet worden. Allein bei der großen Verschiedenheit der Hauptmomente wird man, falls die Chronik nicht von vornherein völlig ungeschichtlicher Fiktion bezichtigt werden soll, in ihrem Bericht eine selbständige Unternehmung Josaphats anzuerkennen haben. So auch Hitzig, Ewald, Bertheau, Zöckler, Keil und die meisten. Eher läßt sich über die zeitliche Folge dieser beiden Ereignisse und ihr Verhältnis zum bekannten Siegesdenkmal des Mescha streiten. Vgl. über diese Fragen Schlottmann in den Studien und Kritiken 1871, S. 598 ff., welcher die Annahme am warscheinlichsten findet, jene Stele des Moabiterkönigs sei vor den beiden obigen Feldzügen gesetzt und beziehe sich auf die gegen König Ahasja errungenen Erfolge. Der Zug nach Thekoa falle in frühere Zeit als der mit Joram ins Moabiterland unternommene; in der Tat läßt 2 Chron. 20, 1 verglichen mit V. 35 auf Ahasjas Zeit schließen.

Größer noch als im Kriege zeigte sich Josaphat als Regent seines Volkes, dem er seine höchsten Güter zu erhalten eifrig beflissen war. Wie seine persönliche Frömmigkeit (1 Kön. 22, 43) wird von sämtlichen Quellen seine reform. Tätigkeit im Lande gerühmt. Er schaffte die Überreste des unsittlichen heidnischen Gottesdienstes aus dem Lande (1 Kön. 22, 47) und hatte mit dem Baalsdienste nichts zu tun. Vgl. 2 Chron. 17, 3. 6. Letztere Stelle bezeugt, dass er dem Höhendienst überhaupt zu Leibe ging; doch vermochte er mit dieser Umgestaltung beim Volke nicht durchzudringen nach 1 Kön. 22, 44; 2 Chron. 20, 33; vgl. Keil zu 1 Kön. 15, 14. Wie ernstlich es ihm um die religiöse und moralische Hebung des Volkes zu tun war, zeigt die schöne Einrichtung, dass er eine Anzal kundiger Männer, darunter fünf vornehme Volkshäupter, neun Leviten und zwei Priester, in die Städte Judas ausschickte, um das Volk mit dem Gesetzbuch des Herrn vertraut zu machen (2 Chr. 17, 7 ff.). Auch die Rechtspflege fand (nach 19, 5 ff.) in diesem König einen durchgreifenden Reformator (als solcher würde er nach Wellhausen I, 199 nur um seines Namens willen angesehen!), dem es nicht bloß um den Beamtenapparat zu tun war, sondern der sich redlich bemühte, dem Richterstande gerechten Sinn einzupflanzen. In den einzelnen Landstädten bestellte Josaphat je ein Gerichtskollegium, in Jerusalem ein oberstes Tribunal, aus Stammhäuptern, Priestern und Leviten bestehend, welches die schwierigsten Fälle entscheiden sollte. Dabei hatte ein Priester in den geistlichen, ein weltlicher Fürst in den weltlichen den Vorsitz. Die Leviten waren besonders Administrativ- und Exekutivbeamte. Über den Zusammenhang dieser Einrichtung mit der deuteronomischen Gesetzgebung vgl. P. Kleinert, Das Deuternomium und der Deuteronomiker, S. 140 ff. Auch eine merkantile Unternehmung, welche freilich erfolglos war, wird in beiden Hauptquellen von Josaphat erzält. Er suchte die einst von Salomo betriebene Schiffart nach dem Goldland Ophir, die von Ezion Geber ausging, wider aufzunehmen. Allein schon in der Nähe dieses Hafens wurden die neu ausgerüsteten Schiffe vom Sturm zertrümmert. Den Vorschlag Ahasjas von Israel, in dieser Sache gemeinsam vorzugehen, wies Josaphat zurück (1 Kön. 22, 49 f.; vgl. 9, 26 ff.). Der Chronist dagegen (2 Chron. 20, 35 ff.) berichtet, eine solche Verbindung sei von ihm wirklich eingegangen worden und dies nach prophetischem Wort der Grund des Mißlingens gewesen. Beide Nachrichten sucht man verschieden auszugleichen. Ein Versehen ist jedenfalls, dass 2 Chron. 20, 37 Tharsis als Ziel dieser „Tharsisfarer" angegeben ist.

Das Gesamtbild, das uns aus allen diesen zum teil one Zusammenhang an einander gereihten, aber auf guter Überlieferung fußenden Nachrichten über Josaphats Regierung entgegentritt, ist, wenn auch nicht one Schatten, doch ein lichtvolles, wie es die Geschichte des Hauses David seit Salomo sonst nicht mehr aufweist Das Land erfreut sich starker Bevölkerung (vgl. 2 Chron. 17, 14 ff.)

und hohen Wolstandes. Das kleine Juda ist nach außen geachtet, Dank der Weisheit und Tapferkeit seines Königs (vgl. den Tribut der Philister und Araber 2 Chron. 17, 10 f.), nach innen wol geordnet und zur Furcht des Herrn angewiesen. Rechtspflege und Gottesdienst blühen und bilden sich aus. Auch das heilige Schrifttum wird sorgfältig gepflegt und bereichert. Der König selbst, ein Abbild Davids in seiner Frömmigkeit, die auch den scharfen Tadel des Prophetenwortes erträgt, zeigt zugleich weiten Blick und weitherzige edle Gesinnung sowie unermüdliche Energie in der Sorge um seines Volkes Wol. Dass es freilich nicht engherziger Fanatismus, sondern tiefere Einsicht war, was die echten Propheten trieb, jenes wolgemeinte Streben Josaphats nach Verbindung mit dem abgöttischen nordisraelitischen Königshaus von Anfang an zu verurteilen — wurde gleich nach seinem Tode nur allzu offenkundig, indem die Vermälung seines Sones Joram mit der Athalja, einer Prinzessin aus Omris Haus, Tochter (nach andern Schwester) Ahabs, die denkbar schlimmsten Früchte trug und das Land der Segnungen, die ihm Josaphats Regierung gebracht hatte, schnell wider beraubte.

Litteratur: Über Josaphat und seine Regierung sind besonders zu vergleichen: H. Ewald, Geschichte d. Volkes Israel, 3. Aufl., III, 509 ff.; F. Hitzig, Geschichte des Volkes Israel, 1869, I, 198 ff.; G. Maspéro, Geschichte der morgenländ. Völker im Alterthum, übersetzt von R. Pietschmann, 1877, S. 350 ff.; Schlottmann, Der Moabiterkönig Mesa in den Studien und Kritiken, 1871, S. 587 ff. und dessen Art. „Mesa" in Riehms Hdwb. — Ferner die Kommentare zum Königsbuch und zur Chronik; die Verhandlungen über die letzteren siehe Bd. III, S. 223 f. — endlich die Artikel „Josaphat" in den biblischen Wörterbüchern von Winer, Schenkel (Nöldeke), Riehm (Kleinert). **v. Orelli.**

Josef, Son Jakobs. Sein Name יוֹסֵף (Psalm 81, 6 altertümlich יְהוֹסֵף) enthält jedenfalls ein gutes Omen: Er (Gott) füge hinzu, vermehre! 1 Mos. 30, 24 wird er als Gebetswunsch der Mutter gefasst, welche in dem Erstgebornen ein Pfand weiteren Kindersegens erblicken möchte (nebenbei spielt V. 23 auf אָסַף an). Nach langem vergeblichen Harren hatte ihn Rahel noch in Haran geboren und die Vorliebe Jakobs für diese Gattin übertrug sich auf ihren Son, den er vor seinen Halbbrüdern sichtlich bevorzugte Dieses sowie die Anhänglichkeit Josefs an den Vater, dem er ihre schlimmen Streiche hinterbrachte, und die stolzen Träume, von denen der zarte Knabe zu erzälen wusste, erregten den Neid und Hass der älteren Brüder in dem Maße, dass sie ihn, den 17järigen, als er auf der Trift zu Dothan in ihre Gewalt geriet, töten wollten, und bei ruhigerer Besinnung wenigstens an eine durchziehende Handelskaravane verschacherten. So kam Josef nach Ägypten, wo er einem königlichen Beamten treu und von Gott gesegnet diente, jedoch durch dessen Gattin, die ihn one Erfolg zu sündlichem Umgang verfüren wollte, angeschwärzt und infolge dessen ins Gefängnis geworfen wurde. Nach mehrjärigem Aufenthalt daselbst wurde seine Gabe der Traumdeutung, die er zuerst an zwei Hofbeamten bewärt hatte, die Ursache seiner Erhöhung. Der Pharao, welchem der damals 30järige Josef (41, 46) gleichfalls ein doppeltes Traumgesicht erschlossen und aus demselben sieben fruchtbare und sieben unfruchtbare Jare vorausgesagt hatte, verlieh ihm die höchste Stelle im Reich, um die dem Lande ersprießlichen Maßregeln für diese Zeit zu treffen. Josef, in welchem die Klugheit Jakobs zu statsmännischer Weisheit ausgebildet erscheint, schützte das Volk durch Ansammlung großer Vorräte wärend der guten Jare vor der Hungersnot der nachfolgenden schlimmen, bereicherte aber zugleich die Krone in hohem Maße um Land und Gut. Eben diese Hungersnot fürte nun auch Josefs Brüder nach Ägypten, wo sie jener erkannte und ihnen, nachdem er sie scharf auf die Probe gestellt, freundliche Aufnahme gewärte. Auch seinen Vater, der ihn längst tot geglaubt und auf's schmerzlichste betrauert hatte, ließ er zu sich kommen und bereitete seinem Alter eine sichere Zufluchtsstätte. In dem Weideland Gosen (s. d. A.) erhielt Jakobs Familie freie Niederlassung; dort wuchs sie rasch zu einem zalreichen Volke heran.

Josef, von seinem Vater vor dessen Tod zwiefältig gesegnet, ließ sich versprechen, dass seine Gebeine im gelobten Lande begraben werden sollten. Dessen eingedenk nahmen die Israeliten beim Auszuge seine Überreste mit und setzten sie bei Sichem auf einem von Jakob erworbenen Grundstücke bei, 2 Mos. 13, 19; Jos. 24, 32. — Das Verhältnis der Quellen ist in der Geschichte Josefs änlich wie in der Jakobs (s. d. Art.). C und B herrschen durchaus vor und die vereinzelten Differenzen, die man zwischen ihnen nachzuweisen versucht hat (Hupfeld, Quellen der Genesis 65 ff.) sind an sich unbedeutend und überdies fraglicher Natur.

Der Charakter Josefs rechtfertigt Jakobs besondere Liebe zu ihm. „Er zeigte sein Leben lang eine tiefe Gottesfurcht, ein Durchdrungensein von der Gegenwart des heiligen Gottes (37, 2; 39, 9; 41, 16; 42, 18; 45, 8; 50, 19 f.), der ihn auch seinerseits Gnade bei sich und den Menschen finden ließ (vgl. 39, 2 ff. 21 ff.; 41, 37 ff.), sodass er durch seine liebenswerte, Vertrauen erweckende Erscheinung wie durch den Segen, der auf seinem Tun und die Weisheit, die in seinen Reden lag, alle Herzen gewann. Dies ist der Grundzug seines Wesens, und mag es auch sein, dass sich in sein Benehmen anfangs ein Zug von Eitelkeit und später vielleicht eine Regung von Härte einmischte (letzteres schon Berachoth 55 getadelt), so sind das doch nur Flecken an einer lautern großen Seele, deren Überwindung wir vor Augen sehen, und Josef ist unter den Sönen Jakobs die reinste, ja die allein reine Ausprägung des echten israelitischen Wesens. Wie seinem Charakter, so ist er dies auch seiner Begabung nach. Das auserwälte Geschlecht ist der prophetische Träger der göttlichen Offenbarung und auch Josef hat eine prophetische Gabe, nämlich die der Traumdeutung. Auf Grund dieser Gabe wird Josef (wie später Daniel) ein hochgestellter würdiger Vertreter Israels am ägyptischen Hof. Als Statsmann entfaltet er eine höchst umfassende, weise und energische Tätigkeit nach außen, bleibt aber bis zum Ende seinem Volke treu" (Auberlen). Die wunderbaren Zulassungen und Schickungen Gottes, welche in Jakobs wechselreichem Leben sich zu einheitlichem Plane zusammenfügen, treten in Josefs Geschichte noch handgreiflicher hervor. Gottes Weisheit bemächtigt sich auch der bösen Anschläge der Menschen (50, 20), um seinen gnädigen Ratschluss zu verwirklichen, wärend seine Gerechtigkeit die Werke des Hasses und Betruges zur rechten Stunde an's Licht zieht und andet. Für Erhärtung dieser Warheiten ist die Geschichte Josefs in ihrer volkstümlichen Lebendigkeit und psychologischen Feinheit ein unübertreffliches Exempel und eine unerschöpfliche Fundgrube. Eine viel größere Tragweite gewinnt sie aber noch dadurch, dass jene Verkaufung Josefs den Anstoß zur Verpflanzung Israels nach Ägypten gab, die für die weitere Entwicklung des Volkes so folgenreich war. Hier, im bestgeordneten Stat der alten Welt, hat Gott sein Hirtenvolk nicht umsonst in die Schule geschickt. Es sollte hier manches von der edleren Weltbildung sich aneignen, aber auch die Feindschaft der Welt zu kosten bekommen, um endlich die Erlösungstaten seines Gottes würdigen zu können.

Für die historische Anerkennung der den Josef betreffenden Überlieferung sind nun die Beziehungen auf Ägypten, seine Sitten, Lebensformen u. s. w. von besonderer Wichtigkeit. Die moderne Erforschung der Denkmäler dieses Landes hat dieselben in überraschender Weise beleuchtet und gerechtfertigt. Wärend früher manche Gelehrte (v. Bohlen, Knobel u. a.) Verstöße aller Art gegen die ägyptischen Zustände in Josefs Geschichte zu entdecken meinten, ergibt sich vielmehr, wie zuerst Hengstenberg, dann auf reicheres Material gestützt, die Ägyptologen Ebers und Brugsch dargetan haben, ihre durchgängige Übereinstimmung mit dem Bilde, welches wir aus den authentischen Monumenten von jenem Reiche gewinnen. Karavanenhandel ist seit undenklicher Zeit zwischen Syrien, Palästina und dem Nillande durch arabische Stämme betrieben worden. In unserer Geschichte sind die Kaufleute Midianiter, die auch Ismaeliter heißen können (s. d. Art. „Ismael"). Gerade die drei 37, 25 (vgl. 43, 11) angefürten Spezereien bildeten von jeher die Hauptartikel, die aus Gilead nach dem der Gewürze so bedürftigen Ägypten eingefürt wurden. Die Handelsstraße fürte von Beisan her,

wo sie den Jordan überschritt, an Dothan vorbei. Auch junge Sklaven konnte man in Ägypten gut absetzen. Potiphar, der Herr Josefs, trägt einen echt ägyptischen Namen: „hingegeben dem Phra“ = Ra, Sonnengott (anders Brugsch, Geschichte Ägyptens, 1877, S. 248). Er heißt „Verschnittener“ nach semitischer Weise im allgemeineren Sinne von Höfling, Hofbeamter, vgl. 40, 2; näher ist sein Amt der Oberbefehl über die Trabanten (nicht Köche LXX), d. h. die königliche Leibwache, welche zugleich die Polizeimaßregeln vollstreckte. Er setzte seinen Leibeigenen zum Hofmeister ein, der alles im Haus und auf den Gütern zu verwalten hatte; solche Verwalter begegnen uns in den alten ägyptischen Inschriften und auf den Abbildungen unzälige Male. Josef selbst hatte später einen solchen 43, 19. Der Auftritt zwischen ihm und Potiphars Weib ist so wenig unvereinbar mit dortiger Lebensart, wie man behauptet hat, dass vielmehr eine der unsern auffallend änliche Erzälung (vielleicht eine Nachbildung der Josefsgeschichte) von misslungener Verfürung und nachheriger Verleumdung des unschuldigen Opfers durch die Versucherin auf dem Papyrus d'Orbiney (aus der Zeit Ramses II, des mutmaßlichen Pharao der Bedrückung) sich gefunden hat. Siehe dieselbe bei Brugsch, Aus dem Orient 1864, S. 7 ff.; Gesch. Äg., 249 ff.; Ebers, Äg. und die Bücher Moses, 311 ff. Auch die Denkmäler des alten Ägyptens beweisen eine im Orient überraschende Freiheit hoher Frauen im Umgang mit Männern. In Bezug auf die Träume K. 40 und 41 ist zu beachten, dass man in jenem Lande auf solche sehr gespannt war, da man göttliche Mitteilungen von ihnen erwartete. S. Ebers a. a. O. S. 321 f. Die beiden Hofbeamten, welche Josef im Gefängnis kennen lernte, erscheinen nach Landessitte als Vorsteher der beiden Klassen, der Hofschenken und Hofbäcker. Der Titel „Oberster der Bäcker“ ist sogar aufgefunden, Ebers S. 333. Jener erste träumt von seinem Amte, in welchem er dem Pharao den Becher mit Traubensaft zu füllen hatte. Die Einwendung, dass im Nillande in früherer Zeit kein Wein gebaut und getrunken worden sei, welche sich auf Herodot II, 77 und Plutarch, Isis c. 6 stützte, wird schon durch andere Stellen bei Herodot selbst (II, 60. 121. 168) widerlegt und durch die Denkmäler, die schon aus dem alten Reich von vielem Weingenuss in Wort und Bild Zeugnis geben, vollends abgetan. Auch den sonst zu besonderer Diät verpflichteten Königen war das Getränk nicht untersagt. Eine Illustration, wie sie nicht zutreffender gewünscht werden kann, empfängt der Traum des Hofbäckers durch eine Abbildung der Hofbäckerei, Ramses III (Wilkinson, Manners and customs of the ancient Egyptians, 1837, II, 385; vgl. Ebers a. a. O. S. 332; Riehms Hdwb. des bibl. Alt., S. 326), wo eine Last von frisch gebackenen Broden auf einem Brett oder Geflecht (anderswo Korb, Wilkinson II, 393) auf dem Kopf weggetragen wird. Weißbrod von Waizenmehl war trotz der Angabe Herod. II, 36. 77 bei den alten Ägyptern beliebt und gewönlich. Die Deutung des letzteren Traumes auf Schändung des Leichnams, welche nach ägyptischer Vorstellung noch ärger war als die Hinrichtung selbst, lässt in dem Unglücklichen einen besonders schlimmen Verbrecher erkennen. Zu 40, 20 ist bemerkenswert, dass nach der Tafel von Rosette und dem Dekret von Kanopus die ägyptischen Könige an ihrem Geburtstag die Würdenträger der Priesterkaste (one Zweifel überhaupt die höheren Beamten) um sich versammelten, die Geschichte des Jares sich von ihnen vortragen ließen und auch Amnestieen dabei erließen. Durch und durch ägyptisch ist ferner der Doppeltraum des Pharao K. 41. Schon die Wörter יְאֹר (Strom = Nil) und אָחוּ, Schilfgras, sind ägyptisch. An der „Lippe“ des Flusses, wie auch die Ägypter sagen, weidet noch heute viel Hornvieh. Die Siebenzal ist auch dort zu Lande bedeutsam. Die Kühe, d. h. die guten und magern Jare, steigen sachgemäß aus dem Strome auf, welcher als Befruchter des ganzen Landes göttliche Verehrung genoss, und von dessen järlicher Höhe das Maß der Fruchtbarkeit unmittelbar abhängt (Plinius, Hist. nat. V, 57. 58). Die Kuh selbst ist das symbolische Tier der Isis-Hathor, des weiblichen Prinzips der Fruchtbarkeit, daher vorzüglich geeignet, den fetten oder magern Ertrag des Bodens darzustellen. Mit 41, 8 stimmt überein, dass der Pharao stets von einem priesterlichen Kollegium umgeben war, das ihn beriet. Die חרטמים (von חרט

Griffel) scheinen speziell den ἱερογραμματεῖς zu entsprechen, welche die Aufgabe hatten, außer der Schreibkunst die Meßkunde und Astrologie zu pflegen, also auch die Vorzeichen zu deuten. 41, 14 das Abscheeren der Hare und der Wechsel der Kleider zum behuf des Erscheinens vor dem Pharao ist von der ägyptischen Sitte gefordert, wärend bei den Israeliten die Kalheit als Gebrechen galt. Die Belehnung Josefs mit seiner neuen Würde durch Investitur mit Siegelring, Byssusgewand (ägyptisches Priesterkleid) und goldene Halskette 41, 42 findet wider ihre getreue Illustration in den Abbildungen; vgl. z. B. Riehms Hdwb. S. 760). Der Ruf abrēk, welcher durch einen Sais (Vorläufer) vor dem Statswagen hergerufen wurde, beruht ebenfalls auf bestimmter Erinnerung; er klingt zwar semitisch (wirf dich auf die Kniee!), lehnt sich aber wol an ein änliches ägyptisches Wort. Die Namen V. 45 sind deutlich desselben Ursprungs: Zophnat Pa'nēach; LXX mehr ägyptisch ψονθομφανήχ oder ψομθομφανήχ (Gesen. Thes. 1181), was Targ., Syr., Josephus revelator occulti, Hieronymus salvator mundi erklärt, scheint zu lesen p-sot-om-ph-anch, wobei sot = Heil, anch oder enech = Welt. (Anders Brugsch a. a. O. S. 248: Statthalter des sethroitischen Gaues). Asnath = ägypt. Sant oder Snat, häufiger Frauenname. Potiphera wird von den meisten für identisch mit dem obigen Namen Potiphar gehalten. On ist Heliopolis nordöstlich von Memphis, Hauptstätte des Kultus des großen Sonnengottes, daher der dortige Oberpriester einer der ersten im Reiche. Daſs Josef, ob auch one Gefärdung seiner persönlichen religiösen Selbständigkeit, die er zu waren wuſste (vgl. 43, 32, wo auch die archäologisch richtige Scheidung des Tisches zwischen Ägyptern und Hebräern zu beachten), in die Priesterklasse irgendwie einverleibt wurde, stimmt damit überein, daſs dieser auch die Verwaltung, insbesondere die der Getreidevorräte (Brugsch a. a. O. S. 643) zukam. Als Herr über letztere nahm aber Josef überhaupt die erste Stelle im Reiche nach dem Pharao ein. Er nennt sich 45, 8 „Vater (אב) des Pharao, Gebieter (אדון) über sein ganzes Haus, Herrscher in ganz Ägyptenland", 42, 6 heißt er שַׁלִּיט Gewalthaber über das Land. Jenes אדון ist sogar ins Ägyptische eingedrungen (Brugsch S. 207. 251 f.) und den Titel ab-en-pira'o im Sinne von Berater des Pharao, Minister, hat Brugsch mehrfach in den Rollen nachgewiesen (S. 207. 592. 633. 831). Die wirtschaftlichen Maßregeln, welche Josef in dieser hohen Stellung traf, sind nach Maßgabe der ägyptischen Verhältnisse zu beurteilen. Man hat ihm — um haltlosere Anschuldigungen zu übergehen — den Vorwurf unnötiger Härte gegen das Volk gemacht; aber für das reiche Ägypten war die 41, 34 geforderte Abgabenlast weder schwer zu tragen noch ungewont, und daſs der Stat allen Landbesitz, ausgenommen den priesterlichen, dessen Antastung die ägyptische Satzung verbot, an sich zog, gehört zu den centralistischen Bestrebungen, welche in diesem Lande nötiger und darum berechtigter waren als anderswo. Auch ägyptische Beamte rechneten es sich übrigens zum hohen Verdienste an, wenn sie das Land durch änliche Fürsorge vor Hungersnot zu bewaren im stande waren. Zwei Fälle der Art s. bei Brugsch a. a. O. S. 130 u. 244 ff. Daſs Bestimmungen, wie sie Josef einfürte, wirklich in Ägypten bestanden, bezeugen Herodot II, 108 f. und Diodor I, 54. 73 f., welche deren Ursprung auf Sesostris oder Sesosis zurückfüren, was aber bei dem legendarischen Charakter dieses Herrschers keinen Schluſs auf die Zeit, in welcher Josef lebte, gestattet. — Da Ägypten die ergiebigste Kornkammer war, so rückten in solchen Zeiten der Not die semitischen Stämme im Nordosten gerne ins Land ein, wurden aber nicht selten mit berechtigtem Miſstrauen aufgenommen (42, 9). Die Ansiedelung der Hebräer im Lande Gosen entspricht wider ganz den Verhältnissen, da dieser Bezirk in der Tat seit langem das Revier eindringender Semiten war und sich für die nomadische Lebensart trefflich eignete, wärend sie im streng civilisirten eigentlichen Ägypten mit den gesetzlich geregelten Gebräuchen dieses Landes in Konflikt gekommen wären und ihre Selbständigkeit hätten aufgeben müssen. Vgl. 46, 34 die Abneigung der Ägypter gegen die Hirten. Beiläufig sei bemerkt, daſs der Name „Hebräer", den man in dem ägyptischen Apuirui hat erkennen wollen (Ebers a. a. O. S. 316 f.), damit nicht identisch ist. S. Brugsch a. a. O. S. 541.

582 f. — Als echt ägyptischen Zug erwänen wir endlich die Einbalsamirung Jakobs und die 70tägige Totentrauer um ihn 50, 1 ff. — Nimmt man dies alles zusammen, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, den Ebers mit den Worten ausspricht: „Die ganze Geschichte Josefs muss selbst in ihren Einzelheiten als den waren Verhältnissen im alten Ägypten durchaus entsprechend bezeichnet werden". Und denkt man zugleich an die psychologische Warheit und Tiefe dieser volkstümlichen (von Archäologen fürwahr nicht berichtigten!) Erzälung, so muss man hier nicht bloß ein unerreichtes Muster morgenländischer Erzälungskunst bewundern (wie auch Voltaire tut), sondern zugleich einen sprechenden Beweis von der zähen Treue semitischer Überlieferung anerkennen.

Schwerer hält es, die Geschichte synchronistisch in die ägyptische einzugliedern. Es handelt sich namentlich darum, in welcher Beziehung die Familie Jakob-Josefs zu den Hyksos gestanden habe, deren Herrschaft die Geschichte Ägyptens halbirt. Dass diese ursprünglich nomadischen Semiten, welche Jarhunderte lang über Ägypten regierten, mit den Israeliten einfach identisch wären, wie Josephus (c. Apion I, K. 14) annimmt, daran zu denken verbietet schon die bescheidene Stellung, welche die letzteren nach dem biblischen Bericht in Ägypten einnehmen. Die Hauptfrage ist aber, ob Josefs Wirken unter die Hyksosherrschaft falle, oder erst in eine spätere Zeit, wo diese Eindringlinge wider einer einheimischen Dynastie hatten weichen müssen. Für ersteres sprechen gewichtige Gründe, vor allem die Chronologie. Halten wir an den 430 (oder 400) Jaren des ägyptischen Aufenthalts nach 2 Mos. 12, 40 und 1 Mos. 15, 13, fest, so werden wir bei der hohen Warscheinlichkeit der Identität Ramses II. mit dem Pharao der Bedrückung durch diese Zal in die Hyksoszeit hinaufgefürt. Dazu kommen andere Umstände. Der König, welcher 430 Jare vor jenem Ramses regierte, heißt auf den Denkmälern Apopi und derselbe Name wird von G. Syncellus als der des Pharao der Einwanderung genannt. Auch erklärt sich die freundliche Gesinnung des Königs gegen die semitischen Einwanderer um so besser, wenn sie mit ihm stammverwandt waren und er sich einen Zuwachs seiner Hausmacht von ihnen versprechen konnte. Ferner kommt in Betracht, dass gerade in dieser Zeit eine vieljärige Hungersnot — was ein äußerst seltener Fall — sich nachweisen lässt. S. Brugsch S. 246 ff. Was nichtsdestoweniger Lepsius (s. im Art. „Ägypten", I, 174), Ebers u. a. der andern Ansicht geneigt macht, ist das ausgeprägt ägyptische Wesen des Pharaonenhofes in der Josefsgeschichte. Allein diese Schwierigkeit dünkt uns nicht entscheidend. Manche Anzeichen sprechen dafür, dass die Hyksos keineswegs solche Barbaren waren und blieben, wie man auf Grund des manethonischen Berichtes, der offenbar tendenziös ist, gemeint hat. Im Nillande, welches eine so seltene Amalgamirungskraft beweist, haben offenbar diese Herrscher, welchen ziemlich das ganze Land untertan war, sich bemüht, an der Gesittung und Bildung des Landes teilzunehmen. Sie haben sich den Einrichtungen, der Sprache und Gewonheit ihrer Untertanen anbequemt, und so kann es uns von einem solchen König auch nicht wundern, wenn er seine heiligen Schreiber hat und mit der Priesterschaft auf gutem Fuße steht. Das Dunkel aber, welches über der Hyksosperiode ruht, namentlich infolge der barbarischen Zerstörung ihrer Monumente durch eine spätere Dynastie, mag mit daran schuld sein, dass wir keine bestimmten ägyptischen Nachrichten über Josef und seine Familie haben. Im allgemeinen floss offenbar für die Erinnerung der späteren Ägypter dieser Stamm, der uns jetzt ausschließlich interessirt, mit den semitischen Ansiedlern im Delta überhaupt zusammen, weshalb auch einzelne Züge aus Josefs und Moses Geschichte in verwirrtem Gemenge mit andern Bewegungen in der ägyptischen Tradition erscheinen. — Bei den Juden und Muhammedanern hat sich die Erzälung von Josefs Schicksal — die schönste der Geschichten, wie Muhammed sie nennt — besonderer Beliebtheit erfreut und ist vielfach legendarisch, besonders von den letzteren ausgeschmückt worden. Josephus Ant. II, 2—8 begnügt sich noch mit dem biblischen Bericht und malt nur wenig aus. Die Reflexionen der Talmudisten darüber s. bei Hamburger, Encyklop. des Judenthums 1874, S. 607 f. Schon viel freier verfärt damit der Koran, wo Sure 12 von

Josef handelt. In der Folge spann sich bei den Muslims das Gewebe der Dichtung besonders um das Verhältnis zwischen Jusuf und Suleika (der Tochter Pharaos, Gattin Potiphars), welches merkwürdigerweise zum Typus idealer Liebe wurde. S. d'Herbelot, Oriental. Bibliothek (Mastricht 1776) s. v. Jusuf Ben Jakob. Vgl. auch Abulfeda, Hist. anteisl. ed. Fleischer, p. 29 sq.

Litteratur: A. H. Niemeyer, Charakteristik der Bibel (3. Aufl. 1778) II, 301 ff.; Rosenmüller, Das alte und neue Morgenland (1818) I, 174 ff.; E. W. Hengstenberg, Die Bücher Moses und Ägypten (1841); C. v. Lengerke, Kenaan (1844) S. 331 ff.; J. H. Kurtz, Gesch. des Alten Bundes, (2. A. 1853) I, 271 ff.; H. Ewald, Gesch. d. Volkes Isr. (3. A. 1864) I, 552 ff.; G. Ebers, Aegypten und die Bücher Moses 1868, I; A. Köhler, Bibl. Gesch. A. T.'s (1875) I, 152 ff. Vgl. außerdem die Kommentare zur Genesis und die Artikel „Joseph" von Winer (im R. W.), Steiner (bei Schenkel, B. L.), Riehm, Hdwb. d. B. A.

v. Orelli.

Josef von Arimathia, welcher (nach Joh. in Gemeinschaft mit Nikodemus) Jesu Leichnam bestattete. Matth. 27, 57—60; Mark. 15, 42—46; Luk. 23, 50—54; Joh. 19, 38—42. Sämtliche Berichte bekunden ein warmes Interesse für seine Persönlichkeit, sein mutvolles Auftreten, sein pietätvolles Werk. Sein Heimatsort Ἀριμαθαία wird mit Warscheinlichkeit identifizirt mit Ῥαμαθέμ 1 Makk. 11, 34, הָרָמָתַיִם 1 Sam. 1, 1, Rama im St. Benj. Jos. 18, 25, dem heutigen er-Râm, 6 Millien nördlich von Jerusalem. Ein wolgesinnter, frommer Mann, durch Jesu Verkündigung für die Erwartung des Reiches Gottes gewonnen, hatte er doch bisher in seiner Stellung als Mitglied des Synedriums und der Aristokratie Scheu getragen, sich offen zu Jesu zu bekennen; aber er hatte den Mut gehabt, sich von dem Verfaren des Synedriums gegen Jesum fern zu halten, und wagte es (τολμήσας Mark. 15, 43), seine Verehrung gegen den Hingerichteten zu bezeugen, indem er seinen Leichnam vor der Schmach einer Missetäterbeerdigung bewarte: als auf Antrag der Juden vor Beginn des Sabbats der Leib Jesu mit den andern durch die Exekutionsmannschaft abgenommmen werden sollte, kam er zuvor und erbat und erhielt die Erlaubnis zur Beerdigung. Diese geschah in aller Form einer ehrenvollen Bestattung, ja mit demonstrativem Aufwand. Dabei notiren außer Markus alle Evangelisten, zum teil mit Nachdruck (Joh.), daſs das Grab ein bisher noch ungebrauchtes war; wie es scheint, sahen sie hierin symbolisch angedeutet, daſs Jesu, des Auferstandenen, Grabeszustand nicht demjenigen der bis dahin Verstorbenen gleich gewesen ist.

Ein Problem für die Evangelienkritik bieten die bekannten Differenzen der Berichte hinsichtlich des Grabes. Das Verhältnis scheint folgendes zu sein: Markus und Lukas reflektiren auf nichts anderes als auf den Umstand, daſs Josef für den Leichnam ein Grab und zwar ein vornehmes beschafft hat; die sich aufdrängende Frage, woraufhin er dasselbe zur Verfügung hatte, berücksichtigen sie nicht. Aber Matthäus nimmt Rücksicht darauf und kann mitteilen, daſs es ihm zu eigen gehörte. Dabei aber drängt sich die Frage auf, warum nicht, wie es doch bei besonders ehrenvoller Bestattung als das Natürlichste erscheinen müſste, für Jesum ein besonderes eigenes Grab, sondern ein fremdes genommen wurde. Hierauf nimmt Johannes Rücksicht, welcher das Ehrenvolle der Bestattung am stärksten hervorhebt. Er erklärt den Umstand mit der Angabe, daſs man durch die Rücksicht auf die Feiertagsruhe genötigt war, ein in der Nähe vorhandenes Grab zu nehmen. Bei dieser Auffassung wird freilich vorausgesetzt, daſs Johannes die synoptischen Evangelien vor sich hatte und zu ergänzen bemüht war.

Lic. **K. Schmidt.**

Josef Barsabas, s. Barsaba.

Josefinismus. Unter Josefinismus versteht man die durch Josef II. (römischer König 27. März 1764; nach dem Tode seines Vaters Franz I. römischer Kaiser 18. August 1765; Mitregent seiner Mutter Maria Theresia in den österreichischen Erbländern seit dem Tode Franz I.; Alleinherrscher daselbst

nach dem Tode seiner Mutter 29. Nov. 1780; vermält 1) am 6 Okt. 1760 mit Maria Isabella von Parma, gest. 27. Nov. 1763; 2) mit Maria Josefa, Tochter Kaiser Karls VII., gest. am 28. Mai 1767) wärend seiner Alleinherrschaft in den österreichischen Erbländern unternommenen Reformen speziell auf kirchlichem Gebiet.

Die Grundanschauung, aus welcher diese Reformen hervorgegangen sind, ist auf statlicher Seite die Associations-, Statsvertrags-Theorie, auf kirchenpolitischer der Territorialismus, verbunden mit kollegialistischen Ideeen, — Anschauungen, welche seit Rousseau und Hontheim-Febronius unter den Gebildeten Deutschlands die herrschenden geworden waren. Bei Josef II. kam dazu die durchgebildetste Anschauung vom absoluten Recht, freilich auch von der absoluten Verantwortlichkeit des Monarchen dem Ganzen wie dem Einzelnen gegenüber. — Mit diesen allgemeinen Ideeen verbindet sich aber bei Josef II. die für seine Reformen höchst bedeutsame Tendenz, deren Anfänge schon unter Maria Theresia warzunehmen sind, eine in sich einheitliche Gesamtmonarchie herzustellen, alle Sondereinrichtungen und Sonderinteressen zu brechen, die Privilegien der einzelnen Provinzen im Interesse der Gesamtheit aufzuheben und überall eine Verfassung, eine „Nationaldenkungsart" herzustellen. Ein dritter charakteristischer Zug dieser Reformen betrifft freilich mehr den Gang und die Art der Verwirklichung derselben als ihr inneres Wesen, weist aber doch auch wider zurück auf das letztere; es ist der im ganzen zu Tage tretende Doktrinarismus und Mangel an Verständnis und Würdigung des historisch Gewordenen, wie er ja dem ganzen Rationalismus der Zeit anhaftet. Dieser Zug ist zunächst im Charakter des Kaisers selbst begründet, wie er sich gar nicht treffender ausdrücken läst, als mit Josefs eigenen Worten: „Von allem, was ich unternehme, will ich auch gleich die Wirkung empfinden. Als ich den Prater und Augarten zurichten ließ, nahm ich keine jungen Sprossen, die erst der Nachwelt dienen mögen; nein, ich wälte Bäume, unter deren Schatten ich und mein Mitmensch Vergnügen und Vorteil finden kann". In sich selbst hatte er ein System ausgedacht, in welchem sein Stats- und Volksideal ausgefürt war. Dieses System sollte beinahe auf einen Schlag ins Leben gerufen werden. Rücksichten irgend welcher Art kannte er nicht; nur was er für recht und erspriełlich hielt, bestimmte sein Walten.

Dem entsprach denn der Gang der Reformen, nachdem Maria Theresia am 29. Nov. 1780 die Augen geschlossen hatte. Schon unter ihr war die Strömung, welche jetzt gewaltig durchbrach, vorbereitet gewesen: seit 1770 läst sich dies in der Gesetzgebung auch auf kirchlichem Gebiet erkennen. Männer, die unter Josef II. in erster Linie standen, wie der Statskanzler Fürst Kaunitz und der Vorstand der geistlichen Hofstudienkommission, Gerhard van Swieten, waren durch Maria Theresia zu entscheidendem Einfluss erhoben worden. Allein bei alledem wurde strenges Maß gehalten: die Kaiserin war zu gute Katholikin nicht nur in Glaubenssachen, sondern auch gegenüber der Hierarchie. Josefs Gedanken und Pläne konnten darum zur Zeit seiner Mitregentschaft nicht durchdringen: es ist sicher, dass diese Differenzen in der Grundanschauung mehr als einmal Verstimmungen zwischen Mutter und Son hervorgerufen haben (vgl. über das Verhältnis der beiden: Korvyn de Lettenhove, Lettres inédites de Marie Therèse et de Joseph, Bruxelles 1868; Karajan, Maria Theresia und Josef II. wärend der Mitregentschaft, Wien 1865; insbes. Arneth, Maria Theresia und Josef II., ihre Korrespondenz sammt Briefen an seinen Bruder Leopold, Wien 1867 ff., 3 Bde.). Der Antritt der Alleinregierung Josefs II. begann die neue Ordnung der Dinge, welche Friedrich d. Gr. auf die Kunde vom Tode der Kaiserin prophezeit hatte. In den nächsten anderthalb Jaren erging die Hauptflut von Reformdekreten. — Da es sich nicht um eine allmähliche Entwicklung, sondern um die fast plötzliche Durchfürung eines fertigen Systems handelt, so ist die Einhaltung der chronologischen Ordnung für die folgende Übersicht unnötig. Zunächst handelt es sich um

1. Herstellung einer österreichischen Nationalkirche und deren Verhältnis zu Rom. — Die Landesgrenzen fielen großenteils nicht zusam-

men mit den Diözesangrenzen. Es ergab sich also von selbst, dass die Jurisdiktion außerösterreichischer Bischöfe in österreichische Gebiete hereinragte, ein Zustand, der für einen richtigen Territorialisten unerträglich sein musste. Schon unter der letzten Regierung hatte man, allerdings nur schwache, Anfänge der Abstellung desselben gemacht. Josef II. ging weiter und verfur mit aller ihm zur Verfügung stehenden Rücksichtslosigkeit. Denn neben seinen teilweise erfolgreichen Bemühungen, deutsche Bistümer in möglichst großer Zal in die Hand österreichischer Prinzen, insbesondere seines Bruders Maximilian zu bringen, gingen andere Maßregeln her, welche auf eine neue Circumskription der Grenzdiözesen abzielten. Unbedeutenderen Bischöfen wurde einfach das Ende ihrer Jurisdiktion in den österreichischen Teilen ihrer Gebiete angekündigt. Änliche Gefaren wurden von Regensburg und Konstanz nur durch die Verwendung des Kurfürst-Erbischofs von Mainz abgewandt. Dagegen musste der Erzbischof von Salzburg 1782 und 1786 seine bischöflichen (nicht aber erzbischöflichen) Rechte in den österreichischen Gebieten an die Bischöfe von Wienerisch-Neustadt, Linz, Gurk, Lavant, Seckau abtreten. In Passau wurde die Sedisvakanz nach dem Tode des Fürstbischofs Leopold Ernst 1783 dazu benützt, um unter Annullirung ausdrücklicher Verpflichtungen Karls VI. von 1728 den österreichischen Teil der Diözese einfach einzuziehen: der Nachfolger erhielt dieselben zwar zurück, jedoch nur unter bleibender Einziehung der Diözesanrechte.

Neben dieser neuen Circumskription, mit welcher dann zugleich die Errichtung neuer Bistümer (Linz, St. Pölten) verbunden war, war es überhaupt das Bestreben des Kaisers, die Bischöfe näher an seine Person und die Krone zu fesseln. Es wurde ein neuer Eid verfasst, welcher dem alten Subjektionseid an den Papst geradezu nachgebildet war; sie erhielten den gemessenen Befehl, sämtliche kaiserliche Verordnungen sofort ihrem untergebenen Klerus mitzuteilen (der sie dann von den Kanzeln herab den Gemeinden zu verkündigen hatte), mussten ihre Hirtenbriefe u. a. Erlasse vor der Publikation den kompetenten Landesstellen vorlegen, — ein Analogon zu dem seit dem 26. März 1781 eingefürten landesherrlichen Placet für alle päpstlichen Bullen und Breven one Ausnahme, one Unterschied, ob dogmatischen oder jurisdiktionellen Inhalts. — Die Besetzung der Bistümer, welche seine Vorfaren, mit Ausnahme der italienischen, ausgeübt hatten, nahm er jetzt auch für die letzteren in Anspruch, damit Gleichheit in der Monarchie herrsche. Im Juli 1781 begannen die Verhandlungen und am 27. Jan. 1784 wurde das Konkordat, in welchem Pius VI. vollständig nachgab, dem Kaiser unterbreitet, als er eben dem Papst seinen Gegenbesuch in Rom machte.

Andererseits war es Josefs ernstliches Bestreben, seine Bischöfe Rom gegenüber möglichst selbständig zu stellen. In Kraft des episkopalistisch gedachten göttlichen Rechts der Bischöfe nahm man die Ausübung aller Absolutionen und Dispensationen, insbesondere in Ehesachen, für die Bischöfe in Anspruch (14. Apr. 1781), verbot das Nachsuchen von Indulten, von Errichtung neuer Feste, Andachten u. a. in Rom (30. Sept. 1782) u. s. w.

Von besonderer Wichtigkeit war in dieser Hinsicht die Verordn. v. 24. März 1781 (also eine der frühesten), dass künftighin alle Ordensniederlassungen in Österreich von dem Verband mit ihren Generalen, sofern diese nicht ihren ständigen Wonsitz in Österreich nähmen, sowie mit ihren ausländischen Ordensbrüdern gelöst und nur noch ihren österr. Provinzialen unter der Aufsicht der bischöflichen und erzbischöflichen Ordinariate, sowie den beauftragten Landesstellen unterstehen sollen. Beschickung von Generalkapiteln außerhalb Österreich wurde verboten. — Charakteristisch ist auch, wie überall da, wo man die Zustimmung der Kurie zu solchen Verordnungen erlangt hatte, dennoch alle Ausdrücke in den betreffenden Bullen unterbleiben mussten oder gestrichen wurden, welche die Sache als ein Zugeständnis der Kurie, als einen apostolischen Indult erscheinen lassen konnten.

Ob Josef II. noch weitergehende Absichten der Isolirung seiner Landeskirche Rom gegenüber hatte, ist nicht ganz gewiss. Sicher ist, dass Kaunitz dem öster-

Digitized by Google

reichischen Botschafter in Rom, Kardinal Herzan, dem Papst drohen ließ: wenn er bei der vom Kaiser verlangten Errichtung eines neuen Bistums in Tarnow nicht nachgeben wolle, werde man zur Einberufung einer Provinzialsynode schreiten, von welcher „wie es nach der vormaligen Kirchendisziplin geschah, die Konsekration des neuen Bischofs, als worin auch die kanonische Konfirmation bestehet", erteilt werden sollte; man war sich dabei klar bewusst, damit „eine seit mehr als 6 Jarhunderten in der occidentalischen Kirche allgemein bestehende Kommunions- und Verbindungsart der Bischöfe mit dem päpstlichen Stul, folglich eines der sichtbarsten Bänder der Vereinigung unserer Kirche" aufzulösen. Dieser urkundlichen Nachricht gegenüber ist auch die Erzälung nicht unwarscheinlich, dass Josef wärend seiner Anwesenheit in Rom dem spanischen Gesandten daselbst seine Absicht anvertraut habe, die Verbindung seiner Kirche mit Rom vollkommen aufzuheben, dass er sich aber durch den Gesandten davon wider habe abbringen lassen. Noch unter seiner Regierung (1787) erschien eine in Wien gedruckte Broschüre, „Aufforderung an die deutschen Bischöfe in Hinsicht auf den Emser Kongress", welche jene Losreißung und die Bildung einer deutschen Nationalkirche offen verlangte. — Mit diesen Tendenzen steht im nächsten Zusammenhang

2. die Erziehung des Klerus. Den Anfang der Reformen auf diesem Gebiete machte am 12. November 1781 das Verbot, Landeskinder zum Studium der Theologie in das Collegium Germanico-Hungaricum nach Rom zu senden. Ein in diesem Dekret angekündigter Ersatz in jener Anstalt trat am 12. Oktober 1782 zu Pavia ins Leben unter dem Titel Collegium Germanicum et Hungaricum für Zöglinge der deutschen und ungarischen Nation, welche kaiserliche Untertanen sind und dem geistlichen Stand sich widmen wollen". Dem folgte am 1. November 1783 die Eröffnung der der kaiserl. Studienhofkommission (Präsident van Swieten) unterstellten Generalseminarien (in jeder Provinz eines) für eine sechsjärige Erziehung der künftigen Geistlichen, nachdem an demselben Tag sämtliche philologische und theologische Schulen in Klöstern und Stiftern aufgehört hatten (s. A. Theiner, Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten, Mainz 1835). Daneben dachte der Kaiser, welcher unter diesen Maßregeln die Aspiranten für das geistliche Amt zusammenschwinden sah, an eine doppelte Ausbildung der künftigen Kleriker, solcher, die nur auf Vikarien und Kaplaneien verwendet werden und daher an einer Einübung des Nötigsten genug haben sollten, und solchen, welchen die höheren Stellen reservirt würden und die dafür eine vollständige theologische und philosophische Bildung durchzumachen hätten. Selbst eine einfache Aushebung seiner künftigen Geistlichen soll er als letztes Hilfsmittel genannt haben. — Die großen Verdienste Josefs um das übrige, insbesondere Volksschulwesen, sowie um die öffentliche Woltätigkeit u. a. müssen hier übergangen werden.

3. Gottesdienstordnung. Auch hier finden sich die detaillirtesten Anordnungen. Nach Vorgängen unter Maria Theresia wurden Wallfarten außer Landes verboten, solche im Lande samt den Prozessionen vermindert, der Luxus in Ausschmückung der Kirchen und der Reichtum ihrer Geräte beschränkt und z. B. selbst die Zal der beim Gottesdienst brennenden Kerzen normirt. Dazu kamen Vorschriften über die Art der „abzuhaltenden Kanzelreden" (4. Febr. 1783), über Verwendung der Landessprache in allen Gottesdiensten u. a. m.

4. Beschränkung der Klöster und Säkularisationen. Auch hier hatte Maria Theresia mit der Aufhebung von 80 Klöstern in der Lombardei und der Aufstellung eines numerus fixus der Insassen einzelner Klöster begonnen. Josef dehnte die letzte Maßregel auf alle Klöster aus, erneuerte das seit 1770 bestehende Verbot der Ablegung von Ordensgelübden vor dem 25. Jar, fügte dazu die Bedingung eines vorangehenden sechsjärigen Studiums in einem Generalseminar, schritt dann aber dazu fort, die beschaulichen Orden, welche weder Seelsorge treiben noch Schule halten und darum keinen Nutzen stiften, aufzuheben (12. Jan. 1782). Das Edikt betraf sämtliche Niederlassungen der Karthäuser, Camaldulenser, Eremiten, Waldbrüder sowie der weiblichen Karmelitinnen, Clarissinnen, Franziskanerinnen. Die Zal der Klöster sank dadurch bis 1786 von

2136 auf 1425, die der Mönche und Nonnen angeblich von 64,890 auf 44,280. Das Vermögen der eingezogenen Klöster wurde zu dem für Vermehrung und Dotirung der Pfarreien bestimmten Religionsfond geschlagen.

5. Die Toleranzgesetzgebung. Josef wollte eine freiere Bewegung, aber keine Gleichberechtigung der Konfessionen: die katholische sollte die statlich bevorrechtete bleiben. Seine ursprüngliche Absicht war gewesen, die Toleranz nur in der Praxis ein- und durchzufüren, kein besonderes Gesetz darüber zu erlassen. Aber nach wenigen Wochen geschah das letztere dennoch, aus Anlaſs von Miſsverständnissen bei Einfürung der neuen Grundsätze und auf Vorstellungen des Statsrats. So bekamen denn durch das Patent vom 13. Okt 1781 die Evangelischen augsburgischer und helvetischer Konfession sowie die nicht-unirten Griechen — aber auch nur diese drei — die Erlaubnis zum Bekenntnis ihrer Religion, one darum fernerhin der Fähigkeit zu entbehren, liegende Güter zu erwerben, zum Bürger- und Meisterrecht, zu akademischen Würden und Civilbedienstungen zugelassen zu werden; vielmehr sollten sie das alles durch Dispensation der zuständigen Behörden im einzelnen Fall erhalten können. Ebenso wurde ihnen gestattet, ihren Gottesdienst in privater Weise in „Bethäusern" one Glocken und Türme, auch one öffentlichen Eingang an der Straße auszuüben. 100 Familien zusammen durften ein Bethaus oder eine Schule erbauen. Die Stolgebüren aber blieben dem katholischen Parochus. Zwangsweise Beteiligung an Prozessionen wurde aufgehoben, den wegen des Glaubens Ausgewanderten straffreie Rückkehr binnen Jaresfrist gewärt; in gemischten Ehen, wenn der Vater Akatholik war, aber auch nur dann, gemischte Kindererziehung — mehr nicht — gestattet. Auch die Juden bekamen eine freiere Stellung. — Dazu kommen Dekrete, welche mit der Toleranz in näherem Zusammenhang standen. Am 4. Mai 1781 erging der Befehl, die zunächst allerdings durch ihre politischen Stellen anstößige Bulle In coena domini aus allen Ritualbüchern auszureißen, die Bulle Unigenitus fernerhin nicht mehr zu besprechen. Für die Universität Wien, welche van Swieten schon unter Maria Theresia den Jesuiten mehr und mehr entzogen hatte, ebenso für die Lyceen und Doktorpromotionen wurde der bis dahin obligatorische Eid auf die Immaculata, bald auch die professio fidei Tridentinae sowie der Gehorsamseid an den päpstlichen Stul abgeschafft und auch in Bezug auf den gerichtlichen Eid den Akatholiken Erleichterungen gewärt. — Ausgeschlossen von dieser Toleranz waren, auch faktisch, Sekten, wie die böhmischen Deisten (Lampelbrüder, Berani), welche zum teil auf ausdrücklichen Befehl des Kaisers hart gemaßregelt wurden (s. Helfert in Časopis česk. mus., 1877, Heft 2 und 4).

Werfen wir noch kurz einen Blick auf das Schicksal dieser Reformen, so haben wir zunächst das Verhalten des Papstes zu berücksichtigen. Pius VI. war eine milde Natur, welche auch den Reformen Josefs lieber mit Zuvorkommenheit und durch den Eindruck seiner liebenswürdigen und gewinnenden Persönlichkeit, als mit polterndem Veto und unbeugsamem Widerstand begegnen wollte. Nachdem am Ende des Jares 1781 ein vergeblicher Notenwechsel zwischen dem päpstlichen Nuntius in Wien, Garampi, und dem Statskanzler Fürst Kauniz stattgefunden hatte (öfters gedruckt, z. B. in Ritter, Kaiser Joseph II. und seine kirchlichen Reformen, S. 239—248), entschloſs sich Pius VI. im Januar 1782 zu einer Reise nach Wien: am 27. Februar reiste er ab, am 22. März wurde er vom Kaiser empfangen. Der Zweck seiner Reise waren, wie er selbst sagte, nicht Unterhandlungen, sondern „Bitten und Anflehen". Erfolg hatte dieses aber sogut wie keinen. Er gab in mehreren wesentlichen Punkten nach, auch Josef war zu manchem Sekundärem bereit, aber Kauniz verhinderte alles Rückwärtsgehen. Der Besuch, welchen der Papst dem letzteren zuerst machte, und die stolze Zurückhaltung des Statskanzlers bei demselben (doch ist z. B. das Schütteln der Hand, nicht aber das Nichtküssen derselben Ausschmückung) zeigten dem Papste, daſs er nichts zu hoffen habe. Wenige Tage darauf (22. April) reiste er ab (vgl. u. a. Bauer, Ausfürl. Gesch. der Reise des Papstes Pius VI., Wien 1782; Julius Caesar Cordara S. J., De profectu Pii VI. ad aulam Viennensem ejusque causis et exitu commen-

tarii ed. Boëro S. J. 1855. Deutsche Übersetzung bei Ritter a. a. O. S. 351 bis 401).

Im österreichischen Episkopat hatte der Kaiser nicht wenige entschiedene, ja begeisterte Anhänger. So traten der Erzbischof von Salzburg, Graf Colloredo, ferner die Bischöfe von Königsgrätz, Wienerisch-Neustadt, Verona, Mantua, Laibach, Gurk, Seckau u. a. mit Hirtenbriefen u. ä. für die Ideeen und Gesetze des Kaisers ein (s. Brunner, Die theologische Dienerschaft am Hofe Josef II., Wien 1868, S. 321—353, wo die betreffenden Erlasse verzeichnet sind. Der Reformhirtenbrief des Salzburgers, eines der charakterist. Denkmäler dieses aufgeklärten Kirchenfürstentums s. in Schlözers Staatsanzeigen, 2, 56; Auszüge bei O. Mejer, Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage, 1, 84 ff.). — Andererseits aber standen dem Kaiser im Laufe der Zeit außer dem Erzbischof von Wien, Migazzi, namentlich der ungarische und niederländische Episkopat fast geschlossen entgegen, an der Spitze der ersteren der Erzbischof von Gran, Kardinal Graf von Batthyany, als Fürer der letzteren Erzbischof von Mecheln, Kardinal Frankenberg (s. dessen Biographie von A. Theiner, Freiburg 1850). — Über die Vorstellungen des Kurfürst-Erzbischofs von Trier, Clemens Wenzeslaus, und die Antworten des Kaisers vgl. den Briefwechsel derselben samt Bemerkungen von Mohnike in Illgens Zeitschr. für histor. Theologie, IV. 1, S. 241—290. Über des Kaisers Verhalten in den Nuntiaturstreitigkeiten s. den Artik. „Emser Kongress und Punktation", sowie O. Mejer a. a. O. S. 89 ff.

In Belgien hatte außer den Reformen in Verfassung, Gericht und Finanzen insbesondere die Einfürung der Generalseminarien böses Blut gemacht: in dem Aufstand, der nun folgte, spielte der Klerus eine große Rolle. Die Provinzen gingen für Österreich verloren: ihr Aufstand hat des Kaisers Ende beschleunigt. Auch in Ungarn musste Josef zurückgehen: fast alles wurde wider aufgehoben, was auf statlichem Gebiet neu geschaffen worden war; aber die kirchlichen Reformen, namentlich das Toleranzedikt, blieben. In das Sterbezimmer Josefs drang das Jubelgeschrei der Ungarn, denen die in der Hofburg aufbewarte Krone des heil. Stefan ausgeliefert wurde. Am 20. Februar 1790 ist der Kaiser verschieden.

Man mag die Art, wie Josef II. seine Reformen durchgesetzt hat, noch so sehr anfechten, sein Hineinregieren ins Innerste der Kirche, die Verwendung der Geistlichen als Stats- und Polizeidiener, der Kanzel als eines Publikationsmittels für alles mögliche, und anderes noch sehr tadeln und bedauern: der Gedanke, der ihn vorgeschwebt hat, war schließlich doch kein anderer, als der, dem der moderne Stat nicht ausweichen konnte. Dass er ihn durchgefürt hat in der Weise, wie sie die herrschenden Ideeen des Zeitalters nahe legten — wer wollte das ihm allein zur Last legen? Für vielen unleugbaren Unfug, der besonders bei den Säkularisationen zu Tage trat, ist er nicht verantwortlich, eher noch dafür, dass seine Anhänger in ihren Schriften zum teil einen Ton anschlugen, der durch Gehässigkeit, häufig geradezu Gemeinheit und Frivolität sowie die seichte Leere der Anschauungsweise, die sie vertraten, gerechte Entrüstung hervorrief. Doch hat auch hier der Kaiser vielfach Auswüchse und Missbräuche, die ihm zu Oren kamen, mit aller Energie unterdrückt. Seine Gesetze und Verordnungen sind zum großen Teil unter seinen Nachfolgern gefallen. Aber sein System ist, wenigstens im großen Ganzen, stehen geblieben.

Weitere Litteratur: 1) Gesetzessammlungen: „Handbuch aller unter der Regierung Kaiser Josefs II. für die k. k. Erbländer ergangenen Verordnungen und Gesetze" (eine lange Reihe von Bänden); Codex juris ecclesiastici Josephini, Sammlung aller geistlichen Verordnungen u. s. w., Preßburg 1789; Schwerdling, Praktische Anwendung aller k. k. Verordnungen in geistlichen Sachen 2c. (von 1740—1790), 3. Bd. 1788—1790; Schlözer, Staatsanzeigen, 1783—1792 u. ä. zeitgenössische Zeitschriften; Ph. Wolf, Geschichte der Veränderungen in dem religiösen Zustand der österreichischen Staaten, 1795. 2) Die Biographieen des Kaisers von Geißler (Skizzen aus dem Charakter 2c., Halle 1783 ff., 15 Bände), Meusel (Leipz. 1790), Perzl (Wien 1790 und 1803), F. X. Huber (Wien 1792),

Cornova (Prag 1801), Groß-Hoffinger (Stuttgart 1835—1837, 4. Bd.), Heyne (3. Bd., Leipzig 1848), Ramshorn (Leipzig 1861), Meynert (Wien 1862), Carraccioli (la vie de Josef II., Amsterdam 1790), Paganel (Paris 1843) sind meist ungenügend und zu einseitig panegyrisch. 3) Briefe, Aktenstücke u. ä.: Die Korrespondenz Josefs ist in einer ganzen Reihe von Werken edirt von Arneth (vergl. auch oben). Dagegen sind die „Briefe Josefs II." (zuerst bald nach Josefs Tod, dann wider Leipzig 1821 und 1846) zum großen Teil, so namentlich die auch sonst so viel verbreiteten an Herzan und den Erzbischof von Salzburg, Fälschungen. Dazu kommt Brunner, Die theologische Dienerschaft 2c. (vgl. oben); Ders., Die Mysterien der Aufklärung in Österreich, 1770—1800, Wien 1869); Ders., Correspondences intimes de l'empereur Josef II., avec son ami le comte de Cobenzl et son premier ministre le prince de Kaunitz, Wien 1871. — Von neueren Darstellungen vergl. insbesondere: Ranke, Die deutschen Mächte und der Fürstenbund (Ges. W. XXXI und XXXII); O. Mejer (s. o.); Krones, Handbuch der Gesch. Österreichs, Bd. 4 (Berlin 1879), S. 473—556, wo auch die Litteratur sorgfältig gesammelt ist. **Carl Müller.**

Josephus, Flavius, der jüdische Geschichtschreiber, wurde nach seiner eigenen Angabe im ersten Jare der Regierung Caligulas 37/38 n. Chr. geboren. Sein Vater Matthias gehörte einer angesehenen Priesterfamilie in Jerusalem an. Nicht one Stolz rühmt der selbstgefällige Josephus seine vornehme Herkunft, seine sorgfältige Erziehung und seine hervorragende Begabung. Im Alter von sechzehn Jaren will er nacheinander die drei „philosophischen Schulen" der Juden, die der Pharisäer, Sadducäer und Essener durchgemacht und dann noch drei Jare lang bei einem Einsiedler Namens Banus sich aufgehalten haben. Im Alter von neunzehn Jaren schloss er sich öffentlich den Pharisäern an (Vita 1—2). Die Gefangensetzung einiger ihm befreundeten Priester, deren Freigebung er beim Kaiser erbitten wollte, gab ihm Veranlassung, im Alter von 26 Jaren (64 nach Chr.) eine Reise nach Rom zu unternehmen. Durch einen jüdischen Schauspieler Namens Alityrus wusste er sich Eingang bei der Kaiserin Poppäa zu verschaffen und erreichte durch diese seinen Zweck (Vita 3). Kaum war er nach Palästina zurückgekehrt, so brach hier der große Aufstand gegen die Römer aus (66 nach Chr.). Wie die meisten der Vornehmen und Gebildeten, so war one Zweifel auch Josephus anfangs ein Gegner der Erhebung; und es ist in dieser Beziehung durchaus glaubwürdig, was er selbst behauptet (Vita 4). Als aber die Aufständischen durch die Besiegung des Cestius Gallus einen entscheidenden Erfolg gegen die Römer errungen hatten und die Macht der Erhebung nicht mehr zurückzudrängen war, schloss sich auch Josephus mit seinen Gesinnungsgenossen, mehr gezwungen als freiwillig, dem Aufstande an. Ja er übernahm sogar einen der wichtigsten Posten in der Organisation desselben, indem er sich zum obersten Befehlshaber von Galiläa ernennen ließ (Bell. Jud. II, 20, 4, Vita 7). Wie er in dieser Stellung im Winter 66/67 n. Chr. die Streitkräfte von Galiläa organisirte und alles zum Kampf mit den Römern vorbereitete, wobei er vielfach mit persönlichen Widerwärtigkeiten zu kämpfen hatte, wie dann im Frühjar 67 der Kampf mit den Römern begann, der sich zunächst um die von Josephus verteidigte Festung Jotapata konzentrirte, und wie er diese Festung $1^1/_2$ Monate lang mit Tapferkeit und Schlauheit gegen das Heer Vespasians verteidigte — dies alles hat er mit selbstgefälliger Breite uns ausfürlich erzält (Bell. Jud. II, 20—III, 7; Vita 7—74). Nach der Eroberung Jotapatas im Sommer 67 geriet er auf wenig rühmliche Art in die Gefangenschaft der Römer (Bell. Jud. III, 8). In dieser blieb er zwei Jare lang. Als aber Vespasian im Sommer 69 von den syrischen und ägyptischen Legionen zum Kaiser ausgerufen worden war, schenkte er dem Josephus die Freiheit — angeblich in dankbarer Erinnerung daran, dass ihm Josephus schon zwei Jare früher die Erhebung zum Kaiser geweissagt hatte (B. J. IV, 10, 7; die Weissagung: B. J. III, 8, 9; Dio Cass. LXVI, 1; Sueton. Vesp. c. 5). Als Freigelassener Vespasians fürte er nun den Namen Flavius Josephus. Sein Leben stand fortan ganz im Dienste des flavischen Kaiserhauses. Er begleitete den Vespasian nach Alexandria, kehrte

von hier im Gefolge des Titus nach Palästina zurück (Vita 75) und befand sich wärend der ganzen Belagerung Jerusalems durch Titus im J. 70 bei dem Heere des letzteren (c. Apion I, 9). Widerholt musste er im Auftrage des Titus als ein der Landessprache Kundiger die Belagerten zur Übergabe auffordern, wobei er öfters in Lebensgefar geriet (B. J. V, 3, 3; 6, 2; 9, 2—4; 13, 3; VI, 2, 1—3; 2, 5 init. 7, 2). Nach der Eroberung Jerusalems wurde er von Titus mit nach Rom genommen und scheint von nun an stets dort gelebt zu haben als einer der von Vespasian besoldeten Litteraten (vgl. Sueton. Vespas. c. 18: primus e fisco Latinis Graecisque rhetoribus annua centena constituit). Vespasian wies ihm eine Wonung in seinem eigenen ehemaligen Hause an, erteilte ihm das römische Bürgerrecht, setzte ihm einen Jaresgehalt aus und schenkte ihm ein ansehnliches Stück Land in Judäa (Vita 76). Auch unter den folgenden Kaisern Titus (79—81 n. Chr.) und Domitian (81—96 n. Chr.) erfreute er sich derselben Gunst. Domitian verlieh ihm sogar Abgabenfreiheit für sein Landgut in Judäa (Vita 76). Wie lange er noch lebte und in welchem Verhältnis er zu den späteren Kaisern stand, wissen wir nicht. Jedenfalls muss er die Zeit Trajans noch erlebt haben, da er in seiner Vita den König Agrippa II. bereits als gestorbenen erwänt (Vita 65). Dieser starb aber im dritten Jare Trajans, 100 n. Chr. (Photius, Biblioth. cod. 33). — S. überhaupt: Hoëvell, Commentatio de Flavii Josephi vita. Traj. ad Rh. 1835; Terwogt, Het leven van den joodschen geschiedschrijver Flavius Josephus, Utrecht 1863; Schürer, Neutestamentliche Zeitgesch. (1874), S. 19 ff., 323—333; Baerwald, Josephus in Galiläa, sein Verhältnis zu den Parteien, insbesondere zu Justus von Tiberias und Agrippa II., Breslau 1877; hierzu: Theolog. Literaturztg. 1878, Nr. 9.

Die Muße, welche ihm die kaiserliche Gunst gewärte, hat Josephus zur Abfassung jener Werke benützt, denen er allein seinen Namen in der christlichen Welt verdankt. Sie sind sämtlich, mit Ausnahme der uns nicht erhaltenen aramäisch geschriebenen ersten Bearbeitung des jüdischen Krieges (s. Bell. Jud. Vorw. 1), in griechischer Sprache verfasst, deren Josephus sich schon deshalb bedienen musste, weil es ihm hauptsächlich auch darauf ankam, der gebildeten griechisch-römischen Welt die Kenntnis der Geschichte seines Volkes zu vermitteln. So ist also er, der jüdische Priester und Pharisäer, der für sein Volk sogar das Schwert gegen die Römer gefürt hat, in der zweiten Hälfte seines Lebens zu einem im Solde der Kaiser schreibenden griechischen Litteraten geworden. Man muss aber zu seiner Ehre sagen, dass er dabei doch sein Volk nicht vergessen hat. Denn so sehr er in seinen Werken den Römern schmeichelt und dabei sich selbst lobt, so ist doch der Hauptzweck seiner schriftstellerischen Tätigkeit die Verteidigung und Verherrlichung seines Volkes. Freilich liegt auch darin wider ein Stück Eitelkeit. Denn indem er sein Volk lobt, lobt er sich selbst. — Der geschichtliche Wert seiner Werke ist ein sehr verschiedener. Am sorgfältigsten gearbeitet ist one Zweifel sein ältestes Werk: Die Geschichte des jüdischen Krieges. Schon die Fülle des Details beweist, dass er hier für manche Partien schriftliche Aufzeichnungen benützt haben muss, die noch wärend der Ereignisse selbst gemacht worden waren; so namentlich für die Geschichte der Belagerung Jerusalems (vgl. seine eigenen Versicherungen c. Apion. I, 9; Vita 65). Dass er dabei in Zalenangaben Starkes leistet und in gewönlicher Rhetorenmanier seinen Helden oft endlos lange selbstverfertigte Reden in den Mund legt, tut dem sonstigen Werte seiner Arbeit nicht viel Eintrag. Nur da, wo er auf sich selbst zu sprechen kommt, ist starkes Misstrauen am Platz, da hier seine persönliche Eitelkeit und die Absicht, als Römerfreund zu erscheinen, augenscheinlich seine Feder zuweilen auf Abwege gefürt haben. — Weit weniger sorgfältig ist die „Jüdische Archäologie“ gearbeitet. Soweit wir hier seine Quellenbenützung kontroliren können, ist sie nicht sehr vertrauenerweckend für das Übrige. Abgesehen von bewussten Umgestaltungen der biblischen Geschichte, die er sich im apologetischen Interesse oder auf Grund einer herrschenden Tradition erlaubt, lassen sich ihm auch Flüchtigkeiten nachweisen. Am nachlässigsten sind offenbar die letzten Bücher der Archäologie (Bd. XVIII—XX) gearbeitet, die zuweilen mehr einer flüchtigen Materialiensammlung, als einer

Geschichtsdarstellung gleichen. Etwas besser ist die Geschichte des Herodes (B. XIV bis XVII), wo ihm allerdings sehr reichhaltige Quellen flossen, die er nicht ganz one Kritik benützt hat (s. XIV, 1, 3; XVI, 7, 1). — Eine gröbliche Entstellung der Warheit ist die Darstellung seiner galiläischen Wirksamkeit in seiner Vita. Die Unwarheiten derselben lassen sich auf Grund seiner eigenen Darstellung im Bellum Judaicum in den Hauptpunkten noch deutlich nachweisen. — Fleißig und gut geschrieben ist dagegen die allgemeine Apologie des Judentums in seiner Schrift contra Apionem.

Über Entstehung und Inhalt dieser Werke ist in der Kürze noch folgendes zu bemerken:

1) Die Geschichte des jüdischen Krieges (Περὶ τοῦ Ἰουδαικοῦ πολέμου, so citirt sie Josephus selbst Vita 74; auch ὁ Ἰουδαικὸς πόλεμος Antt. XVIII, 1, 2; sonst auch unter allgemeineren Titeln) in sieben Büchern. Das erste und zweite Buch (bis II, 14) geben eine Übersicht über die jüdische Geschichte von der Makkabäerzeit bis zum Ausbruch des Krieges. Der ganze übrige Teil des Werkes ist der ausfürlichen Darstellung der Kriegsgeschichte von den ersten Anfängen der Erhebung im J. 66 n. Chr. bis zur völligen Unterdrückung des Aufstandes im J. 73 n. Chr. gewidmet. Nach Vollendung des Werkes übergab es Josephus dem Vespasian und Titus, sowie dem König Agrippa II. und vielen Vornehmen, und erhielt von allen, namentlich von Titus und Agrippa, lobende Zeugnisse über die Korrektheit seiner Darstellung (c. Apion. I, 9; Vita 65). Die Abfassung fällt hiernach noch in die Regierungszeit Vespasians (69—79 nach Chr.), aber warscheinlich erst in die letzten Jare derselben, da dem Werke des Josephus bereits andere Darstellungen vorausgegangen waren (Bell. Jud. Vorw. c. 1; Antt. Vorw. c. 1).

2) Die Jüdische Archäologie (Ἰουδαικὴ ἀρχαιολογία, Antiquitates Judaicae, von Josephus gewönlich nur als ἡ ἀρχαιολογία citirt Vita 76, c. Apion. I, 10), eine umfassende Geschichte des jüdischen Volkes von den ersten Anfängen der biblischen Geschichte bis zum Ausbruch des Krieges 66 n. Chr., in 20 Büchern (s. die eigene Bemerkung des Josephus am Schluss Antt. XX, 11, 2). Josephus selbst gesteht, dass ihm wärend der Arbeit der Mut und die Lust zur Vollendung des großen Unternehmens fast geschwunden wäre, wenn nicht wolwollende Freunde ihn wider ermuntert hätten (Vorw. c. 2). Endlich im 13. Jare Domitians 93/94 n. Chr. wurde es vollendet (Antt. XX, 11, 2). — Für die biblische Zeit (B. I—XI) ruht die Darstellung natürlich so gut wie ausschließlich auf den biblischen Schriften, die Josephus vorwiegend in der griechischen Übersetzung der LXX, wenn auch unter Heranziehung des Grundtextes, benützt. Er gibt aber nicht einen einfachen Auszug aus der Bibel, sondern er nimmt mannigfache Umgestaltungen mit der biblischen Geschichte vor. Zunächst läst er im apologetischen Interesse anstößiges aus oder modifizirt es. Sodann ergänzt er an manchen Punkten die biblische Erzälung durch sagenhafte Ausschmückung, wobei er in der Regel wol einer bereits herrschenden Tradition folgt (ein Verzeichnis dieser ausschmückenden Ergänzungen s. bei Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, S. 120). Hier und da scheint er auch bereits ältere hellenistische Bearbeitungen der biblischen Geschichte, namentlich die des Demetrius und des Artavanus benützt zu haben (s. über diese: Freudenthal, Alexander Polyhistor, 1875). Endlich schaltet er an manchen Stellen Notizen aus griechischen Profanschriftstellern ein, z. B. über die Sintflut (I, 3, 6), über das Lebensalter der Menschen in der Urzeit (I, 3, 9), über die phönizische Geschichte (VIII, 5, 3; 13, 2; IX, 14, 2) u. dgl. — Über diese ganze Methode seiner Behandlung der biblischen Geschichte, über seine Benützung der LXX und des Grundtextes, über die sagenhaften Ausschmückungen u. s. w. ist zu vergleichen: Ernesti, Exercitationum Flavianarum prima, Lips. 1756; dasselbe mit zwei Corollarien auch in Ernesti, Opusc. phil. crit., Lugd. Bat. 1776; Michaelis, Orientalische und exeget. Bibliothek, V, 1773, Nr. 84; VII, 1774, Nr. 116; Spittler, De usu versionis Alexandrinae apud Josephum, Gotting. 1779; Scharfenberg, De Josephi et versionis Alexandrinae consensu, Lips. 1780; Burger, Essai sur l'usage que Fl. Jos.

a fait des livres canoniques de l'A. T., Strasb. 1836; Gerlach, Die Weissagungen des A. T.'s in den Schriften des Fl. Jos., 1863; Duschak, Josephus Flavius und die Tradition, Wien 1864; Plaut, Flavius Josephus und die Bibel, Berlin 1867; Tachauer, Das Verhältnis des Flav. Josephus zur Bibel und zur Tradition, Erlangen 1871; Siegfried, Philo von Alexandria, 1875, S. 278 bis 281; Ritter, Philo und die Halacha, eine vergleichende Studie unter steter Berücksichtigung des Josephus, 1879; Bloch, Die Quellen des Flavius Josephus in seiner Archäologie, 1879. — Über das chronologische System des Josephus s. bes. Brinch, Chronologiae et Historiae Fl. Josephi examen, Hafniae 1701 (auch in Havercamps Ausg. der Werke II, 2, 287—304); Junker, Ueber die Chronologie des Fl. Josephus, Conitz 1848; Journal of Sacred Literature, Vol. V, 1850, p. 60—81; Journal of Sacred Literature and Biblical Record, Vol. VII, 1858, p. 178—181; M. Niebuhr, Gesch. Assurs und Babels, 1857, S. 105—109; 347—360.

Die nachbibl. Zeit der jüd. Geschichte (Antt. XII—XX) ist bei Josephus sehr ungleich behandelt, je nach der Beschaffenheit seiner Quellen. Fast leer ist bei ihm der Zeitraum von Alexander d. Gr. bis zur Makkabäerzeit. Er füllt die Lücke hauptsächlich durch einen weitläufigen Auszug aus dem Buche des Pseudo-Aristeas über den Ursprung der griechischen Bibelübersetzung (XII, 2). Für die Geschichte der Makkabäerzeit (175—135 v. Chr. = Antt. XII, 5—XIII, 7) hatte er an dem ersten Makkabäerbuch eine vortreffliche Quelle, die er freilich nicht immer sorgfältig benützt. Zur Ergänzung ist hier Polybius herangezogen (XII, 9, 1). Die spätere Hasmonäergeschichte (135—37 v. Chr. = Antt. XIII, 8—XIV fin.) ist, wie es scheint, exzerpirt aus den universalhistorischen Werken des Strabo (s. Antt. XIII, 10, 4; 11, 3; 12, 6; XIV, 3, 1; 4, 3; 6, 4; 7, 2; 8, 3; XV, 1, 2) und des Nikolaus Damascenus (s. Antt. XIII, 8, 4; 12, 6; XIV, 1, 3; 4, 3; 6, 4) *). Daher kommt es, dass hier fast nur solche Ereignisse berichtet werden, in welchen sich die jüdische Geschichte mit der auswärtigen berürt. Was von der inneren jüdischen Geschichte erzält wird, ist legendarischen Charakters und augenscheinlich aus der mündlichen Tradition geschöpft (z. B. XIII, 10, 3; 5—6; XIV, 2, 1—2; 7, 1). Für die Geschichte des Herodes (XV bis XVII) ist anerkanntermaßen die Hauptquelle Nikolaus Damascenus, der als vertrauter Ratgeber des Herodes in das innerste Getriebe der Hofintriguen eingeweiht war und die Geschichte seines Herrn in panegyrischem Tone ausfürlich beschrieben hat (vgl. Antt. XII, 3, 2; XIV, 7, 1). Neben Nikolaus scheinen noch eigene Memoiren des Herodes benützt (XV, 6, 3). Die Geschichte vom Tode des Herodes bis zum Ausbruch des Krieges (XVIII—XX) ist ziemlich dürftig behandelt, namentlich die der Söne und unmittelbaren Nachfolger des Herodes. Für die letzten Decennien konnte Josephus schon aus mündlicher Information oder aus eigener Erinnerung schöpfen. — Vgl. überhaupt: Nussbaum, Observationes in Flavii Josephi Antiquitates, Lib. XII, 3—XIII, 14. Dissertatio inauguralis, Gotting. 1875; hierzu: Theol. Literaturztg. 1876, Nr. 13; Bloch, Die Quellen des Flavius Josephus in seiner Archäologie, Leipzig 1879; hierzu: Theol. Literaturztg. 1879, Nr. 24.

In den Zusammenhang seiner eigenen Darstellung hat Josephus an mehreren Stellen (s. bes. Antt. XIV, 10; XIV, 12; XVI, 6; einzelnes auch XIII, 9, 2; XIV, 8, 5; XIX, 5, 2—3; XX, 1, 2) eine Anzal von Urkunden eingeschaltet, die trotz der schlechten Gestalt, in der sie uns durch die Nachlässigkeit des Josephus und seiner Abschreiber überliefert sind, doch als Urkunden einen sehr hohen Wert haben. Es sind teils römische Senatsbeschlüsse, theils Schreiben römischer Magistrate, teils Beschlüsse kleinasiatischer Städte unter römischem Einfluss u. dgl., der Mehrzal nach aus der Zeit des Cäsar und Augustus. Vgl.

*) Über das verloren gegangene Geschichtswerk des Strabo vgl. bes. Müller, Fragm. Hist. Graec. III, 490—494. — Über Nikolaus Damascenus ebenfalls Müller, Fragm. III, 343—464; Creuzer in den Theol. Stud. und Krit. 1850, S. 538—553; Dindorf, Historici Graeci minores (1870), I, 1—154 und Proleg. p. III—XXVII.

über diese Urkunden: Gronovius, Decreta Romana et Asiatica pro Judaeis etc., Lugd. Bat. 1712; Krebs, Decreta Romanorum pro Judaeis facta e Josepho collecta etc., Lips. 1768; Mendelssohn, Senati consulta Romanorum quae sunt in Josephi Antiquitatibus (Acta societatis phil. Lips. ed. Ritschelius T. V, 1875, p. 87—288); Schürer, Anzeige des Vorigen in der Theol. Literaturztg. 1876, Nr. 15 (hier auch ein Verzeichnis der umfangreichen Spezialliteratur über Antt. XIV, 8, 5); Niese, Bemerkungen über die Urkunden bei Josephus Archäol. B. XIII, XIV, XVI (Hermes Bd. XI, 1876, S. 466—488); hierzu die Replik von Mendelssohn, Rhein. Museum, N. F. XXXII, 1877, S. 249—258; Wieseler, Einige Bemerkungen zu den römischen Urkunden bei Josephus Ant. 12, 10; 14, 8 und 14, 10 (Theol. Stud. und Krit. 1877, S. 281—298); Rosenthal, Die Erlässe (sic!) Cäsars und die Senatsconsulte im Josephus Alterth. XIV, 10 (Monatsschr. für Geschichte und Wissensch. des Judenth., 1879, 176 ff.).

In dem jetzigen Texte der Antiquitäten steht XVIII, 3, 3 ein kurzer Bericht über Jesus Christus, in welchem der Verf. ganz unumwunden seinen Glauben an Jesum als den Messias bekennt. Obwol dieses berühmte Zeugnis von Christo schon von Eusebius (Hist. eccl. I, 11; Demonstr. evang. III, 3, 105—106) citirt wird und es sich jetzt in allen Handschriften findet, so kann doch von seiner Echtheit in der Form, wie es vorliegt, keine Rede sein. Es ist aber auch sehr unwarscheinlich, dass echte Worte des Josephus zu Grunde liegen. Denn wenn dasjenige, was unmöglich von ihm herrüren kann, ausgeschieden wird, bleibt so gut wie nichts übrig. — Die Litteratur über dieses „Zeugnis“ ist unabsehbar. Die neuere findet man verzeichnet in meiner Neutestamentl. Zeitgesch., S. 286 f. Unter denjenigen, welche die Unechtheit nachgewiesen haben, sind besonders zu nennen: Eichstaedt, Flaviani de Jesu Christo testimonii αὐθεντία quo jure nuper rursus defensa sit quaest. I—VI, Jen. 1813—1841. Quaestionibus sex super Flaviano de Jesu Christo testimonio auctarium I—IV, Jen. 1841—1845; Gerlach, Die Weissagungen des Alten Testamentes in den Schriften des Flavius Josephus und das angebliche Zeugnis von Christo, Berlin 1863. Die vermittelnde Ansicht vertritt noch: Wieseler, Des Josephus Zeugnisse über Christus und Jakobus, den Bruder des Herrn (Jahrbb. f. deutsche Theol., 1878, S. 86 ff.).

3) Die Selbstbiographie (Vita) des Josephus fürt diesen Titel nur insofern mit Recht, als sie allerdings ausschließlich von Josephus selbst handelt. Sie ist aber nichts weniger als ein Abriss seines Lebens, sondern eigentlich nur eine in sehr erregtem Tone geschriebene Darstellung und Rechtfertigung seiner Tätigkeit in Galiläa im Winter 66/67 n. Chr. Was sonst an biographischen Notizen gegeben wird, verhält sich dazu nur wie Einleitung (c. 1—6) und Schluss (c. 75—76). Josephus polemisirt darin hauptsächlich gegen Justus von Tiberias, der, wie es scheint, ganz ebenso wie Josephus als Mann der gemäßigten Mitte sich mehr gezwungen als freiwillig dem Aufstande angeschlossen hatte, nachmals aber in einem Werke über den jüdischen Krieg alle Schuld wegen des Aufstandes in Galiläa, insonderheit wegen der revolutionären Haltung seiner Vaterstadt Tiberias, von sich abzuwälzen und dem Josephus zuzuschieben suchte. Diese Darstellung musste dem im Solde der Cäsaren stehenden Josephus sehr unbequem sein; und so bezalt er ihm nun mit gleicher Münze und sucht in seiner Vita den Justus als Hauptagitator für den Aufstand, sich aber als eigentlichen Römerfreund darzustellen, wobei er freilich nicht umhin kann, doch eine ganze Reihe von Tatsachen zu erwänen, durch welche er sich selbst Lügen straft. S. über die Parteistellung des Justus von Tiberias meine Bemerkungen in d. Theolog. Literaturztg. 1878, col. 208—210. Über Justus überhaupt: Müller, Fragm. hist. Graec. III, 523; Creuzer in den Theol. Stud. und Krit. 1853, S. 56—59. — Die Abfassung der Vita fällt nach dem Tode Agrippas II. (s. c. 65), also nach 100 n. Chr.

4) Die zwei Bücher Contra Apionem geben eine gut geschriebene systematische Apologie des Judentums gegenüber mancherlei Angriffen, namentlich in der litterarischen Welt. Der jetzt gewönliche Titel contra Apionem ist

sehr unzutreffend, da nur ein Teil des Werkes sich mit der Polemik gegen Apion beschäftigt (s. über diesen alexandrinischen Litteraten bes. Müller, Fragm. hist. Graec. III, 506—516). Porphyrius, De abstinentia IV, 11, citirt es unter dem Titel *πρὸς τοὺς Ἕλληνας*, die ältesten Kirchenväter (Origenes contra Cels. I, 16; IV, 11. Eusebius Hist. Eccl. III, 9. Praep. Ev. ed. Gaisf. VIII, 7, 21; X, 6, 15) unter dem Titel *περὶ τῆς τῶν Ἰουδαίων ἀρχαιότητος*. Beide Titel sind vielleicht gleich alt und gleichberechtigt, da der Nachweis des Alters des jüdischen Volkes in der Tat ein Hauptmoment in der Apologie desselben bildet. Im cod. Peirescianus der Excerpte des Constantinus Porphyrogenetus findet sich die Überschrift *περὶ παντὸς ἢ κατὰ Ἑλλήνων* (s. Wollenberg, Recensentur LXXVII loci ex Flavi Josephi scriptis excerpti etc., Berol. 1871, p. 34), eine seltsame Mischung von Verkehrtem und Richtigem. Die Überschrift Contra Apionem hat zuerst Hieronymus (s. überh. Bernays, Theophrastos' Schrift über die Frömmigkeit, S. 154 f.; J. G. Müller, Des Fl. Jos. Schrift gegen den Apion, S. 17). — Da Josephus in dem Werke die Archäologie bereits citirt (I, 10), ist es jedenfalls nach dieser, also nach d. J. 93 n. Chr. geschrieben. — Zur Erläuterung vergl.: Cruice, De Flavii Josephi in auctoribus contra Apionem afferendis fide et auctoritate, Paris 1844; Creuzer, Theologische Stud. u. Krit., 1853, S. 64 ff.; Parets Einleitg. und Anmerkungen zu seiner Übersetzung; Kellner, De fragmentis Manethonianis quae apud Josephum contra Apionem I, 14 et I, 26 sunt, Marburgi 1859; Zipser, Des Flavius Josephus Werk „Ueber das hohe Alter des jüdischen Volkes gegen Apion“ nach hebräischen Originalquellen erläutert, Wien 1871; J. G. Müller, Des Flavius Josephus Schrift gegen den Apion, Text und Erklärung, Basel 1877.

5) Von den Kirchenvätern und in Handschriften wird dem Josephus fälschlich auch das sog. IV. Makkabäerbuch oder „Ueber die Herrschaft der Vernunft“ zugeschrieben. S. über dieses besonders Grimm, Exegetisches Handbuch zu den Apokryphen, 4. Lieferung, 1857, und Freudenthal, Die Flavius Josephus beigelegte Schrift: Ueber die Herrschaft der Vernunft, Breslau 1869.

6) Die von Photius Bibliotheca cod. 48 besprochene Schrift *Ἰωσήπου Περὶ τοῦ παντός* oder *Περὶ τῆς τοῦ παντὸς αἰτίας* oder *Περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας* (alle drei Titel gibt Photius als handschriftlich bezeugte an) ist christlichen Ursprungs und gehört dem Verf. der Philosophumena an, der sie Philos. X, 32 als seine eigene citirt (unter dem Titel *περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας*). Der Verfasser beider ist höchst warscheinlich Hippolytus, unter dessen Werken (in dem Verzeichnis derselben auf der Hippolytus-Statue) auch eine Schrift *περὶ τοῦ παντός* genannt wird. S. Volkmar, Hippolytus und die römischen Zeitgenossen (1855), S. 2 ff., 60 ff. — Außer Photius citiren die Schrift *περὶ τῆς τοῦ παντὸς αἰτίας* unter dem Namen des Josephus auch Johannes Philoponus (De mundi creatione III, 16), Johannes Damascenus (Sacra parall. Opp. II, 789 sq.) und Johannes Zonaras (Annal. VI, 4). Ein größeres Fragment gab zuerst David Höschel heraus (in seiner Ausg. der Bibliotheca des Photius 1601), nach ihm Le Moyne (in s. Varia sacra I, 53 sqq.; er vindicirt es bereits dem Hippolytus), Ittig (im Anhang zu seiner Ausgabe des Josephus), Havercamp (in seiner Ausg. des Josephus, II, 2, 145—147), Fabricius (Hippolyti Opp. I, 220—222), Gallandi (Biblioth. patr. II, 451—454). Vollständiger nach einem cod. Baroccianus: Bunsen (Analecta Ante-Nicaena I, 393—402) und Lagarde (Hippolyti quae feruntur, 1858, p. 68—73). — Vergl. überhaupt: Ittigs Prolegomena zu Josephus s. fin.; Fabricius, Biblioth. Gr. ed. Harles V, 8 sq.; Gallandi, Biblioth. patr. II, Proleg. p. XLVII; Routh, Reliquiae sacrae ed. 2. II, 157 sq; Bunsen, Analecta Ante-Nicaena I, 344 ff.; Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols, III, 395 ff.

7) An mehreren Stellen seiner Werke verweist Josephus auf Schriften, die er zu schreiben im Sinne hat, von denen aber nicht bekannt ist, ob sie überhaupt zur Ausfürung gekommen sind. So a) ein Werk *Περὶ τῶν νόμων* Antt. III, 5, 6; 8, 10, womit wol identisch ist das Werk „Ueber die Sitten und deren Gründe“, *Περὶ ἐθῶν καὶ αἰτιῶν* Antt. IV, 8, 4; und auf dasselbe beziehen

sich wol auch die allgemeineren Verweisungen Antt. Vorw. 4; I, 1, 1; 10, 5; III, 6, 6. — b) Ein Werk *Περὶ θεοῦ καὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ* in 4 Büchern Antt. XX, 11, 2.

Die erste Ausgabe des griechischen Textes der Werke des Josephus erschien bei Frobenius und Episcopius zu Basel 1544 (besorgt durch Arnold Peraxylus Arlen). — Ihr folgten die Genfer Ausgaben von 1611 und 1634. — Diesen wider die mit gelehrten Prolegomenis versehene Ausgabe von Ittig (Leipzig 1691, auf dem Titel steht fälschlich Coloniae). — Unvollendet blieb die auf neuer Handschriftenkollation beruhende und mit einem reichhaltigen exegetischen Apparat versehene Ausgabe von Bernard (Antiquitatum Jud. libri quatuor priores et pars magna quinti, De bello Jud. liber primus et pars secundi, Oxoniae 1700). — Einen durchgreifend verbesserten Text der sämtl. Werke gab erst Hudson (2 Bde. Fol., Oxonii 1720). — Ein Repertorium alles bis dahin Geleisteten, auch neue Kollationen, jedoch keinen verbesserten Text, gibt Havercamp (2 Bde. Fol., Amstelaedami, Lugd. Bat., Ultrajecti 1726). — An ihn schließen sich an die Handausgaben von Oberthür (3 Bde. 8°, Lipsiae 1782—1785) und Richter (6 Bdchen., gr. 12°, Lips. 1826—1827). — Auf Grund des Havercampschen Materiales ist der Text an manchen Stellen verbessert bei Dindorf (2 Bde., Lex.-8°, Paris 1845—1847). — Diesem folgt die Handausgabe von Bekker (6 Bdchn., 8°, Lipsiae, Teubner 1855—1856). — Wärend also für die sämtlichen Werke seit Havercamp keine neuen Handschriften-Kollationen gemacht worden sind, ist dies wenigstens für den jüdischen Krieg geschehen in der Separat-Ausgabe von Cardwell (Flavii Josephi De bello Judaico libri septem, 2 Bde. 8°, Oxonii 1837). — Die Vita erschien in einer Separat-Ausgabe von Henke (Braunschweig 1786). — S. überhaupt über die Ausgaben: Fabricius, Biblioth. Gr. ed. Harles V, 31 sqq.; Fürst, Biblioth. Judaica, II, 117 sq. — Eine neue Ausgabe auf Grund neuer Handschriften-Kollation ist zu erwarten von Niese in Marburg.

Von den sämtlichen Werken, mit Ausnahme der Vita, existirt eine alte lateinische Übersetzung, über deren Ursprung einiges Licht verbreitet wird durch Cassiodorus, De Institutione div. lit. c. 17: Ut est Josephus, paene secundus Livius, in libris antiquitatum Judaicarum late diffusus, quem pater Hieronymus scribens ad Lucium Baeticum propter magnitudinem prolixi operis a se perhibet non potuisse transferri. Hunc tamen ab amicis nostris, quoniam est subtilis nimis et multiplex, magno labore in libris XXII (näml. 20 BB. Alterth. und 2 BB. gegen Apion) converti fecimus in Latinum. Qui etiam et alios VII libros captivitatis Judaicae mirabili nitore conscripsit, quorum translationem alii Hieronymo, alii Ambrosio, alii deputant Rufino: quae dum talibus viris adscribitur, omnino dictionis eximia merita declarantur. — Hiernach ist anzunehmen, daß die lat. Übersetzung der Altertümer und der BB. gegen Apion durch Cassiodorus veranstaltet wurde. Ganz unmotivirt ist es aber (wie seit Bernard geschieht), die Übersetzung der Altertümer einem gewissen Epiphanius zuzuschreiben, lediglich deshalb, weil Cassiodorus zwei Sätze später sagt, daß er durch diesen die historia tripartita habe bearbeiten lassen! — Eine durch ihr Alter (saec. VII) und ihr Material (Papyrus) merkwürdige Handschrift der lat. Übersetzung von Antt. VI—X (mit Lücken) befindet sich auf der Ambrosiana in Mailand. S. über diese: Muratori, Antiquitates Italicae III, 919 sq.; Reifferscheid, Sitzungsberichte der Wiener Akademie, philos.-hist. Kl., Bd. 67 (1871), S. 510—512. — Die erste gedruckte Ausgabe des lateinischen Josephus erschien bei Johann Schüßler in Augsburg 1470. Von da bis zum Erscheinen der ersten griechischen Ausgabe ist er fast unzäligemal gedruckt worden; zum letztenmal meines Wissens 1617 (denn die lateinischen Übersetzungen, welche den meisten Ausgaben des griechischen Textes beigegeben, sind moderne Arbeiten; nur die in ihren Anfängen steckengebliebene Ausgabe von Bernard hat den Vet. Lat.). — Näheres über die Ausgaben des Vet. Lat. s. bei Fabricius, Biblioth. Gr. ed. Harles V, 27 sqq.; Fürst, Biblioth. Jud., II, 118 sqq. — Eine neue Ausgabe ist beabsichtigt für das von der Wiener Akademie herausgegebene Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum.

Mit der lateinischen Übersetzung des Bellum Judaicum ist nicht zu verwechseln die latein. **Bearbeitung** desselben, welche unter dem Namen des **Egesippus** oder **Hegesippus** bekannt ist, warscheinlich aber eine Arbeit des Bischofs Ambrosius von Mailand ist, dem sie in den ältesten Handschriften zugeschrieben wird. Der Name Egesippus ist nur Korruption aus Josippus, der lateinischen Form für Ἰώσηπος (s. bes. Caesar, Observatt. etc., p. 4). Das Werk ist eine verkürzte Bearbeitung von Josephus' Bellum Judaicum mit manchen eigenen Zutaten des Verfassers. — Die erste Ausgabe erschien zu Paris 1510. Unter anderem ist es auch gedruckt bei Gallandi, Biblioth. patrum, t. VII (unter dem Namen des Ambrosius) und bei Migne, Patrol. Lat. t. XV. Kritisch revidirter Text: Hegesippus qui dicitur sive Egesippus de bello Judaico ope codicis Casellani recognitus, ed. Weber, opus morte Weberi interruptum absolvit Caesar, Marburg 1864 (vorher in 9 Universitätsprogrammen, Marburg 1857—1863). Eine neue Ausgabe ist zu erwarten im Wiener Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. — S. überhaupt: Joh. Fred. Gronovii Observatorum in scriptoribus ecclesiasticis Monobiblos (Daventriae 1651), capp. 1, 6, 11, 16, 21, 24; Oudin, De script. eccl. T. II (1722) col. 1026—1031; Fabric., Biblioth. lat. mediae et infimae aetatis, T. III (1735), p. 582—584; Meusel, Biblioth. hist. I, 2, 282 sq.; Mazochius, Dissertatio qua Egesippi sive verius Ex-Josippi de excidio Hierosolymitano historia S. Ambrosio restituitur (verkürzt bei Gallandi, Biblioth. patr. t. VII, Prolegom. p. XXVIII sqq.); Cäsars Abhandlung am Schluss der Weberschen Ausgabe; Teuffel, Gesch. der röm. Literatur (3. Aufl. 1875), § 433, 7—9; Mayor, Bibliographical clue to latin literature (1875), p. 179; Frid. Vogel, Ὁμοιότητες Sallustianae (in: Acta seminarii philologici Erlangensis, I, 1878); Caesar, Observationes nonnullae de Josepho latino qui Hegesippus vocari solet emendando, Marburgi 1878 (Ind. lect.).

Unter dem Namen **Josippon** oder **Joseph, Son Gorions**, existirt eine hebräisch geschriebene kompendiarische Geschichte des jüdischen Volkes vom Exil bis zur Zerstörung Jerusalems, die zwar vorwiegend aus Josephus geschöpft ist, in vieler Beziehung ihm aber so ferne steht, dass nur unkritischer Enthusiasmus sie für das hebräische Original des Josephus halten konnte. Es ist die Arbeit eines mittelalterlichen Juden aus dem 10. Jarhundert, und zwar nicht, wie man früher angenommen hat, in Frankreich, sondern, wie Zunz (Die gottesdienstl. Vorträge der Juden, S. 150 f.) nachgewiesen hat, in Italien entstanden. — Ausgaben mit lateinischer Übersetzung: Josippon s. Josephi Ben Gorionis historiae Judaicae libri sex, ex Hebraeo Latine vertit etc. Joh. Gagnier, Oxon. 1706; Josephus Gorionides lat. versus etc. a J. F. Breithaupto, Gothae 1707 (auch 1710). — S. überhaupt: Oudin, De script. eccl. II, 1032—1062; Wolf, Biblioth. Hebr. I, 508—523; III, 387 sqq.; Köcher, Nova Biblioth. Hebr. (1783), p. 53 sq.; Meusel, Biblioth. hist. I, 2, 236—239; Fabricius, Bibl. Gr. ed. Harles V, 56—59; Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden (1832), S. 146—154; Delitzsch, Zur Gesch. der jüdischen Poesie (1836), S. 37—40; Fürst, Bibl. Jud. II, 111 bis 114.

Seit dem 16. Jarhundert sind die Werke des Josephus auch in fast alle modernen europäischen Sprachen übersetzt worden. Sehr zalreich sind namentlich die **Übersetzungen und Drucke in deutscher Sprache**. Schon vor der ersten griechischen Ausgabe erschien eine deutsche Übersetzung nach dem Lateinischen von Caspar Hedio, Straßburg 1531; dann von demselben nach dem Griechischen revidirt, Straßburg 1561. Über andere deutsche Übersetzungen aus dem 16. bis 18. Jarhundert s. Fabricius, Bibl. Gr. ed. Harles V, 31, 38, 48; Fürst, Bibl. Jud. II, 121—123. — Ich nenne nur noch die Übersetzungen der sämtl. Werke von: Ott (1 Bd. Fol., Zürich 1736, gleichzeitig auch in 6 Bänden 8⁰), Cotta (Tübingen 1736), Demme (Josephus' Werke, übers. von Cotta und Gfrörer. Das Ganze von neuem nach d. Griech. bearbeitet ꝛc. ꝛc. durch C. R. Demme, 7. Aufl., Philadelphia 1868—1869, Schäfer und Koradi); die Übersetzung der Altertümer von K. Martin (2 Bde., Köln 1852—1853), des jüdischen Krieges von Gfrörer (2 Thle., Stuttg. 1836) und von Paret (6 Bdchn., Stuttg. 1855),

der Vita von M. J. in der Bibliothek der griechischen und römischen Schriftsteller über Judenthum und Juden, Bd. 2 (Leipzig 1867, Oskar Leiner), der Schrift gegen Apion von Paret (Stuttgart 1856). — Noch Einiges s. in meiner Neutestamentl. Zeitgesch., S. 28.

Unter den Übersetzungen in andere moderne Sprachen ist besonders geschätzt wegen ihrer Beigaben die englische Übersetzung der Vita und des jüdischen Krieges von Traill (The Jewish War of Flavius Josephus, a new Translation by R. Traill, edited by J. Taylor, London 1862). — Über andere Übersetzungen ins Englische, Französische, Italienische &c. s. Fabricius, Bibl. Gr. ed. Harles V, 30 sqq.; Fürst. Bibl. Jud. II, 123—127.

Allgemeine Litteratur über Josephus. Die ältere verzeichnet bei: Mensel, Bibliotheca historica, I, 2 (1784), p. 209—236; Oberthür in Fabricius, Biblioth. Graeca ed. Harles V, 49—56; Fürst, Biblioth. Judaica, II, 127—132. Die neuere in meiner Neutestamentl. Zeitgesch., S. 29 f. — Vgl. hauptsächlich außer den im Verlauf dieses Artikels schon genannten Schriften noch: Lewitz, Quaestionum Flavianarum specimen, Regiom. Pr. 1835; Ders., De Flavii Josephi fide atque auctoritate. Ibid. 1857; Creuzer, Josephus und seine griechischen und hellenistischen Führer (Theol. Stud. u. Krit. 1853, S. 45 bis 86); Ders., Rückblick auf Josephus; jüdische, christliche Monumente und Personalien (ebendas. S. 906—928); Reuß. Art. „Josephus" in Ersch und Grubers Encykl., II. Sektion, 31. Thl. (1855), S. 104—116; Baumgarten, Der schriftstellerische Charakter des Josephus (Jahrbb. f. deutsche Theol., 1864, S. 616 bis 648); Hausrath, Ueber den jüdischen Geschichtschreiber und Staatsmann Flavius Josephus (Sybels Histor. Zeitschr., XII, 1864, S. 285—314); Ders., Neutestamentliche Zeitgesch., 1. Aufl., III, 258—276 (2. Aufl. IV, 56—74); Ewald, Gesch. d. Volkes Israel, 3. Aufl., VI, 700 ff.; VII, 89—110; Nicolai, Griech. Literaturgesch., neue Bearb., II, 2 (1877), S. 553—559; Renan, Les évangiles (1877), p. 131 sqq., 239 sqq. — Über die Theologie des Josephus: Bretschneider, Capita Theologiae Judaeorum dogmaticae e Flauii Josephi scriptis collecta, Vitebergae 1812; Paret, Ueber den Pharisäismus des Josephus (Theol. Stud. und Krit. 1856, S. 809—844); Langen, Der theologische Standpunkt des Flavius Josephus (Theol. Quartalschr., 1865, S. 3—59). — Zur Erläuterung des geographischen Materiales: Boettger, Topographisch-historisches Lexicon zu den Schriften des Flavius Josephus, Leipzig 1879. **E. Schürer.**

Joses, s. Jakobus.

Josia יֹאשִׁיָּהוּ, LXX *Ἰωσίας*, König von Juda, Son des Amon und der Jedida, einer Tochter des ʿAdaja von Bozkat (2 Kön. 22, 1; 2 Chron. 34, 1). Erst acht Jare alt, wurde er nach der Ermordung seines Vaters Amon vom Volke auf den Thron gehoben und herrschte 31 Jare zu Jerusalem 641—609 v. Chr.). Über die Erziehung des jungen Königs und die Einflüsse, unter denen er aufwuchs, ist uns nichts überliefert, vielmehr beginnt das Königsbuch (2, 22, 3) den Bericht über ihn erst mit den Ereignissen seines 18. Regierungsjares. Wenn der Chronist (2, 34, 3 ff.) bemerkt, dass Josia seit dem 8. Jare seiner Regierung, also gegen die Zeit seines Mündigwerdens, den Gott Davids gesucht und bereits im 12. Jare mit der Ausrottung des Götzendienstes begonnen habe (vgl. jedoch 34, 33, wo dem tatsächlichen Hergang nachträglich doch noch Rechnung getragen wird), so dürfte diese Abweichung von den so bestimmten und wolgeordneten Aussagen des Königsbuches nur auf der Erwägung beruhen, dass ein Mann wie J. unmöglich 25 Jare lang inmitten der Greuel gelebt haben könne, wie sie 2 Kön. 23, 4 ff. geschildert werden. Dagegen unterliegt es keinem Zweifel, dass sich das überaus ehrenvolle Zeugnis 2 Kön. 22, 2 und 23, 25 (vgl. Jer. 22, 15 ff.; Sir. 49, 1 ff.) nicht erst auf die Regierung J.'s nach dem denkwürdigen 18. Jare, d. h. nach der Auffindung des Gesetzbuches, bezieht. Über letzteres Ereignis berichtet 2 Kön. 22, 3 ff.: der König sandte im 18. Jare seiner Regierung (624) Saphan, den Schreiber (nach 2 Chron. 34, 8 mit dem Stadtkomman-

banten und dem Kanzler), um bei dem Hohenpriester Hilkia behufs einer Reparatur des Tempels das aus den Gaben des Volkes angesammelte Geld zu erheben. One Zweifel bestand darnach noch die um 857 von König Joas getroffene Anordnung (vergl. 2 Kön. 12, 11 ff.). Zugleich scheint es, dass seit Joas eine gründliche Reparatur des Tempels nicht mehr stattgefunden hatte; 2 Chron. 34, 11 wird der Verfall ausdrücklich den Königen Judas (wol vor allen Manasse) zur Last gelegt. Übrigens bietet der Chronist auch hier (34, 8 ff.) Varianten zum Königsbuch, welche deutlich darauf ausgehen, die selbständige Mitwirkung der Priester und Leviten bei dem Umbau hervorzuheben. Bei dieser Gelegenheit nun meldet Hilkia dem Saphan, er habe im Tempel das Buch des Gesetzes gefunden (nach 2 Chron. 34, 14 fand er das Buch des „durch Mose gegebenen" Gesetzes beim Herausnehmen des Geldes) und übergibt es dem Saphan. Dieser liest es, eilt damit zum Könige und liest es demselben vor (2 Chron. 34, 18: „er las daraus vor dem Könige"; offenbar unter der Voraussetzung, dass jenes Gesetzbuch den ganzen Pentateuch repräsentirte, dessen Vorlesung doch mindestens 10 Stunden erfordert haben würde). Der König wird von dem Gehörten dermaßen erschreckt, dass er seine Kleider zerreißt und durch Hilkia, Saphan und drei andere von der Prophetin Hulda einen Gottesspruch in dieser Angelegenheit begehrt. Ihre Antwort lautet, dass Gott in der Tat alle die Drohungen (2 Chron. 34, 24 „alle die Flüche") des Gesetzbuches war machen werde, da sein Zorn durch den Abfall und Götzendienst des Volkes schwer gereizt sei; doch solle wenigstens J., der sich willig vor Gott gebeugt habe, zuvor noch in Frieden scheiden.

Auf diesen Bescheid versammelt der König (2 Kön. 23, 1 ff.) die Ältesten Judas und alle Bewoner Jerusalems samt den Priestern und Propheten (2 Chron. 34, 30 dafür „Priester und Leviten") im Tempel, liest ihnen alle Worte des Bundesbuches vor und verpflichtet sodann das ganze Volk auf die Satzungen desselben. Daran schließt sich (2 Kön. 23, 4 ff.) eine gründliche Säuberung des Tempels und der Stadt von allen Hilfsmitteln und Emblemen des Götzendienstes. Die Anzal und Mannigfaltigkeit derselben, die sich aus der langen Aufzälung ergibt, muss auch den in Erstaunen setzen, der von den Schilderungen der Propheten her auf schlimme Zustände gefasst ist. Aber nicht allein gegen den eigentlichen Götzendienst, sondern auch gegen den Höhendienst werden umfassende Maßregeln ergriffen. Die Priester der Höhen (bamoth) werden nach Jerusalem gebracht, um die Fortsetzung des nunmehr schlechthin verpönten Kultus unmöglich zu machen. Obwol ausgeschlossen von der Mitwirkung an dem legitimen Kultus, erhalten doch auch sie ihren Anteil an den Speisopfern „inmitten ihrer Brüder", d. h. wol einfach: mit den übrigen (legitimen) Priestern. Die Höhen selbst werden verunreinigt von Geba bis Beerseba, d. i. von der Nordgrenze bis zur Südgrenze des Landes, darunter auch die Bamoth, die sich an einigen Toren Jerusalems befanden. Die Lokalkenntnis, die betreffs der letzteren aus 2 Kön. 23, 8 spricht, verrät deutlich den Augenzeugen. Schließlich wendet sich der Eifer J.'s auch gegen die Stätten des israelitischen Höhendienstes (2 Kön. 23, 15 ff.), vor allem gegen den Altar und die Höhe Jerobeams I. zu Bethel. Nicht minder werden endlich sämtliche „Höhenhäuser" in den Städten Samariens zerstört und sämtliche Höhenpriester auf den betreffenden Altären geopfert. Letztere Notiz erscheint bei dem milden Charakter des Königs allerdings befremdlich, zumal wenn nach 2 Kön. 23, 5 die wirklichen Götzenpriester in Juda einfach abgeschafft, nicht getötet wurden. Es liegt daher die Vermutung nahe, dass die 2 Kön. 23, 16 berichtete Verunreinigung des Altars zu Bethel durch Totengebeine aus den Gräbern nachmals als Verbrennung der geopferten Höhenpriester gedeutet wurde. Übrigens ist zu beachten, dass der Abschnitt 2 Kön. 23, 16 fg., der seinerseits in enger Beziehung zu 1 Kön. 13, 2 steht, erst später eingefügt oder doch redigirt sein kann, indem V. 16 die Gebeine auf dem nach V. 15 bereits zerstörten Altar verbrannt werden. Das Werk der Kultusreinigung wird sodann durch eine Passahfeier zu Jerusalem besiegelt, wie eine solche nach 2 Kön. 23, 22 seit den Tagen der Richter nicht stattgefunden hatte, — eine Bemerkung, die sich one

Zweifel teils auf die Vereinigung aller Feiernden an einem Ort, teils auf die Mitopferung von Schafen und Rindern bezieht (vgl. 5 Mos. 16, 2. 5 gegenüber 2 Mos. 12). Auf letzteren Punkt wird daher in der ausfürlichen Beschreibung des josianischen Passahs 2 Chron. 35, 7 ff. besonderer Nachdruck gelegt. Wenn übrigens auch die Chronik (2, 35, 18) von keinem solchen Passah seit den Tagen Samuels weiß, so ist schwer zu sagen, worin sie den Unterschied dieses Festes von dem 2 Chron. 30 beschriebenen Passah des Hiskia erblickte.

Die geschichtliche Würdigung des gesamten Berichtes über die Kultusreform J.'s wird immer in erster Linie von der Frage abhängen, welcher Art das von Hilkia gefundene Gesetz- oder Bundesbuch gewesen sei, eine Frage, die allerdings nur im Zusammenhang mit den übrigen Problemen der Pentateuchkritik erörtert und gelöst werden kann. An dieser Stelle mögen folgende Bemerkungen genügen. War das Gesetzbuch Hilkias, worauf nach unserer Überzeugung alle Spuren füren, nicht ein verlorenes, sondern ein vorher völlig unbekanntes, eine erstmalige feierliche Kodifikation der Satzungen, die auf die Abschaffung des Höhendienstes und die Konzentration des Kultus im Tempel gerichtet waren, so wird man immer wider zu dem Ergebnis gedrängt werden, dass jenes Gesetzbuch ganz oder doch wesentlich identisch war mit unserem Deuteronomium. Zugleich aber wird durch den Charakter gerade dieses Buches die Möglichkeit ausgeschlossen, als ob der ganze Hergang auf einen feinangelegten Plan zurückgefürt werden könnte, bei welchem Hilkia und die Propheten gleichmäßig die Hand im Spiele gehabt hätten. Selbst wenn man bei den Priestern (unmöglich aber bei den Propheten) ein persönliches Interesse neben dem religiösen voraussetzen wollte, so würde man doch im Deuteronom vergeblich nach einem solchen suchen. In heiligem Ernst und im Drange innerster Notwendigkeit hat dieses Gesetzbuch die Konsequenz aus den Lehren gezogen, die seit Jarhunderten von den edelsten Trägern der göttlichen Offenbarung verkündigt worden waren. Daher sein mächtiger Eindruck auf Josia und die Zeitgenossen, daher die unermessliche Bedeutung dieses Buches weit über den Bestand der josianischen Reformen hinaus. Mag es immerhin war sein, dass die Kultusreform J.'s als eine von oben angeordnete, nicht von innen herausgewachsene, bei der großen Masse des Volks zunächst nur die Oberfläche streifte: für die fernere Geschichte Israels machte es immerhin einen gewaltigen Unterschied, ob die Kultuseinheit, die stärkste Verkörperung des monotheistischen Gottesbegriffs, je einmal praktisch durchgefürt war und zu Recht bestanden hatte, oder nicht. Mit dem Werke J.'s war für die Wirksamkeit der Propheten — und zwar in vollem Einklang mit den Priestern — eine neue feste Basis geschaffen worden. Inmitten der buntesten Mannigfaltigkeit der Kulte war gezeigt worden, welches der warhaft normale Zustand der Gottesverehrung in Israel sein sollte; auf diesem Grunde erbaute sich dann der Kultus des zweiten Tempels, um in der schärfsten symbolischen Ausprägung des Einheitsgedankens den innersten Kern der Religion Israels auf eine bessere Zeit hinüberzuretten.

Schließlich bedarf es noch der Beantwortung einer äußeren Frage, die auch für das tragische Ende J.'s in Betracht kommt. In welchem Interesse oder mit welchem Rechte dehnte J. seine Kultusreinigung auch auf das ehemals israelitische Gebiet (nach 2 Chron. 34, 6 „bis Naphtali“) aus? und nicht minder: was bewog ihn zu dem tollkünen Unternehmen, dem Pharao Necho in der Ebene Jisreel den Weg zu verlegen, als derselbe im J. 609 auszog, um den Chaldäern am Euphrat wenigstens einen Teil der assyrischen Beute streitig zu machen? (2 Kön. 23, 29 ff.; 2 Chron. 35, 20 ff.). Nominell unterstanden jene Gebiete noch immer der Oberherrschaft der assyrischen Könige zu Ninive. Längst aber war Assur in Lethargie versunken und seit dem Abfall Nabopolassars (625) war one Zweifel auch der Schein der assyrischen Herrschaft in Vorderasien geschwunden. Was lag da näher, als dass J. jetzt den Zeitpunkt gekommen glaubte, von dem die Propheten so oft geredet hatten, die Zeit einer Widervereinigung Israels mit Juda. Dann aber war die Erneuerung der religiösen Einheit beider die beste Vorbereitung für die gehoffte politische Widervereinigung. Schwerlich hat J. eine Durchfürung dieses bedeutsamen Planes gegen den Willen der Chaldäer geträumt. Wol

aber durfte er auf ihre Dankbarkeit rechnen, wenn er es vorzog, als ein treuer Vasall Babels an der Widergeburt des davidischen Reiches zu arbeiten, anstatt, wie seine Nachfolger, im Vertrauen auf die Einflüsterungen Ägyptens den aussichtslosen Kampf mit der neuen Weltmacht aufzunehmen. So erscheint der Zug J.'s gegen Necho minder abenteuerlich, als bei der Annahme Danckers (Gesch. d. Alterth., II, S. 374 der 4. Aufl.), dass J. lediglich der Unterjochung durch Ägypten habe vorbeugen wollen. Auch im Falle eines Sieges hätte er ja schließlich doch nur den Herren gewechselt. Erhoffte er dagegen die Krone Gesamtisraels als Siegespreis von den Chaldäern, so lonte dieser Preis allerdings das Wagnis eines so ungleichen Kampfes. (So im wesentlichen Thenius zu 2 Kön. 23, 19, nur dass nach ihm J. wol bereits direkte Beziehungen zu Nabopolassar angeknüpft hatte; Maspero, Gesch. der morgenländischen Völker im Alterthum, S. 490 der deutschen Ausgabe, erklärt den Schritt J.'s geradezu aus seiner Gewissenhaftigkeit gegen den neuen Lehnsherrn; Ewald, Geschichte Israels, III, S. 762 der 3. Aufl., betont wenigstens die Absichten J.'s auf die Erneuerung des davidischen Reiches.)

Der Gang der Ereignisse selbst entsprach nicht den künen Hoffnungen des Königs. Auf die Kunde von dem Auszug Nechos war er mit seinem Heer in die Ebene Jisreel hinabgestiegen, was sich nur aus dem Umstand begreift, dass Necho sein Heer direkt zur See an den Fuss des Karmel übergefürt hatte. Dass Necho den Seeweg vorzog, hatte seinen Grund wol in der Scheu vor dem festen Gaza, welches nach Jer. 47, 1 ff.; Herod. II, 159 (unter dem Namen Kadytis) erst nach der Schlacht bei Megiddo erobert wurde (vgl. auch die Notizen Herodots a. a. O. über die Schiffsbauten Nechos vor seinem Zuge). Im weiteren begnügt sich das Königsbuch mit der Bemerkung, dass J. sogleich beim ersten Zusammentreffen mit den Ägyptern bei Megiddo fiel, von seinen Knechten tot nach Jerusalem gebracht und daselbst in seinem Grabe beigesetzt wurde. Wenn Herodot II, 159 statt Megiddo Magdolos nennt, so ist damit nach Ewald one Zweifel el-Medjdel, zwei Meilen westlich vom Karmel, gemeint. In der Tat scheint Megiddo, wenn identisch mit dem heutigen Chan Ledjun, auffällig südlich für den Zweck, das Vordringen der Ägypter gleich von vornherein zu hemmen, wärend el-Medjdel für denselben Zweck sehr günstig gelegen war. Ist vielleicht Megiddo 2 Kön. 23, 30 nur als Todesstätte des verwundeten Königs in den Vordergrund getreten? Für das von Josephus (Ant. 10, 5, 1) genannte Mende bietet sich höchstens Kef'r Menda am Djebel Kaukab, drei Stunden östlich von el-Medjel, zur Vergleichung dar.

Ausfürlicher und zum teil abweichend berichtet die Chronik (2, 35, 20 ff.), dass Necho den J. unter Berufung auf einen Gottesspruch ausdrücklich von seinem Beginnen abgemant habe. Es liegt kein Grund vor, die Geschichtlichkeit dieser Notiz anzuzweifeln, wennschon der Zusatz (V. 22): „er hörte nicht auf die Worte Nechos aus dem Munde Gottes" im Sinne der Chronik zur Erklärung dienen sollen, wie ein Josia ein solches Ende finden konnte. Nach V. 23 ff. wurde J. durch ein Geschoß verwundet, von seinen Knechten auf einen anderen Wagen gebracht und starb erst zu Jerusalem (auf heiligem, nicht auf unreinem Boden?). Endlich weiß die Chronik von Trauerliedern Jeremias und anderer auf den Tod Josias, die noch zu ihrer Zeit in regelmäßigem Gebrauch und einer Sammlung von Klageliedern einverleibt waren. Auf den Gebrauch einer (järlichen?) Totenklage um Josia fürt endlich auch Jer. 22, 10 und die Stelle Sach. 12, 11, wo Hadadrimmon (s. darüber Baudissin im Bd. V dieser Encyklopädie) schwerlich etwas anderes, als einen Ort in der Nähe der Todesstätte J.'s bedeutet. — Ein anderer J. (יֹאשִׁיָּה), Son Zephanjas, wird Sach. 6, 10 unter den aus Babel zurückgekehrten Exulanten erwänt.

Kautzsch.

Josua, der Son Nuns aus dem Stamm Ephraim (vgl. 1 Chr. 8, 25—27 mit 4 Mos. 1, 10), ursprünglich הוֹשֵׁעַ d. i. Hilfe, später von Mose (4 Mos. 13, 16) יְהוֹשׁוּעַ d. i. ‚Jahve ist Hilfe' genannt (ein Name, der Neh. 8, 17 zu

יֵשׁוּעַ — bei den LXX und im N. T. Ἰησοῦς — verkürzt wird), war der Diener und Gehilfe Moses (2 M. 24, 13; 33, 11; 4 M. 11, 28, vgl. 5 M. 1, 38). Als solchen stellte ihn Mose anläſslich des ersten feindlichen Angriffs, den das aus Ägypten befreite Israel bei Rephidim zu bestehen hatte, an die Spitze des Kampfes gegen Amalek (2 M. 17, 9—13); als solcher war er mit Mose auf dem Sinai (2 M. 24, 13). Er befand sich unter der Zal der Zwölfe, welche als Kundschafter von Kadesch-Barnea aus das hl. Land durchwanderten; und er und Kaleb allein sprachen bei ihrer Rückkehr im Widerspruch gegen die Feigheit und den Kleinglauben ihrer Gefärten dem Volke Mut ein, im Vertrauen auf Jahve den Kampf mit den Canaanitern aufzunehmen, weshalb denn auch er und Kaleb die einzigen waren, welche von allen Männern, die aus Ägypten ausgezogen waren, in der Wüste am Leben erhalten blieben (4 M. 14, 30—38). Auf Befehl Jahves bestellte ihn Mose zu seinem Nachfolger und betraute ihn mit der Aufgabe, das Volk über den Jordan zu füren und in den Besitz des hl. Landes zu setzen (4 M. 27, 18—23). Am 10. Tag des 1. Monats des 41. Jares (Jos. 4, 19) nach dem Auszug aus Ägypten zog Israel durch den Jordan in gleicher Weise, wie beim Auszug aus Ägypten durch das rote Meer, das sich hatte teilen müssen, um ihm den Weg aus dem Lande der Knechtschaft nach Canaan zu banen. So vollendete sich hier unter Josuas Fürung, was damals unter der Moses begonnen: Israels Erlösung, das Vorbild der neutestamentlichen. Zur Erinnerung an diese Gottestat errichtete Josua an der Stelle, wo die Priester wärend des Durchzugs des Volkes stille gestanden waren, zwölf Steine (Jos. 4, 9) und befahl, daſs je ein Mann aus jedem der zwölf Stämme je einen Stein von derselben Stelle des Jordans an das westliche Ufer mitnehmen solle zur Errichtung eines Denkmals (4, 1—8. 20—24), dessen Stätte Gilgal (5, 9) genannt wurde, der Ort, wo für längere Zeit das Heerlager Israels verblieb. Dort wurde die in der Wüste unterbliebene Beschneidung nachgeholt und das Passah, das erste im hl. Lande, gefeiert 5, 2 ff. 10 ff.

Ehe der Kampf mit den Einwonern des Landes begann, erschien dem Josua (5, 13—15) die Gestalt eines Kriegsmannes mit bloſsem Schwert, der sich als den ‚Fürsten des Heeres Jahves' bezeichnete, zum Zeichen, daſs Jahve als Fürer des Kriegsheeres, welches nun sein Volk geworden war, ihm hilfreich gegenwärtig sein wolle: eine Zusage, welche sich in dem Falle Jerichos, des Schlüssels des Landes, dessen Mauern durch göttliche Machtwirkung einstürzten, bewärte (Jos. 6). An der Stadt wurde der Bann vollzogen und nur Rahab mit ihrer väterlichen Familie verschont. Nachdem auch die wegen Achans ungesünten, an der Beute Jerichos begangenen Diebstahls zuerst erfolglos angegriffene Stadt Ai, der Schlüssel zu dem westlich von den Ebenen Jerichos aufsteigenden Gebirg, gefallen war, machten die Bewoner von Gibeon durch listige Erschleichung Frieden mit Josua (Kap. 7—9). Laut der Anweisung 5 Mos. Kap. 27 hatte er, von Ai in nördlicher Richtung ziehend, auf den Bergen Ebal und Garizim Segen und Fluch verkündigen lassen. Als dann die Könige der südlichen Städte des heil. Landes ein Bündnis schlossen, um Gibeon zu züchtigen, wurden sie dort aufs Haupt geschlagen. Von dieser Schlacht lesen wir, daſs es wärend derselben auf das Heer der Canaaniter groſse Steine — nicht etwa Hagel-, sondern Meteorsteine — geregnet habe (Jos. 10, 11), und daſs sich, als das feindliche Heer die Flucht ergriff, Josuas Begehren erfüllt habe, daſs die Sonne lange genug scheine, um die Niederlage desselben vollständig werden zu lassen (10, 12 ff.). Dieses Wunder läſst sich wegen V. 13ᵇ und 14, wo der Erzäler sein Verständnis der aus dem סֵפֶר הַיָּשָׁר entnommenen Nachricht gibt, nicht dadurch beseitigen, daſs man von einer poetischen Darstellung dieser ‚alten Schrift' redet. Nur die Frage könnte sich nahe legen, ob nicht die beiden Tatsachen im Zusammenhang stehen: der ungewönliche Meteorenfall und die Störung des Sonnenlaufes, d. h. der Erdbewegung; ob nicht beides auf einen Vorgang in dem Planetensystem sich zurückfürt, welchem die Erde angehört. Das Wunderbare wäre dann, daſs Gottes Geist dem Josua ein Begehren eingegeben hat, welches in dem Augenblick schon seiner

Erfüllung gewiss war, in welchem es ausgesprochen wurde. Wie dem auch sei: Den Canaanitern hatte sich durch diesen Vorgang der Gott Israels als den Gott des Himmels erwiesen, als den Herrn ‚auch über Sonne und Mond, ihre höchsten Götter‘, wie an Jericho als den Gott der Erde und am Jordan als den Herrn der Wasserströme (vgl. Köhler, Lehrb. d. bibl. Gesch. A. T. I, S. 485 f.). In einer weiteren Schlacht am See Merom unterlagen Josua die verbündeten Könige der Nordhälfte des Landes, wo Hazor der Vorort war (11, 1 bis 15).

War durch diesen Kampf binnen weniger Jare das canaanitische Land mit Ausnahme der philistäischen und phönizischen Küste unterworfen, so war es doch keineswegs in allen seinen Teilen von Israel besetzt. Noch mehrere Jare nach Beendigung jenes Kampfes befand sich Josua in dem Lager von Gilgal am Jordan mit dem Volk, soweit es nicht schon vorher auf der Ostseite des Jordan ansässig geworden oder teilweise in den eroberten Städten des diesseitigen Landes sich niedergelassen hatte, und beherrschte von dort aus das Land. Die Austeilung des Landes an die Stämme, die zweite Aufgabe, der Josua zu genügen hatte, geschah noch in diesem Lager (14, 6). Zuerst gelangten zu bleibender Ansässigkeit die Stämme Juda, Ephraim und Halbmanasse, was sich ebenso aus dem Zalenverhältnisse, in welchem das Volk dieser Stämme zu den übrigen stand, als aus ihrer bevorzugten Sonderstellung erklärt. Nachdem dieselben ihre Gebietsteile in Besitz genommen, brachte Josua die hl. Lade und das hl. Zelt von Gilgal nach Silo im Stamme Ephraim, woselbst er von da an wonte und das Volk verwaltete. Hier nahm er die Verteilung des Landes von neuem auf. Die Gegend, wo die noch übrigen Stämme ihren Besitz finden sollten, wurde durch das Los entschieden, der Umfang jedes Gebietes aber nach der Zal des Stammes ausgedehnt und verteilt (Kap. 18 ff.). Josua selbst erhielt auf Jahves ausdrücklichen Befehl die im Stammgebiete Ephraim gelegene Stadt Thimnath Serach zum Erbgut (19, 49. 50; 24, 30). Nach vollzogener Austeilung des Landes gestattete er den $2^1/_2$ ostjordanischen Stämmen, welche ihre Brüder in der Eroberung Canaans unterstützt hatten, die Rückkehr in die ihnen bereits zugewiesenen Gebiete im Ostjordanland (22, 1—9). Hiemit war Josuas Aufgabe zu Ende. Im Vorgefül seines nahen Todes versammelte er, warscheinlich zu Silo, die Obersten des Volks, sie zu völliger Ausrottung der Canaaniter ermanend und vor der Verbindung mit ihnen warnend (Kap. 23). Auf einem bald darauf auf Gottes Befehl (24, 2) zusammenberufenen allgemeinen Landtag zu Sichem nahm er feierlich Abschied von dem Volke, das er auf seine Erklärung hin, Jahve dienen zu wollen, zur Beobachtung der göttlichen Satzungen und Rechten verpflichtete. Zur Erinnerung an diese Verpflichtung errichtete er bei der Terebinthe, welche ‚am Heiligtum Jahves‘ stand, eine Denksäule und nahm über den ganzen Vorgang eine eigene Urkunde auf, welche dem Gesetzbuch beigefügt wurde (24, 26—27). Nicht lange darauf starb er in einem Alter von 110 Jaren und wurde in seinem Erbteil begraben (Jos. 24, 29. 30; Richt. 2, 8. 9). — Den Namen Josuas finden wir späterhin erwänt bei der Widererbauung Jerichos, fünfhundert Jare nach seinem Tode, 1 Kön. 16, 34; bei jenem Laubhüttenfest Neh. 8, 17 und von Stephanus Apostelgesch. 7, 45; ferner Hebr. 4, 8.

Wie nach obiger Andeutung die Eroberung Canaans, des verheißenen Landes der Ruhe, mit dem Auszug aus Ägypten, dem Lande der Knechtschaft, zusammenzufassen ist, sofern beide Tatsachen in ihrer Einheit die alttestamentliche Erlösung ausmachen, so will auch Josua nicht außer Verbindung mit Mose angesehen sein. Was im Alten Testament durch Mose und Josua geschehen, das geschieht neutestamentlich durch Jesum Christum. Er ist der rechte Mose und der rechte Josua; denn unter Wundern göttlicher Allmacht und Gnade erlöst er seine Gemeinde aus der Welt und fürt er sie ein in die ware Ruhe, in den *σαββατισμός*, welcher *ἀπολείπεται τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ* (Hebr. 4, 9).

Eine interessante außerisraelitische Notiz über Josuas Geschichte findet sich bei Prokopius und Suidas, s. Bochart, Geogr. Sacr. p. 520; Fabricius, Cod. pseudepigraph. I, 889—894. Vgl. ferner: Josuae Imper. illustr. ab A. Masio,

Antwerp. 1574; Dav. Chytraei in hist. Jos. etc. explicationes utiliss, Lips. 1592; König, Alttestamentl. Studien, 1. Heft, 1836; J. J. Stähelin, Die Eroberung und Verteilung Palästinas durch Josua in Stud. und Kr. 1849, S. 349 ff.; Fay, Das Buch Josua, S. 15 ff. **Volck.**

Josua, das Buch. Es eröffnet die Reihe derjenigen Geschichtsbücher des Alten Testaments, welche die Zeit von dem Tode Moses bis zur Erhebung des Königs Jechonja am Hofe zu Babel in fortlaufender Reihe darstellen und unter dem Namen der נְבִיאִים רִאשֹׁנִים zusammengefaßt werden. Das Buch, die Geschichte Israels unter Josua enthaltend, zerfällt in drei Teile, von welchen der erste, Kap. 1—12, die Geschichte der Eroberung des Landes erzält, der zweite, Kap. 13—21, seine Verteilung unter die Stämme, der dritte, Kap. 22—24, die Entlassung der jenseitigen Stämme, die Ermanung des Volks, seine Berufung nach Sichem, die Bundeserneuerung, Josuas und Eleasars Tod. Wärend der erste Teil nach Inhalt und Form rein geschichtlich ist, ist der zweite vorwiegend geographischen und legislatorischen Inhalts; die Kapp. 22—24 bilden den epilogischen Schluss. Die vom Talmud (Baba bathra f. 14, 2), zuletzt von König vertretene Annahme, dass Josua selbst das Buch verfasst habe, darf neuerdings als aufgegeben gelten. Wol aber wird die Einheit des Buches noch behauptet, besonders von Keil, der (Einl. S. 186) dasselbe von einem Augenzeugen des unter Josua Geschehenen auf Grund ihm vorliegender Quellen, wie der bei der Landesverteilung aufgenommenen Protokolle, des bei der Bundeserneuerung zu Sichem (Kap. 24) darüber abgefassten Dokumentes geschrieben sein lässt. Andere haben die fragmentarische Beschaffenheit des Buches behauptet; wider andere die sogenannte Ergänzungshypothese vom Pentateuch auf das Buch ausgedehnt. In der Tat lässt sich nicht in Abrede stellen, dass auch im Buch Josua zwei Darstellungsweisen warnehmbar sind, welche sich durch charakteristische Stileigentümlichkeiten und wesentlich ebenso von einander unterscheiden, wie die pentateuchische Grundschrift von den pentateuchischen Abschnitten des Jehovisten. Wärend im ersten Teil des Buches der jehovistische Charakter vorherrscht, ist im zweiten, verteilungsgeschichtlichen, der elohistische, die Weise der pentateuchischen, sogenannten Grundschrift erkennbar. So ist, um nur einiges anzufüren, im ersten Teil für Stamm vorherrschend שֵׁבֶט im Gebrauch (3, 12; 4, 2. 4. 12; 7, 14. 16 u. ö.), im zweiten dagegen das Wort מַטֶּה, wie 4 Mos. Kap. 1. 2. 3. 24. Ferner treten statt der רָאשֵׁי אָבוֹת des zweiten Teils im ersten, eroberungsgeschichtlichen שֹׁטְרִים, רָאשִׁים, זְקֵנִים handelnd auf oder nur die שֹׁטְרִים (1, 10; 3, 2; 8, 33) oder 7, 6 nur die Ältesten. Die שֹׁטְרִים kommen aber im Pentateuch nur beim Jehovisten vor (2 M. 5, 14; 15, 19; Num. 11, 16) und öfters im Deuteronomium, und die Ältesten bei ihm wenigstens viel häufiger, als in der Grundschrift (vgl. Stähelin, Einl. S. 53). Es will ferner beachtet sein, dass Eleasar, der im verteilungsgeschichtlichen, elohistischen Teil neben Josua als handelnde Person auftritt, in dem eroberungsgeschichtlichen, jehovistischen gar nicht genannt ist, und dass alle pentateuchischen Abschnitte, in welchen Eleasar geflissentlich erwänt wird, der Grundschrift angehören. Wärend nun aber die einen die elohistische Grundschrift des Buches Josua von dem jehovistischen ‚Ergänzer', welchen sie mit dem Deuteronomiker identifiziren, überarbeitet sein lassen und denselben als den eigentlichen Redaktor ansehen, nehmen andere an, dass der vom Jehovisten zu unterscheidende Deuteronomiker es ist, welcher das ganze Buch umgearbeitet und ihm seine jetzige Form gegeben hat. Seine Hand findet man namentlich in Kap. 1 und im Epilog. Von einer Entscheidung dieser Frage müssen wir an diesem Ort absehen, da sie nur im Zusammenhang mit einer eingehenden Untersuchung des Pentateuchs (s. diesen Artikel) möglich ist, welche hier nicht gefürt werden kann. Wir begnügen uns damit, die beiden im Pentateuch nachweisbaren Erzälungsweisen auch für das Buch Josua konstatirt zu haben. Dass übrigens in dem Buch Original-Dokumente verarbeitet sind, zeigen Stellen wie 18, 9; 24, 26.

Namentlich enthält der Bericht über die Verteilung des Landes viel Urkundliches.

Forschen wir nach Spuren der Abfassungszeit der einzelnen Teile des Buches, so ergibt sich, dass 8, 28 wegen Jes. 10, 28 vor Jesaja, 16, 10 wegen 1 Kön. 9, 16 vor Salomo, 15, 63 wegen 2 Sam. 5, 6 vor David geschrieben sein muss. Aus 6, 25, wo anlässlich der Erzälung von Rahabs Verschonung gesagt ist, sie sei in Folge dessen wonhaft in Israel ‚bis auf diesen Tag', und aus 14, 13, wo es heißt, dass Kaleb im Besitz Hebrons, das er für sich in Anspruch genommen, verblieben ‚bis auf diesen Tag', hat man geschlossen, dass das Buch von einem Zeitgenossen Josuas nach dessen Tode verfasst sei. Allein es ist fraglich, ob aus diesen Stellen auf eine so frühe Abfassung geschlossen werden darf, da, was 6, 25 betrifft, die Möglichkeit vorliegt, dass der Verfasser nicht Rahabs Person allein meint, sondern ihre ganze Verwandtschaft, statt deren er sie als die Hauptperson nennt. Und änlich kann es sich mit 14, 13 verhalten. Andererseits aber kann der verteilungsgeschichtliche Teil seiner ganzen Beschaffenheit nach nicht allzulange nach der Verteilung des Landes abgefasst sein; und so legt sich die Annahme nahe, dass derselbe etwa einige Generationen nach Josua geschrieben ist. Der Jehovist, dem die elohistische Quelle vorlag, schrieb später, aber unseres Bedünkens noch in der vordavidischen Zeit, und hat man ihn mit dem Deuteronomiker zu identifiziren, so wird das Buch Josua in der Zeit Samuels geschrieben worden sein. Hiegegen spricht nicht die Kap. 10 begegnende Erwänung des סֵפֶר הַיָּשָׁר, in welchem nach 2 Sam. 1, 18 auch die Elegie Davids auf Saul und Jonathan stand, da jenes סֵפֶר eine offene Liedersammlung gewesen sein dürfte, welche allmählich anwuchs. Was diejenigen Abschnitte betrifft, welche der zweite Teil unseres Buches mit dem Richterbuch gemeinsam hat (15, 13. 19, vgl. Richt. 1, 10. 15; 15, 63, vgl. Richt. 1, 21; 16, 10; 17, 12, vgl. Richt. 1, 27 f.), so sind dieselben im Buch Josua ursprünglich, da eine nähere Vergleichung zeigt, dass der Verf. des Richterbuchs, das übrigens auch sonst sein jüngeres Alter verrät, Schwierigkeiten geebnet und Unklarheiten verdeutlicht hat.

Wärend von der einen Seite auf die Einheit des Buches mit dem Pentateuch Nachdruck gelegt wird, daher man von einem Hexateuch redet, wird von der anderen seine Selbständigkeit betont. Allein das Buch hängt ebenso zusammen mit den vorhergehenden Geschichtsbüchern, als mit den folgenden. Denn einerseits greift es bis in den Anfang des Deuteronomiums zurück, andererseits läßt sein Schluss bereits eine Richtung auf dasjenige warnehmen, was im Buch der Richter folgt. Es ist nicht ein in sich geschlossenes Ganzes, sondern ein Teil des großen geschichtlichen Sammelwerks, welches von der Genesis bis zum Schluss des zweiten Buches der Könige läuft und seinen Abschluss nicht vor dem Ende des Exils erhalten haben wird. Was schließlich die in dem Buch berichteten Wunder betrifft, von welchen aus man gegen die Glaubwürdigkeit seiner Geschichtserzälung argumentirte, so haben wir uns in dem Artikel ‚Josua' über den Standpunkt ausgesprochen, von welchem aus wir sie beurteilen. Die Ausfürung Israels aus Ägypten und seine Einfürung in Canaan — beide Gottestaten zusammen konstituiren die alttestamentliche Erlösung, welche ein Vorbild der neutestamentlichen und darum wunderbar wie diese ist.

Außer dem kanonischen Buch Josua gibt es unter diesem Namen eine samaritanische Chronik, welche aber starke Abweichungen und Erweiterungen der ursprünglichen Geschichte enthält: Chronicon Samaritanum ed. Juynboll, Lugd. Bat. 1848. 4°.

Litteratur: Osiander, Comm. in Jos., Tub. 1681; Corn. a Lapide Comm. in Jos. etc., Antw. 1718; Maurer, Comm. über das B. Josua, Stuttg. 1831; Keil, Komm. über das Buch Josua, Erl. 1847; Fay, Das Buch Josua, theol. hom. bearbeitet, Bielef. 1870. Zur Einl.: Herwarden, Disputatio de l. Jos., Gron. 1826; König, Alttest. Studien, 1. Heft, 1836; Himpel, Selbständigkeit, Einheit und Glaubwürdigkeit des B. Josua, Tüb. Quartalschrift, 1864 f.

Hollenberg, Die deuteronomischen Bestandtheile des Buchs Josua in den theol. Studien und Kritiken, 1874; Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs in den Jahrbb. f. deutsche Theologie, 1876—1877. Eine Übersicht über die zalreichen, über einzelne Stellen des Buchs Josua, namentlich 10, 9 ff. erschienenen Monographieen, gibt Fay a. a. O. S. 27. **Volck.**

Jotham, יוֹתָם, LXX Ιωαθαμ 1) jüngster Son des Jerubbaal (Gideon), der allein dem Blutbad entrann, durch welches sein Halbbruder Abimelech die Familie Gideons ausrottete. Nachdem er in seiner berühmten Fabel von den Bäumen, welche einen König suchten, den Sichemiten vom Berge Garizim aus ihre Torheit vorgehalten und die schlimmen Folgen ihrer Verrates prophezeit hatte, floh er nach Beer (nach Euseb. 8 Meilen nördlich von Eleutheropolis); weiteres wird nicht von ihm gemeldet. Richt. 9, 5—21. 57. — 2) J., Son Ussias und der Jeruscha, einer Tochter Zadoks, König von Juda. Nachdem er bereits bei Lebzeiten seines Vaters, da derselbe aussätzig geworden, als Vorsteher des Palastes das Volk gerichtet hatte (2 Kön. 15, 5; 2 Chron. 26, 21), bestieg er den Thron in einem Alter von 25 Jaren und regierte 16 Jare zu Jerusalem (759 bis 43 nach der traditionellen Berechnung). Bei der bekannten Verwirrung, in der sich die chronologischen Angaben des Königsbuches in diesem Zeitraum befinden, übergehen wir alle die mehr oder weniger künstlichen Versuche, die Anfürung eines 20. Jares des Jotham (2 Kön. 15, 30) zu erklären. Die Schwierigkeit wächst noch, wenn sich aus den gleichzeitigen assyrischen Quellen für die Regierung des Jotham und Ahas wirklich nur ein Zeitraum von 12 (statt 32!) Jaren ergeben sollte (vgl. Duncker, Gesch. des Alterthums, II, 222, wo Jotham 740—34, Ahas 734 bis 28 angesetzt ist). Die Annahme, dass bei den 16 Jaren J.'s die Zeit der Mitregentschaft eingerechnet sei, hat zwar an 2 Kön. 15, 5 (s. o.) einen Anhalt, entspricht jedoch nicht dem karen Wortlaut von 2 Kön. 15, 33. Von den Taten Jothams, dem das Zeugnis einer streng theokratischen Gesinnung erteilt wird, berichtet das Königsbuch (15, 35) nur den Bau, d. h. Ausbau oder Verschönerung des „oberen" Tempelthores. Wie sich aus Jeremia 20, 2, wo von einem oberen Benjaminstor die Rede ist, und deutlicher aus Ezech. 8, 3. 5, vgl. mit 9, 2 und 40, 38 ff. ergibt, ist damit das nördliche Eingangstor aus dem äußeren in den inneren Vorhof, zunächst dem Brandopferaltar, gemeint. Die Chronik (2, 27, 3 ff.) berichtet außerdem, offenbar aus guter Quelle, dass J. auch an der Ophelmauer eifrig gebaut und Schlösser und Türme auf dem Gebirge Juda und in den Wäldern errichtet habe; vergl. über änliche Bauten seines Vaters 2 Chron. 26, 9 ff. Von den kriegerischen Taten J.'s, auf welche 2 Chron. 27, 7 hinweist, wird (V. 4 ff.) nur ein Beispiel angefürt, nämlich die Bezwingung der Ammoniter, welche bereits dem Ussia tributpflichtig geworden (2 Chron. 26, 8) und warscheinlich erst nach dem Tode desselben wider abgefallen waren. Ob der sehr bedeutende Tribut, den sie drei Jare lang an Jotham entrichteten (100 Talente Silber und je 10,000 Kor Weizen und Gerste) als ein fortlaufender Jarestribut auferlegt oder nur auf drei Jare verhängt war, läst sich aus 2 Chron. 27, 5 nicht sicher entscheiden. Vielleicht aber steht dieser Feldzug in Zusammenhang mit den Erfolgen, die J. nach der Andeutung von 1 Chron. 5, 17 auch in dem den Ammonitern benachbarten israelitischen Ostjordanland errungen hatte, und damit fällt zugleich ein Licht auf die ware Veranlassung des syrisch-ephraimitischen Bündnisses gegen Juda, welches nach 2 Kön. 15, 37 noch bei Lebzeiten J.'s in Wirksamkeit trat. Die Erbitterung der Israeliten über die durch Jotham erlittenen Verluste und die Besorgnis vor einem weiteren Umsichgreifen der Macht Judas kam zusammen mit den Plänen der Syrer, die nur in dem engsten Zusammenschluss von Damaskus, Israel und Juda eine Schutzwehr gegen die immer drohenderen Fortschritte Assurs erblickten (vgl. Jes. 7, 6, wonach von den Verbündeten sogar ein syrischer Vasall für den Thron Judas in Aussicht genommen war). Die Zeitlage war diesen Plänen insofern günstig, als Tiglath Pilesar von Assyrien seit seiner Thronbesteigung (745) in heftige Kämpfe im Osten verwickelt war (vergl. Duncker a. a. O., II, 218 ff.). Doch scheint es unter

Digitized by Google

Jotham noch nicht zu bedeutenderen Kämpfen gekommen zu sein, daher in der Chronik auch des Bündnisses gegen Juda noch nicht gedacht wird. Von den Propheten wirkte zur Zeit J.'s vor allem Jesaja und die Schilderungen desselben 2, 5 ff. lassen nur zu deutlich erkennen, wie trotz aller Anhäufung von Schätzen und Kriegsmaterial, trotz aller glänzenden Bauten und gewinnreichen Unternehmungen zur See auch ein Fürst, wie Jotham, den inneren Verfall des Reiches, obenan das Überwuchern des Götzendienstes, nicht zu hemmen vermocht hatte.

Kautzsch.

Jovianus, Flavius Claudius, römischer Kaiser 363—4, der christlich rechtgläubige Nachfolger des Apostaten Julian. Geboren 331 zu Singidunum in Ober-Mösien (Semlin), Son eines Comes Varronianus, befand sich J. als Befehlshaber der kaiserlichen Haustruppen (domesticorum ordinis primus) bei dem Heerzug Julians gegen die Perser, als dieser in der Nacht des 26.—27. Junius 363 starb, one einen Nachfolger ernannt zu haben. Da der praefectus praetorio Sallustius, Heide und Freund Julians, das ihm angebotene Diadem ablehnte, so wurde Jovian durch Zuruf des Heeres zum Kaiser erwält. Mild und wolwollend, nicht one Klugheit und Berechnung, aber one höhere geistige Begabung und Bildung (mediocriter eruditus magisque benevolus), auch in seinem bisherigen Lebenswandel nicht makellos (edax et viro venerique indulgens nennt ihn der freilich nicht unparteiische Ammian), war er der schwierigen Aufgabe wenig gewachsen. Um das römische Heer aus gefärlicher Lage zu retten, schloss er mit König Sapores einen für die Römer nachteiligen Frieden (gegen Abtretung des größesten Teils von Mesopotamien und besonders der Stadt Nisibis) und fürte die Armee unter großen Beschwerden nach dem Westen zurück. Schon unterwegs war er mit Reichsangelegenheiten, besonders aber mit den kirchlichen Fragen, beschäftigt. Christ und der nicenisch-orthodoxen Partei eifrig zugetan, hob er sogleich alle von Julian herrürenden Beschränkungen der christlichen Kirche auf, erklärte sich selbst offen als Anhänger der allein heiligen Religion Christi, setzte das Monogramm Christi wider auf seine Fanen und gab den christlichen Kirchen und Klerikern die von Julian ihnen entzogenen Rechte und Einkünfte wider zurück (von der sog. σύνταξις σίτου nur den dritten Teil wegen einer Hungersnot, s. Theod. H. E. IV, 4). Zugleich aber übte er auch volle Toleranz gegen das Heidentum, schützte die neuplatonischen Philosophen gegen christliche Fanatiker, ließ die nach Julians Tod geschlossenen Tempel wider öffnen und schmückte das Grab seines Vorgängers in Tarsus. Nur die magischen Opfer verbot er und hatte hiefür die Zustimmung aufgeklärter Heiden (vgl. Themistii Or. ad Jovianum ed. Petav. 278; ed. Dindorf, Or. V, 66—70). Dieselbe Politik einer klugen Duldung befolgte er auch gegenüber von den theologischen Parteikämpfen im Schoß der Kirche. Er war zwar entschiedener Freund des Athanasius, wies die Anklagen der Arianer gegen denselben streng zurück, lud ihn selbst zu sich nach Antiochien ein und erbat sich seinen Rat, übte daneben aber auch gegen die Gegner der Homousie Duldung und wünschte nichts mehr als Herstellung des Friedens in der Kirche. So schien er der Mann, durch eine lange friedliche Regierung, wie sie Athanasius ihm wünschte, und durch die nach allen Seiten geübte Milde und Toleranz selbst Boden zu gewinnen und zur Versönung der Parteien beizutragen: als er auf der Rückreise von Antiochien nach Konstantinopel zu Dadastana, auf der Grenze von Galatien und Bithynien, in der Nacht vom 16.—17. Febr. 364 unerwartet schnell, 33 Jare alt, nach nicht ganz achtmonatlicher Regierung, starb — an einem Schlaganfall oder an Erstickung durch Kohlendampf. Die Leiche wurde nach Konstantinopel gebracht und in der Apostelkirche zur Seite der früheren christlichen Kaiser beigesetzt. —

Quellen (vgl. den Art. Julian): Ammian. Marcell. lib. 25; Eutrop. 10; Zosimus, Zonaras und die Kirchenhistoriker Sokr., Sozom., Theod. Bearbeitungen: Abbé de la Bleterie, Hist. de l'empereur Jovien, Amsterdam 1740, 8°; außerdem die bekannten Werke über K.-G. und röm. Kaisergeschichte, bes. Baron., Tillemont, Hist. des Empereurs t. IV, S. 577 ff.; Richter, das weströmische Reich, 1865, S. 168 ff.; Teuffel in Paulys R.-Enc., Bd. IV.

Wagenmann.

Jovinianus (auch Jovianus), römischer Mönch und „Häretiker" in der zweiten Hälfte des 4. Jarhunderts. — Von seinem Leben ist wenig Sicheres bekannt. Dass er in Mailand geboren (Baron. Ceillier), ist unerweislich. Wir wissen nur, dass er c. 388 in Rom lebte, Mönch war, sich schlecht kleidete, barfuß ging, nur Brot und Wasser genoss und unverehelicht blieb; dass er eine gute Schriftkenntnis besaß, mehrere kleine Schriften (commentariolos, Hieron. oder eine Schrift in zwei Büchern?) schrieb und warscheinlich vor 406 gestorben ist. Hieronymus, der ihn persönlich wol gar nicht kannte, redet von seinem Charakter und Lebenswandel ebenso verächtlich wie von seiner Bildung und seinem Stil; er lässt ihn das Mönchsgewand mit den Manieren eines römischen Stutzers und Wollüstlings vertauschen (transiisse ad candidas vestes et nitidam cutem etc.), nennt ihn einen monachus formosus, crassus, nitidus, dealbatus, quasi sponsus semper incedens, einen christlichen Epikur, einen Lasterknecht und Prediger sinnlicher Lust, ja einen Hund, der zu seinem Gespei zurückkehre, und behauptet, dass er „unter Fasanen und Schweinefleisch" seinen Geist ausgehaucht (non tam emisit quam eructavit spiritum, Hieron. adv. Vigil. 1). Freilich ist die Gegenschrift des Hieronymus (adv. Jovinianum libri II, verfasst c. 393 in Bethlehem, Opp. ed. Vallarsi II, 231 sq.) mit solcher Leidenschaftlichkeit geschrieben, dass schon die Zeitgenossen daran Anstoß nahmen (s. Apolog. ad Pammachium und epistola ad Domnionem, Hieron. Epp. 48 sq.) und dass sie nur mit Vorsicht als Quelle zu benutzen ist. Augustin weiß über seinen Lebenswandel nichts Ungünstiges, sondern macht ihm hauptsächlich nur das zum Vorwurf, dass er nach der Weise der Stoiker alle Sünden für gleich erklärt und die perpetua virginitas Mariae geleugnet, sowie dass er durch seine Leugnung der Verdienstlichkeit des ehelosen Lebens viele, zum teil schon ältere Frauen in Rom zum Heiraten bestimmt habe (Aug. haeres. 82; de bono conjugali und de virginitate; vgl. Retractat. II, 22). — Näher waren es nach der Angabe des Hieronymus vier Hauptlehren, die Jovinian vortrug: 1) Jungfrauen, Witwen und Verheiratete, die auf Christum getauft sind, haben dasselbe Verdienst, wofern sie nicht sonst in ihren Werken verschieden sind; 2) die, welche mit vollem Glauben in der Taufe widergeboren sind, können vom Teufel nicht zu Fall gebracht werden (non possunt subverti, n. a. Lesart n. p. tentari a diabolo); 3) zwischen der Enthaltung von Speisen und dem Genuss derselben mit Danksagung ist kein Unterschied; 4) Alle, welche ihre Taufgnade bewart, haben dieselbe Vergeltung im Himmelreich (esse omnium — unam in regno coelorum remunerationem). J. geht also aus von der Grundanschauung: Es gibt nur einen Christenstand, nur ein göttliches Lebenselement, das alle Gläubigen teilen, nur eine auf Glauben und Taufe ruhende Gemeinschaft mit Christo. Alle Widergeborenen also oder alle waren Christen haben denselben Beruf, dieselbe Würde, dieselben himmlischen Güter, one dass die Verschiedenheit der äußeren Lebensstellung einen Unterschied macht. Ebendaher leugnet J. einen Stufenunterschied der Verdienstlichkeit wie der künftigen Seligkeit, bestreitet vor allem den Vorzug des ehelosen vor dem ehelichen Leben, ebenso aber auch die höhere Verdienstlichkeit des Fastens und des Martyriums. In Betreff der Ehe und Virginität berief er sich a) auf die göttliche Einsetzung der Ehe nach Genesis 2 und die Bestätigung derselben durch Christum, Matth. 19, 5, aber auch b) auf die biblischen Vorbilder der Patriarchen, der Propheten und anderer frommer Männer und Frauen im Alten Test., auf die Apostel, die, wie Petrus, selbst in der Ehe gelebt, oder wie Paulus zur Ehe auffordern und auch vom Diakonus und Bischof nur die Monogamie verlangen. Dabei fiel es ihm nicht ein, die freiwillige Ehelosigkeit, die er ja selbst als Mönch erwält hatte, zu tadeln (non tibi facio, virgo, injuriam; elegisti pudicitiam etc., ne superbias) und konnte daher auch die ihm von Hieronymus gestellte Alternative nicht anerkennen, er solle entweder selbst heiraten oder den höheren Vorzug der Virginität zugeben. Ebenso bestreitet er nicht das Fasten an sich (denn die ihm von Hieron. 2, 37 in den Mund gelegten Worte raro jejunate, crebrius nubite! etc. sind offenbar nichts als eine häßliche hiernoymianische Entstellung s. Baur S. 316), sondern nur den Wan einer höheren Verdienstlichkeit der Ent-

haltung vor dem dankbaren Genuss der von Gott verliehenen Gaben. Auch hiefür sind seine Argumente vorzugsweise der h. Schrift A. und N. T.'s entnommen: Gott hat alles zum Dienst des Menschen geschaffen; wie der Mensch als Besitzer und Beherrscher der Welt unter Gott steht, so sind Tiere und Pflanzen zur Narung, Kleidung, zum Gebrauch des Menschen geschaffen; der Apostel sage, dem Reinen sei alles rein 2c. Christus selbst sei ein Gast der Zöllner und Sünder gewesen, habe ein Hochzeitsmal besucht, Wasser in Wein verwandelt und nicht jenes, sondern diesen zur Darstellung seines Blutes gewält 2c. — Hinsichtlich des Martyriums soll er gelehrt haben: ob einer in der Verfolgung verbrannt, erdrosselt, enthauptet werde, im Kerker sterbe oder sich flüchte, so seien das zwar verschiedene Arten des Kampfes, aber nur ein Siegerkranz. So gebe es überhaupt keine Grade der Seligkeit und demgemäß keine Grade der sittlichen Würdigkeit; vielmehr nur zwei verschiedene Menschenklassen (duos ordines): Schafe und Böcke, Gerechte und Sünder, von denen die einen zur Rechten, die andern zur Linken stehen; den einen gilt das venite benedicti, den andern das discedite a me, maledicti! Dafür beruft er sich weiter auf das Gleichnis vom guten und schlechten Baum, den klugen und törichten Jungfrauen, auf das Beispiel der Sintflut und Sodoms, wo die einen gerettet, die andern umgekommen seien. Auf den Einwand, weshalb denn der Gerechte sich anstrenge, wenn es doch keinen Fortschritt gebe, erwidert J.: er tue das nicht, um mehr zu verdienen, sondern um nicht zu verlieren, was er hat. Die Heiligung dient zur Bewarung des Gnadenstandes, nicht zur Mehrung der Verdienstlichkeit und Seligkeit. Auch den Einwand vom vierfachen Ackerfeld, von dem verschiedenen Lon der Arbeiter, den verschiedenen Wonungen im Himmel 2c., ließ er nicht gelten; vielmehr sei das ganze Volk der Christen eins in Gott und Christo, als die lieben Kinder, die der göttlichen Natur teilhaftig; denn wo einmal Gott und Christus Wonung gemacht, da gebe es kein Mehr oder Minder; sondern sicut sine aliqua differentia graduum Christus in nobis est, ita et nos in Christo sine gradibus sumus. Es gebe nur einen Tempel des h. Geistes, nur eine Kirche, die weder durch die Vielheit der Dogmen, noch durch Häresen gespalten werde. Aus dieser Lehre von der unterschiedslosen Absolutheit des Gnadenstandes ergibt sich endlich auch der letzte der dem J. von Hieron. zugeschriebenen Sätze, dass die Getauften und Widergeborenen keiner Versuchung des Teufels mehr unterliegen, was er selbst dahin erläutert: wenn ein solcher fällt, so sei das ein Beweis, dass er kein warhaft Getaufter und Widergeborener war. Denn nur die warhaft Widergeborenen (qui plena fide in baptismo renati sunt) können vom Teufel nicht mehr zu Fall gebracht werden; wer dennoch versucht wird (quicunque tentati fuerint), der ist nur mit Wasser, nicht mit dem Geist getauft, wie Simon Magus in der Apostelgeschichte. J. muss also nicht bloß zwischen der Wassertaufe und Geistestaufe unterschieden haben, sondern auch zwischen der waren und wirklichen Kirche, zwischen der Idee der Kirche und ihrer sichtbaren Erscheinung (I, 2; II, 13) — obgleich wir gerade über die Fassung des Kirchenbegriffs bei J. nichts Näheres wissen (vgl. Baur, DG. I, 2, S. 431).

Dass Jovinians Lehren unter den Zeitgenossen manchen Anklang fanden, wenn auch wie Aug. versichert, nur in den Kreisen der Laien, nicht der Kleriker, sehen wir nicht bloß aus dem leidenschaftlichen Ton der hieronymianischen Polemik, sondern auch daraus, dass der römische Bischof Siricius auf einer römischen Synode, 390, sich bewogen fand, über J. und 8 seiner Anhänger in den stärksten Ausdrücken ein Verdammungsurteil zu sprechen und dieses den auswärtigen Bischöfen, insbesondere dem Ambrosius von Mailand, mitzuteilen, da J. mit seinem Anhang sich dorthin begeben hatte. Auch Ambrosius hielt hierauf eine Synode zu Mailand, die gleichfalls die Exkommunikation über Jovinian und seine Anhänger aussprach (s. Siricii ep. ad diversos episcopos adv. Jovinianum bei Constant p. 663; Ambrosii rescr. ad Siricium ibid. p. 670; Jaffé R. P. a. a. 390). Zu den mailändischen Anhängern J.'s gehörten die beiden Mönche Sarmatio und Barbatianus, die gleichfalls von Ambrosius exkommunizirt wurden (Ambros. episc. 25 vom Jar 395 oder 396). Von Jovinians späteren Schick-

salen ist uns nichts Sicheres bekannt: ein vom Jar 412 datirtes Edikt des Kaisers Honorius befiehlt, einen gewissen Jovinianus (nach and. Lesart: Jovianus), der außerhalb Roms verbotene kirchliche Versammlungen halte, auszupeitschen und zu exiliren (Codex Theodos. lex 53. Tit. V, de haeret. ed. Haenel p. 1558); da aber Hieronymus in seiner im J. 406 verfassten Schrift contra Vigilantium cp. 1 den Jovinian als verstorben, den Vigilantius als einen von den Toten wider auferstandenen Jovinian bezeichnet, so müsste entweder jene lex Honorii mit Tillemont auf ein früheres Jar (etwa 389) zurückdatirt, oder sie müsste auf einen andern Jovinian oder Jovianus bezogen werden (vgl. Hänel, Lindner, Zöckler S. 198). Was freilich Hieronymus l. l. über die näheren Umstände seines Todes andeutet, verdient ebensowenig Glauben als seine übrigen Schilderungen von dem Leben seines Gegners. Wie von den Zeitgenossen, so ist J. auch von der Nachwelt sehr verschieden und meist sehr einseitig beurteilt worden. Die Kirche verdammte ihn fortan nach dem Vorgang des Siricius und Ambrosius und nach den Schilderungen des Hieronymus als einen Häretiker der gefärlichsten Art, als einen Pelagianer, Manichäer, Basilidianer ꝛc. Daher hatten auch die Reformatoren des 16. Jarhunderts guten Grund, das ihnen von böswilligen Gegnern schuldgegebene Einverständnis mit dem Ketzer J., der alle Zucht und Kasteiung verbiete und die Ehe mit der Jungfrauschaft gleichstelle, sehr entschieden von sich abzulehnen (s. Conf. Aug. P. II, art. 5 de discr. ciborum und Apol. p. 243. 249. vgl. Confut. Pontif. p. LXXII ed. Hase). Erst spätere protestantische Kirchenhistoriker (wie Flacius, Basnage, Mosheim, Walch, Neander, Baur ꝛc.) haben mehr oder minder bestimmt erkannt, dass dem J. von seinen Gegnern Unrecht geschehen, und haben in ihm vielmehr „einen Protestanten seiner Zeit", einen Warheitszeugen des Altertums, ja sogar „den tiefsten, originellsten, durch Entschiedenheit ausgezeichnetsten" unter jenen alten testes veritatis gesehen, in welchem „das echt evangelische und protestantische Prinzip am meisten hervortrete". Doch darf dabei nicht übersehen werden, fürs erste, dass wir den innern Gedankenzusammenhang der Sätze Jovinians doch zu wenig kennen, und fürs andere, dass einzelne seiner Lehren „in einen unbiblischen Spiritualismus sich verlieren" oder wenigstens durch ihre Form zu Missverständnissen und Ärgernis Anlass geben konnten, wie z. B. die von Augustin ihm zugeschriebene Behauptung, dass „alle Sünden einander gleich" oder „dass durch Jesu Geburt die Jungfrauschaft der Maria verletzt sei".

Quellen: August. Ambros. Hieron. Siricius a. a. O.; Gennadius de viris ill. cp. 73. Bearbeitungen: G. B. Lindner, De Joviniano et Vigilantio purioris doctrinae antesignanis, Leipz. 1840; außerdem vgl. bes. Coillier, Hist. des auteurs eccl. X, 268; Oudin I, 810; Tillemont X, 225. 733; Centuriae Magdeb. IV, 5, p. 381. 1402; Walch, Hist. der Ketzereien, III, 635 ff.; Gieseler I, 2, 332; Neander, KG., II, 2, 574 ff.; Ders., Gesch. der christl. Ethik, Berlin 1864, S. 202 ff.; Baur, K.G., II, 311; DG. I, 2, 399 ff.; Zöckler, Hieronymus 1865, S. 194 ff.; Thierry, St. Jerome, 2. Ausg., S. 143 ff.; Heintz in Pipers Ev. Kalender 1858 und Zeugen der Wahrheit II, 133 ff. **Wagenmann.**

Irenäus von Lugdunum. Da wir über seine geschichtliche Stellung fast nur durch ihn selbst Kunde besitzen, so möge voranstehen eine

I. Übersicht über seine litterarische Tätigkeit*). Dem einzigen in seinem ganzen Umfang, größtenteils nur in lateinischer Übersetzung erhaltenen Werke hat Irenäus selbst den Titel gegeben *Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* (lib. II praef.; IV praef. § 1 u. c. 12, 4; V praef. cf. Eus. h. e. V, 7, 1), statt dessen bei Griechen, Lateinern und Syrern auch abgekürzte Formen üblich waren (Eus. h. e. III, 23, 3; Cyr. Hieros. catech. 16, 6 *πρὸς τὰς αἱρέσεις*, Anastasius bei Tischendorf Anecd. sacra et prof. p. 120 *κατὰ*

*) Ich citire nach der Ausgabe von Harvey, Cantabrig. 1857, aber nach der auch dort angegebenen Kapitel- und Paragrapheneinteilung von Massuet.

αἱρέσεων, Hieron. vir. ill. 35 adversus haereses; Florus Lugd. im Prolog zu Irenäus adversus haereticos, zwischen welchen beiden Formen die lat. Hss. des Irenäus schwanken; Wright, Catal. of the syriac Mss. p. 1012. 1013. Photius cod. 120 stellt die beiden griechischen Titel nebeneinander). Es mag in der amtlichen Stellung des Irenäus zu Lugdunum nicht ganz an Anlass zu solcher Arbeit gefehlt haben. Einige Schüler des Gnostikers Markus wären in die Rhonegegend gekommen (I, 13, 7), und Schriften des zur valentinianischen Lehre abgefallenen römischen Presbyters Florinus beunruhigten die dortigen Gemeinden (fragm. syr. XXVIII Harvey II, 457). Aber die nächste Veranlassung zur Abfassung des großen Werks war die Bitte eines auswärtigen Freundes und Berufsgenossen (für letzteres vgl. besonders IV praef.; V praef.), ihn mit der valentinianischen Lehre genauer bekannt zu machen und ihm Anleitung zu ihrer Widerlegung zu geben (s. besonders die Vorreden zu l. I u. III). Dem entsprechend will Ir. die von ihren Urhebern und Anhängern vielfach in mysteriöses Dunkel gehüllten Lehren erstlich ans Licht ziehen *(ἔλεγχος)*, zweitens aber auch widerlegen *(ἀνατροπή)*. Das ursprünglich nicht auf so großen Umfang angelegte Werk sollte in seinem ersten Buch die erste, im zweiten die zweite Aufgabe lösen (I, 31, 3 und die Vorreden zu II. III. IV). Aber schon II, 35, 3 stellt er ein drittes Buch in Aussicht, in welchem die summarische Widerlegung des 2. Buchs durch einen ausfürlichen Schriftbeweis ergänzt werden sollte. Aber „die Liebe in Gott, reich und neidlos wie sie ist, gibt mehr als man von ihr fordert“ (III praef.). Auch die eigentliche Aufgabe des zweiten Buchs soll mit reicheren Mitteln noch einmal in Angriff genommen werden. Das Versprechen, außer der die Gnosis verurteilenden Lehre der Evangelisten die der übrigen Apostel nach Apostelgeschichte und Briefen und zuletzt die Worte Jesu selbst ins Feld zu füren (III, 11, 9), wird im dritten Buch nur teilweise gelöst. Die Reden Jesu werden auf ein viertes Buch verspart (III, 25, 7), welches dann wider selbständig dem Freunde geschickt wird (IV praef.). Aber am Schluss desselben ist nicht nur ein großer Teil dieser Aufgabe noch unerledigt; es stellt sich außerdem noch das Bedürfnis heraus, die Lehre des Paulus gründlicher, als es im 3. Buch geschehen, gegen gnostische Missdeutung sicher zu stellen. Eine förmliche Auslegung der paulinischen Briefe, sowie der nicht in parabolischer Form vorgetragenen Aussagen Jesu über Gott den Vater stellt er für das 5., unwiderruflich letzte, Buch in Aussicht (IV, 41, 4). Erst eine erneute Manung des Freundes an das gegebene Versprechen scheint die Abfassung bewirkt zu haben (V praef.). Erfüllt hat Ir. in demselben sein Versprechen keineswegs; in keinem Teil des Werkes entspricht die Ausfürung dem Programme so wenig, als in diesem letzten; daran können die Sophismen Massuets (diss. II § 54) nichts ändern. Grabes Vermutung (proll. sect. II § 6), dass das Werk nicht vollständig erhalten sei, entbehrt nicht des Anhalts, und auch nicht der Analogie, denn die meisten lat. Hss. haben auch den jetzigen Schluss von V, 32 an weggelassen. Bei großer Klarheit des Gedankens und des Ausdrucks im einzelnen überlässt sich Ir. stets dem natürlichen Strom der ihm zufließenden Stoffe und Ideeen und gibt sich keinerlei Mühe, ihn in das enge Bett eines vorher aufgestellten Plans einzuzwängen. Was den geordneten Gang des Werkes stört, sind auch nicht Digressionen und Exkurse, von welchen der Schriftsteller reumütig zurückkehrte, sondern der rüstig fortschreitende Gedankengang eines Mannes, der sich auf den Gebieten, welche er überhaupt betritt, mit ungezwungener Sicherheit bewegt. Er verzichtet ausdrücklich auf alle Kunst des schriftstellerischen Vortrags. Wie er sie überhaupt nicht erlernt und geübt hat, so muss insbesondere sein Aufenthalt unter den Celten und seine eifrige Beschäftigung mit deren barbarischer Sprache den Mangel an Feinheit des griechischen Ausdrucks entschuldigen (I praef.). Nur um die Sache ist es ihm zu tun; und obwol er an einen weiteren Leserkreis denkt (V praef.) und sogar eine direkte Beeinflussung der Häretiker durch seine Schrift zu beabsichtigen scheint (I, 31, 3; III, 25, 7; IV, 12, 4), so hat er doch immer zunächst den im kirchlichen Glauben mit ihm einigen, aber über die Feinde desselben und die rechten Mittel der Kriegfürung nicht ausreichend unterrichteten

Freund im Auge, bei welchem er auf wolwollende Aufnahme seiner Darstellung rechnet. Um die valentinianische Lehre war es diesem hauptsächlich zu tun; daher steht sie im Vordergrund der Darstellung wie der Widerlegung des Ir. Aber da dieselbe eine recapitulatio omnium haereticorum ist, so gehört es zu ihrer Darstellung, dass sie auf ihre Wurzeln zurückgefürt und bis zu Simon Magus zurückgegangen werde; und da die Widerlegung der valentin. Lehre zugleich diejenige aller anderen Häresieen sein soll, so muss auch auf die ihr gleichzeitigen, aber nicht stammverwandten Lehrbildungen, z. B. auf den Marcionitismus wenigstens beiläufig eingegangen werden (IV praef.; I, 22, 2; 31, 3; II praef.). Als Quellen der Darstellung dienen ihm neben der persönlichen Berürung mit einigen Schülern Valentins deren Schriften (I praef.), aus denen er meist frei referirt, zuweilen aber auch wörtlich citirt (z. B. I, 8, 5 vielleicht aus Herakleons Kommentar zu Johannes; I, 11, 3, warscheinlich aus einer Schrift des Epiphanes, des Sones des Karpokrates, dessen Namen der lat. Übersetzer durch clarus übersetzt, cf. Hippol. refut. VI, 38). Ir. kennt wol ältere kirchliche Ketzerbestreitungen, vermisst aber bei ihnen genügende Kenntnis der valent. Lehre (IV praef.). Dagegen mag er in Bezug auf andere Häresieen aus solchen Werken geschöpft haben, wie er denn Justins Schrift gegen Marcion (IV, 6, 2) und ein gegen Marcus polemisirendes Gedicht (I, 15, 6) beifällig citirt. Das dritte Buch (III, 3, 3) ist zur Zeit des römischen Bischofs Eleutherus (175—189 nach Lipsius, Chron. der röm. Bischöfe, S. 185 f.) geschrieben. Seit Massuet (diss. II, § 47), dessen ungenaue Angabe Harvey (Introd. p. CLVIII u. vol. II, 110) und Ziegler (S. 29 Anm.) vollends falsch reproduziren, hat man die Abfassungszeit näher zu bestimmen gesucht, indem man die Anfürung der Übersetzung Theodotions (Iren. III, 21, 1) als Beweis dafür nahm, dass Irenäus dies einige Zeit nach dem zweiten Jar des Commodus geschrieben habe, in welchem nach den sich ergänzenden Angaben der Paschachronik (ed. Dindorf I, 481) und des Epiphanius (de mens. et pond. 17 cf. 18) Theodotion sein Werk edirt habe. Aber erstlich handelt es sich nicht um eine einmalige Erwänung einer buchhändlerischen Novität. Irenäus hat die theodotionische Version des Daniel durchweg anstatt der LXX benützt (vgl. Overbeck, Quaest. Hippol. p. 104—108) und hält sie sicherlich für einen Bestandteil seiner inspirirten LXX. Das setzt einen kirchlichen Gebrauch zu Lugdunum voraus, welcher in der Zwischenzeit zwischen dem 2. Jar des Commodus (181/2) und dem letzten Jar des Eleutherus (189) nicht entstanden und seinem Ursprung nach wider völlig in Vergessenheit geraten, und bei dem Urteil des Ir. über die verschiedenen Versionen (III, 21, 1—4) am wenigsten auf ihn selbst, den damaligen Bischof dieser Kirche, zurückgefürt werden kann. Und obwol Ir. (nach dem griech. Text schon III, 21, 1; nach dem lat. erst III, 21, 3) den Epheser Theodotion und den Pontiker Aquila als *οἱ νῦν μεθερμηνεύειν τολμῶντες* den 70 Senioren der Ptolemäerzeit gegenüberstellt, so zeigt doch eben diese Zusammenstellung Theodotions mit dem älteren Aquila, sowie die Behauptung des Ir., die Ebjoniten seien diesen beiden Übersetzern (zu Jesaj. 7, 14) mit ihrer Meinung von der natürlichen Erzeugung Jesu gefolgt, dass er das Werk Theodotions nicht als eine allerneueste Erscheinung seiner Gegenwart kennt; und es folgt unmittelbar, dass Theodotion geraume Zeit vor Commodus und vor Eleutherus gearbeitet haben muss. Die Paschachronik, welche nicht zum 2., sondern 6. Jar des Commodus, und zwar mit ausdrücklicher Bezugnahme auf die dazu notirten Konsuln, die Herausgabe von Theodotions Version ansetzt, ist für uns one alle Bedeutung, da wir den Gewärsmann, den sie citirt und ziemlich buchstäblich abschreibt, selbst lesen können, nämlich den Epiphanius. Dieser aber begnügt sich mit der sehr unbestimmten Angabe *περὶ τὴν τοῦ δευτέρου Κομόδου βασιλείαν*, und einer noch ungenaueren in § 18. Wenn Massuet eine Konjektur gemacht hat, die er nicht mitteilt (etwa *περὶ τὸ δεύτερον τῆς Κομόδου βασιλείας*), so wird dieselbe durch den Kontext schlechthin ausgeschlossen. Der zweite Commodus des Epiphanius aber wird von diesem selbst ebenso unzweideutig nach (Septimius) Severus, als die Version Theodotions nach der des Symmachus angesetzt; und die heillosen Konfusionen und Selbstwidersprüche dieses schrecklich-

sten aller Chronologen in diesem Zusammenhang § 16—18 hat der Scharfsinn eines Petavius (II, 398 sqq., Dindorf IV, 1, 62 sqq.) wol einigermaßen zu erklären, aber keineswegs zu beseitigen vermocht. Die Angabe des Epiphanius ist demnach völlig wertlos für die Chronologie des Ir. Andererseits darf man aus dem bescheidenen Tone, in welchem Ir. auch noch in der Vorrede seines letzten Buchs seinem Freunde gegenüber sich äußert (quemadmodum postulasti a nobis obedientibus praecepto tuo), auch nicht schließen, daſs er das ganze Werk noch als Presbyter geschrieben habe. Es bedarf kaum der Annahme, daſs jener Freund selbst ein angesehener Bischof, oder daſs Ir. ein höflicher Mann war, dem des Freundes Wunsch als Befehl galt (vgl. Massuet diss. II § 49 gegen Grabe). Man muſs sich begnügen, die ungefäre Zeitbestimmung des mittleren dritten Buchs für das ganze allmählich entstandene Werk gelten zu lassen. Da ferner Ir. nur mit biblischen Citaten nicht sparsam ist, so läſst sich auch daraus, daſs er sich selbst mit einer einzigen Ausnahme, die wir nicht mehr kontroliren können (III, 7, 1 vgl. Grabe sect. II, 1 der Proll.), niemals citirt, nicht schließen, daſs er vorher noch nicht schriftstellerisch tätig gewesen ist. Das Hauptwerk bietet somit keinen unmittelbaren Anhalt für die chronologische Bestimmung seiner übrigen Arbeiten. Sehr bald muſs dem Original des Hauptwerks die lateinische Übersetzung gefolgt sein; denn, wie schon Grabe (sect. II, 3) und Massuet (diss. II, 53) nachgewiesen haben, Tertullian hat in seiner Schrift gegen die Valentinianer (um 200—207, Bonwetsch, Die Schriften Tert., S. 51. 86), worin er c. 5 den Ir. als omnium doctrinarum curiosissimus explorator und als einen seiner Gewärsmänner anfürt, diese unsere Version benutzt. Aber mit der Bedeutung der von Ir. bestrittenen Häresieen verlor sich auch das Interesse für sein Werk. Gregor der Goße, der freilich auch andere Schriftstücke, auf welche sich Aetherius von Lugdunum berufen hatte, in den römischen Archiven nicht finden konnte, schreibt diesem (lib. XI ep. 57): gesta vel scripta Irenaei iam diu est quod sollicite quaesivimus, sed hactenus ex eis inveniri aliquid non voluit. Bei den Griechen blieb namentlich das Hauptwerk noch länger bekannt. Doch mag die Beobachtung, welche Photius (cod. 120) zunächst in Bezug auf die übrigen Schriften des Ir. macht, daſs bei Ir. die orthodoxe Warheit hier und da durch unechte Reflexionen gefälscht sei, dazu beigetragen haben, auch das Hauptwerk selten zu machen. Eine Spur der Existenz des griechischen Originals noch im 16. Jarhundert habe ich in der Zeitschr. für Kircheng. II, 288 f. nachgewiesen. Bis dasselbe widergefunden ist, haben wir es dem Epiphanius zu danken, daſs er haer. 31, 9—34 den griechischen Text bis I, 21, 4 wörtlich abgeschrieben und anderes one Nennung des Autors in haer. 31 und 36 ziemlich genau widergegeben hat, änlich auch Hippolyt refut. VI, 38; 42—52; VII, 32—37. Andere Stücke sind in einer syrischen Übersetzung erhalten, welche schon Ephräm benutzt haben muſs (s. die Anmerkungen der Herausgeber seit Grabe zu I, 8, 1). Zu den von Harvey II, 431—453 mitgeteilten Fragmenten, welche sich auf alle fünf Bücher verteilen, kommen noch zwei von Mösinger in den Monum. Syr. II, 8 sq. des syr., p. 10 sq. des lat. Textes mitgeteilte Stücke aus dem 3. Buch. Es wird jedoch noch erst zu untersuchen sein, ob alle diese Fragmente von Syrern aus einer syrischen Version geschöpft sind, oder ob sie so wie die Citate bei Severus (Wright, Catal. p. 551. 555) samt den griechischen Werken, in welchen sie vorgefunden wurden, von den Übersetzern dieser mitübersetzt worden sind.

Wärend wir nicht wissen, ob Ir. seine Absicht, dem Marcion ein besonderes Werk zu widmen, ausgefürt hat (III, 12, 12; I, 27, 3 cf. Eus. h. e. V, 8, 9), gehören zu seinen antihäretischen Arbeiten jedenfalls zwei an den römischen Presbyter Florinus gerichtete Schriften, nämlich eine *ἐπιστολὴ περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν*, aus welcher Eusebius ein historisch wichtiges Stück aufbewart hat (h. e. V, 20, 4—8 cf. § 1 u. V, 15), und ein *σπούδασμα περὶ ὀγδοάδος*, aus welchem Eusebius (l. l. § 2) eine Beschwörung der zukünftigen Abschreiber mitteilt. Erstere Schrift ist nach Euseb. geschrieben, als Florin die im Titel bezeichnete Lehre nur erst zu begünstigen schien, wozu das darin enthaltene Urteil paſst, daſs solche Dogmata nicht einmal die außerhalb

der Kirche stehenden Häretiker aufzustellen gewagt hätten. Das σπούδασμα dagegen zeigt schon durch seinen Titel, dass Florin. sich der valentinianischen Lehre entschieden zugewendet hatte, also wol auch schon aus der Kirche ausgeschieden und seines Amtes entsetzt war (Eus. V, 15: πρεσβυτερίου τῆς ἐκκλησίας ἀποπεσών). Da das Buch über die Ogdoas in zwei syr. Hss. neben dem Hauptwerke als eine Schrift gegen Valentin bezeichnet wird (Harvey II, 433 sq. Anm.), so wird ein griechisch erhaltener Satz (fr. VIII Harvey II, 479), welcher in einer Hs. mit κατὰ Βαλεντίνου eingefürt wird, diesem Traktat entlehnt sein. Ist die Überschrift eines syr. Fragments (XXVIII Harvey II, 457) zuverlässig, so hat Ir. noch den Bischof Viktor von Rom (189—198) in einem Brief auffordern müssen, die Schriften Florins zu verurteilen, welche nicht one Eindruck auf die gallischen Christen waren, weil ihr Verfasser ein Presbyter war und sich gerühmt hatte, der römischen Kirche anzugehören. Dass nur ein Einschreiten gegen die Schriften und nicht gegen die Person Florins gefordert wird, ist schwerlich daraus zu erklären, dass Florin damals seines kirchlichen Amtes schon entsetzt war, in welchem Falle Ir. ein ostensibeles Zeugnis des römischen Bischofs eben hierüber erbeten haben würde, sondern vielmehr daraus, dass zu Viktors Zeiten Florin nicht mehr am Leben war. Er muss ja auch beträchtlich älter als Ir. gewesen sein, da er sich in angesehener Stellung am kaiserlichen Hofe befand zu einer Zeit, da Ir. noch ein παῖς war (Eus. V, 20, 5).

Mehr als einmal hat Ir. in die seit Polykarps röm. Reise die Kirche bewegenden Verhandlungen über die Osterfeier eingegriffen. Dahin gehört warscheinlich die an den Römer Blastus gerichtete Schrift περὶ σχίσματος (Eus. V, 20, 1 cf. V, 15); denn dieser war Quartodecimaner (Pseudotert. de haer. 22). Ir. wird ihm den auch der andern Partei gegenüber von ihm vertretenen Grundsatz gepredigt haben, dass solche Unterschiede der gottesdienstlichen Übung keinen berechtigten Grund zur kirchlichen Absonderung hergeben. Gleich beim Ausbruch des Streits zwischen der kleinasiatischen und der römischen Kirche zur Zeit Viktors, erließ unter anderen auch Ir. im Namen der gallischen Gemeinden ein Sendschreiben (Eus. V, 23, 2), und als später Viktor die Kleinasiaten in Bann getan hatte, ein zweites an diesen, welches Euseb. (V, 24, 11—17) teilweise aufbewart hat. Dass auch das erste schon an Viktor gerichtet war, darf man aus dem Plural bei Hieronymus (cat. 35: alias ad Victorem episcopum Romanum de quaestione paschae epistolas) nicht schließen. Vgl. jedoch auch Photius (cod. 120 am Ende). Dagegen mag ein in mehreren griech. Gnomologieen erhaltenes Citat „aus dem Brief an Viktor“ (fr. gr. IV Harvey II, 477) und auch jenes syrische den Florin betreffende fr. XXVIII aus diesem Paschabrief an Viktor entnommen sein. Es würde zu dem Ton desselben passen, dass Ir. den selbstbewussten römischen Bischof, welcher die rechtgläubige Heimatskirche des Ir. als Ketzerin behandelte, daran erinnert hätte, solche Strenge vielmehr an den wirklich häretischen Erzeugnissen der römischen Geistlichkeit zu üben. Von einem dritten an einen Alexandriner, also gewiss nicht an Blastus, den Römer, gerichteten Sendschreiben des gleichen Betreffs existirt ein syrisches Fragment (Harvey II, 456). Auf eins dieser Sendschreiben wird das Citat des Pseudojustin (H. II, 478) Εἰρηναῖος ἐν τῷ περὶ τοῦ πάσχα λόγῳ zurückgehen; und auch das dritte der Pfaffschen Fragmente (H. II, 505) würde in einem solchen seinen Platz finden.

Ein βιβλίον διαλέξεων διαφόρων (Eus. V, 26; Hieron. l. l. variorum tractatuum, von Sophronius richtig übersetzt ποικίλων ὁμιλιῶν) wird nicht Dialoge, sondern Predigten über verschiedene Gegenstände und Texte enthalten haben (cf. Iren. bei Eus. V, 20, 5; Euseb selbst VI, 19, 16; 36, 1). Ein Fragment derselben in Jo. Damasc. sacra parall. (fr. XI Harvey II, 480) hat Predigtton, ebenso ein anderes, welches in der Hs. die Überschrift hat τοῦ ἁγίου Εἰρ. ἐκ τῶν διατάξεων (Münter, Fragm. patr. gr. I, 45 sq.), wofür sicherlich διαλέξεων zu lesen ist. Vgl. auch fr. IX Harvey II, 480. Ein armenisches Fragment aus einer „zweiten Reihe von Homilien des hl. Irenäus“ (Harvey II, 464) trägt den Stempel der Denkweise des Ir. — Euseb (V, 26) kannte auch eine apologetische Schrift des Ir. πρὸς Ἕλληνας λόγος συντομώτατος καὶ τὰ μάλιστα ἀναγκαιότα-

τος, περὶ ἐπιστήμης ἐπιγεγραμμένος. Daraus macht Hieronymus zwei (l. l. contra gentes volumen breve et de disciplina [Sophr. *καὶ περὶ ἐπιστήμης*] aliud), warscheinlich auf Grund der Lesung *καὶ εἴς* (= *εἰς* nach Lämmers Ausgabe) *τὰ μάλιστα* in den angefürten Worten Eusebs. Dieser färt fort *καὶ ἄλλος ὃν ἀνατέθεικεν ἀδελφῷ, Μαρκιανῷ τοὔνομα, εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος*, nach dem Sprachgebrauch des Ir. warscheinlich eine Darlegung der Glaubensregel. — Maximus Confessor (Harvey II, 477) citirt eine Stelle *ἐκ τῶν πρὸς Δημήτριον, διάκονον Βιαίνης, περὶ πίστεως λόγων*, gibt auch die Anfangsworte der Schrift an. Ein lat. Fragment desselben Titels, über dessen Herkunft der erste Herausgeber Feuardent leider nicht genügende Auskunft gegeben hat (Harvey II, 478 fr. VI cf. Massuet, diss. II, 60), bezeugt die Existenz einer alten lat. Version dieser Schrift. Warscheinlich gehört dahin ein syrisch, armenisch und arabisch erhaltenes Fragment (fr. XXX sq., Harvey II, 460—463), welches wesentlich gleichlautend in einer syrischen Hs. auf einen tractatus de fide des Melito zurückgefürt wird (Corp. Apol. ed. Otto IX, 409. 420. 455 sq. 498), wärend es in zwei syrischen Hss., einer in London vom J. 562 (Harvey II, 460 cf. 431 = cod. DCCXXIX nach Wrights Katalog) und einem Vatic. 140 (nach Moesinger, Monum. syr. II, 9 des syr., S. 11 des lat. Textes) dem Ir. zugeschrieben ist, ebenso in der armenischen Übersetzung (Pitra, Spic. Sol. I, 4), wo jedoch ein sonst nicht bezeugtes Werk des Ir. über die Auferstehung als Quelle genannt wird. — Unsicherer noch sind die Angaben über eine Auslegung des hohen Liedes (fr. syr. XXVI Harvey II, 455), über eine Schrift *περὶ τοῦ μὴ εἶναι ἀγέννητον τὴν ὕλην* (fr. gr. XXXII p. 496), welche Harvey (Introd. p. CLXX) mit der Notiz bei Photius (cod. 78) über Ir. als einen der angeblichen Verfasser der Schrift *περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας* in Verbindung setzen will; ferner ein Exzerpt des Oecumenius aus einer Schrift, worin Ir. unter anderem von den Märtyrern Sanctus und Blandina erzält haben soll (fr. gr. XIII H. p. 482). Es berürt sich das Mitgeteilte nahe mit dem Schreiben der Gemeinde von Lugdunum über die Martyrien des Jares 177 (Eus. V, 1, 14. 17. 25), kann aber nicht aus demselben geschöpft sein, selbst wenn man die Vertauschung von Blandina und Biblias auf Rechnung des Oecumenius setzen wollte. Am wenigsten durfte Massuet (diss. II, 60) hiermit seine Vermutung stützen, dass Ir. der Verfasser jenes Gemeindeschreibens sei. — Endlich sind noch zu erwänen die 4 von Pfaff aus Turiner Hss. herausgegebenen Fragmente (fr. gr. XXXV—VIII H. 498 sqq.), über deren dunkle Geschichte Stieren (tom. II, 381—528) die Akten zusammengestellt hat. Jeder Zweifel an Pfaffs Ehrlichkeit scheint ausgeschlossen zu sein. Aber das umfangreichste und wegen des an der Spitze stehenden Ausdrucks *ταῖς δευτέραις τῶν ἀποστόλων διατάξεσι* vorwiegend interessante zweite Stück (H. 500 sq.) stammt schon darum nicht von Ir., weil darin Hebr. 13, 15 als paulinisch citirt wird, wärend Ir. den Hebräerbrief zwar gekannt und citirt (Eus. V, 26), aber dem Paulus abgesprochen hat (Phot. cod. 232 p. 291 Bekker).

II. Da Ir. mehr als irgend ein anderer Kirchenschriftsteller vor Euseb für uns als Zeuge kirchlicher Tradition von Wichtigkeit ist, so hat auch eine genauere Feststellung seines äußeren Lebensganges erhebliche Bedeutung. Die Provinz Asien, wo er in jungen Jaren gelebt hat, darf unbedenklich als seine Heimat angesehen werden. Griechische Abkunft folgt freilich weder aus seinem Namen, noch aus der Sprache, in welcher er schrieb. Andererseits hat aber auch Harvey (Pref. p. V; Introd. p. CLIII) nichts Triftiges für die Hypothese einer semitischen, syrischen Herkunft beigebracht. Die Übereinstimmungen in neutestamentlichen Citaten mit den syrischen Versionen sind nur Zeugnisse für die Gestalt des griechischen Textes im zweiten Jarhundert, auf welchen beide zurückgehn. Die Anzeichen von einiger Kenntnis des Hebräischen und Aramäischen, welche übrigens durch den an den betreffenden Stellen begreiflicherweise besonders verderbten Text ziemlich verdunkelt sind (I, 21, 3; II, 24, 2; 35, 3), könnten es höchstens warscheinlich machen, dass unter den asiatischen Kirchenlehrern, welchen Ir. die Grundlagen seiner Bildung verdankt, auch Juden von Geburt waren. Selbst mit wie

viel Buchstaben der Name Jesus von den Hebräern geschrieben wurde, weiß Jr. nicht aus eigener Kenntnis, sondern beruft sich dafür auf die periti eorum (II, 24, 2). Über die Zeit seiner Geburt gibt er selbst keine bestimmte, aber doch eine sehr beachtenswerte Andeutung, indem er V, 30, 3 von der johanneischen Apokalypse sagt, οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑωράθη, ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς. Bei einem Mann von so nüchterner Schreibweise wie Jr., welcher sich z. B. in der Berechnung der „noch nicht 50 Jare" Jesu (Joh. 8, 57) als einen nur zu skrupulosen Rechner zeigt (II, 22, 6: irrationabile est enim, omnino viginti annos mentiri eos), kann jenes σχεδόν unmöglich ein halbes Jarhundert decken sollen, wie es der Fall wäre, wenn seine Geburt mit Recht von Massuet (diss. II, § 2) um 140 und von Ziegler (a. a. O. S. 15 f.) um 147 angesetzt wäre. Die Argumentation des letzteren lautet ganz so, als ob Jr. gesagt hätte, die Apokalypse sei beinahe noch innerhalb der seiner Geburt vorangehenden γενεά geschrieben. Da das nun nicht im Texte steht, so bedarf diese Chronologie einer Hinaufrückung um ein ganzes Menschenalter. Sie hat selbstverständlich keine Stütze an der auf Euseb beruhenden Angabe des Hieronymus, dass die Blütezeit des Jr., d. h. die Epoche seines vorwiegenden Einflusses auf das kirchliche Leben oder der Abfassung seines Hauptwerks in die Zeit des Commodus falle. Sie schließt ferner die für jene Zeit höchst unwarscheinliche Konsequenz ein, dass Jr. im J. 178 als dreißigjäriger Mann und doch nach vorangegangenem Presbyterat Bischof geworden sei (cf. constit. Clem. Lagarde rel. iur. eccl. gr. p. 77, 35; const. apost. II, 1; didascalia syr. p. 10, auch meinen „Ignatius v. Ant." S. 150. 158). Sie ist aber auch unverträglich mit den meisten sonstigen positiven Nachrichten. Es kommen vor allem in Betracht die Mitteilungen des Jr. über sein Verhältnis zu Polykarp und einigen anderen Apostelschülern in Kleinasien. Ob, wie Hieronymus (ep. 75, 3 ad Theodoram) behauptet, Papias zu denselben gehörte, ist mindestens sehr ungewiss. Gerade als Schriftsteller wird er von Jr. (V, 33, 4: ἐγγράφως ἐπιμαρτυρεῖ) der mündlichen Überlieferung jener presbyteri, qui Joannem discipulum domini viderunt, gegenübergestellt; und die Angabe des Armeniers Sebeos über einen Aufenthalt des Jr. in Laodicea (bei Harnack, Patr. apost. I, 2, 101, Aufl. 2) fürt uns eben nur in die Nähe des Bischofssitzes des Papias. Ebensowenig läßt sich aus gelegentlichen Berufungen des Jr. auf Aussprüche älterer und von ihm hochgestellter Lehrer (ὁ κρείττων ἡμῶν I praef.; I, 13, 3; III, 17, 4; τὶς τῶν προβεβηκότων V, 17, 4 cf. IV praef.; IV, 41, 1; I, 15, 6; III, 23, 3) schließen, dass Jr. ihr persönlicher Schüler gewesen sei. Dagegen redet er von jenen Presbytern oder Senioren, „welche den Johannes von Angesicht gesehen haben", von „den Schülern der Apostel", von denen „einige nicht nur den Johannes, sondern auch andere Apostel gesehen haben" (II, 22, 5; V, 5, 1; 30, 1; 33, 3; 36, 2), überwiegend so, dass nur an mündliche Vorträge derselben zu denken ist, deren sich Jr. erinnerte. Die Imperfekta, welche die in der Erinnerung des Jr. fortlebende Gewonheit seiner Lehrer, so und so sich zu äußern, darstellen (IV, 28, 1 ostendebant presbyteri; IV, 30, 1 dicebat; 31, 1 reficiebat nos et dicebat, 32, 1 disputabat) werden jedenfalls nicht aufgehoben durch die daneben sich findenden präsentischen Formen (II, 22, 5; V, 5, 1; 30, 1; 33, 3; 36, 1 u. 2), mag man sich letztere aus Berücksichtigung einzelner, gewiss nicht zalreicher Schriften, wie der des Papias, oder aus lebhafter Vergegenwärtigung der oft citirten Auktoritäten erklären. Insbesondere für die ausfürlichste Mitteilung aus den Vorträgen eines „gewissen Presbyters, welcher es gehört hatte von solchen, welche die Apostel gesehen, und von solchen, welche Jünger (sc. Jesu) gewesen waren" (IV, 27, 1 sqq. cf. Leimbach, Das Papiasfragment, S. 12 f.; Lightfoot, Contempor. Review 1876, August, p. 416), beruft sich Jr. so ausdrücklich auf sein eigenes Anhören (quemadmodum audivi a quodam presbytero), dass die Vermutung, dies sei aus einem polemischen Werk gegen Marcion geschöpft (Harnack, Patr. ap. I, 2, p. 106), einer weiteren Widerlegung nicht bedarf. Die Ausfürlichkeit solcher Mitteilungen beweist nur, dass Jr. in seiner Erinnerung sich sicher fülte, in ihrer Reproduktion sich frei bewegte, und

dass er kein unreifer Knabe war, als er jene Vorträge hörte. Möglich ist auch, dass schriftliche Aufzeichnungen aus jüngeren Jaren der Erinnerung des Greises zu Hilfe kamen (Lightfoot a. a. O., 1875, Oktober, S. 841). Will man nun nicht annehmen, dass mehrere von jenen Senioren ein so ungewönliches Lebensalter erreicht haben, wie Polykarp, und dass Ir. sie gerade kurz vor ihrem späten Lebensende kennen gelernt habe, so kann dieser nicht erst um 140 geboren sein. Das verbieten aber auch die Angaben über sein Verhältnis zu Polykarp, deren chronologischer Wert allerdings je nach der Ansicht über das Todesjar Polykarps ein verschiedener ist. Es ist jedoch zu hoffen, dass trotz des vereinzelten Widerspruchs von K. Wieseler (Die Christenverfolgung der Cäsaren, S. 59 ff.) und Keim (Aus dem Urchristenthum, S. 143 ff.) der von Waddington (Mém. de l'acad. des inscr. Par. 1867, tom. XXVI, 236—241) erwiesene, von Lipsius (Ztschr. f. wiss. Th., 1874, S. 188 ff.; Jahrbb. f. prot. Theol., 1878, S. 751), Hilgenfeld (Ztschr. f. wiss. Theol., 1874, S. 325 ff.), v. Gebhardt (Ztschr. f. hist. Theol., 1875, S. 377 ff.) nachgeprüfte Ansatz die allgemeine Anerkennung behalte, die er bereits gefunden hatte. Trotz allem, was auch nach meiner Ausgabe des Martyr. Pol. in der Sache gesagt worden ist, dürfte es dabei bleiben, dass die älteste erreichbare Tradition den 23. Februar als Todestag und diesen als einen durch einen uns unbekannten Umstand ausgezeichneten Sabbath bezeugt (mart. Pol. VIII, 1; XXI; cf. VII, 1); dass also, wenn es sich nur noch um die Jare 155 oder 156 handeln kann, das erstere zu wälen ist; denn der Sonntagsbuchstabe von 155 ist F, also der 23. Februar dieses Jares ein Sabbat, dagegen der 23. Februar 156 ein Sonntag.

Nun sagt Ir. (III, 3, 4) von Polykarp *ὃν καὶ ἡμεῖς ἑωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ· ἐπιπολὶ γὰρ παρέμεινε καὶ πάνυ γηραλέος, ἐνδόξως καὶ ἐπιφανέστατα μαρτυρήσας, ἐξῆλθε τοῦ βίου.* Offenbar kann hier *ἡ πρώτη ἡλικία* nicht das erste der 5 Lebensalter bezeichnen, in welche Ir. das Menschenleben teilt, d. h. das dem Knabenalter vorangehende unmündige Kindesalter *). Es muss *ἡλικία* vielmehr in dem den Griechen geläufigen Sinn des reifen, mannbaren Alters gemeint sein und *πρώτη* nach gleichfalls bekanntem Gebrauch auf den Anfang desselben hinweisen **). Ir. selbst rechnet das 30. Lebensjar noch zur prima aetas II, 22, 5 und lässt dieselbe bis zum 40. sich erstrecken. Als junger Mann, etwa zwischen dem 18. und 35. Lebensjar, will Ir. sich des Umgangs mit Polykarp erfreut haben. Selbstverständlich ist durch eine so ungefäre Angabe nicht ausgeschlossen, dass er auch schon als Kind und Knabe ihn gesehen haben kann. Dass es sich nicht um ein einmaliges Sehen, sondern ebenso wie bei den häufigen Aussagen des Ir. über die, welche den Herrn, oder über die, welche die Apostel gesehen haben, um ein andauerndes Schülerverhältnis handelt, beweist zum Überfluss die Schilderung der Lehr- und Lebensgewonheiten des Polykarp im Brief an Florin. Wenn aber Ir. seine hiesige Behauptung (III, 3, 4) durch die Bemerkung rechtfertigt, dass Polykarp sehr lange am Leben geblieben sei und erst in sehr hohem Greisenalter eines glorreichen Märtyrertodes gestorben sei, so nötigt uns das gar nicht, den Verkehr des Ir. mit Polykarp in dessen allerletzte Lebensjare zu verlegen; denn nicht mit Bezug hierauf, wie Ziegler (S. 16 Anm. 1) denkt, sondern in Bezug auf seinen Märtyrertod nennt er ihn *πάνυ γηραλέος*. Übrigens stand Polykarp, welcher am 23. Febr. 155 auf ein 86järiges Christenleben, also auf ein vielleicht 100järiges Menschenleben zurückblickte (Patr. apost. II, 148 sq. cf. Pontiani vita Cypr. 2), auch schon um 130 in hohem Alter; und der Berufung hierauf bedurfte es für den mit den Tatsachen nicht völlig Vertrauten allerdings, wenn ein Schriftsteller im letzten Viertel des zweiten Jar-

*) II, 22, 4: infantes, parvuli, pueri, iuvenes, seniores. In der Anwendung auf Jesus wird der puer weggelassen und mit unverkennbarem Bezug auf den 12järigen Jesus von ihm als parvulus geredet. In der vollständigen Aufzälung II, 24, 4 steht der parvulus warscheinlich durch ein Versehen hinter dem puer.

**) So meints auch Eus. V, 5, 8: *κατὰ τὴν νέαν ἡλικίαν.* Vgl. das lat. prima aetas und ineunte aetate.

hunderts sich rühmte, als angehender junger Mann mit einem Manne verkehrt zu haben, welcher von Aposteln nicht nur zum Christenglauben bekehrt — denn das heißt ὑπὸ ἀποστόλων μαθητευθείς —, sondern auch zum Bischof von Smyrna eingesetzt worden sei. — War Ir. um 115 geboren und befand er sich um 130 bis 140 dauernd oder widerholt in Smyrna, so stehen die bisher erörterten Angaben in bestem Einklang unter sich und mit der richtigen Chronologie Polykarps. Dazu passt aber auch der Brief an Florin, dessen Angaben man schon darum meistens nicht richtig gewertet hat, weil man außer Acht ließ, dass sie in ihrem Anfang sich auf ein einzelnes Faktum beziehen, wärend die Stelle des Hauptwerks (III, 3, 4) die Zeit der Berürung mit Polykarp überhaupt angibt und zwar mit einem kurzen, dehnbaren Ausdruck. Den Florin erinnert Ir. daran, dass er, als er noch ein παῖς war, in Niederasien, d. h. in einer der Küstenstädte der Provinz Asien im Gegensatz zum höher gelegenen Binnenland, ihn bei Polykarp gesehen habe, wie er am kaiserlichen Hofe eine glänzende Rolle spielte und sich um das Wolgefallen Polykarps bewarb. Sprachwidrig erklärte Massuet (diss. II, § 2), es sei nur gesagt, dass Florin damals ein kaiserlicher Hofbeamter gewesen sei; und sehr prekär ist die Vermutung Lightfoots (Contemp. Rev. 1875, May, p. 833 sq. Anm.), es sei unter αὐλὴ βασιλική nicht wie sonst (Iren. IV, 30, 1; Artemid. Oneirocr. I, 26 ed. Hercher p. 27, 11) der Hof des damals regierenden Kaisers zu verstehen, sondern der Haushalt des nachmaligen Kaisers Antoninus Pius, welcher um 135 (Waddington, Fastes des prov. as. p. 205 sq.) als Prokonsul Asien verwaltete. Es bleibt, da Antonin als Kaiser niemals in Asien war, schwerlich etwas anderes übrig, als mit Dodwell u. a. an einen Besuch Hadrians in Smyrna zu denken, welcher zweimal als Kaiser in Kleinasien war, das erste Mal, wie es scheint, flüchtiger, nur auf der Rückreise, das zweite Mal zu längerem Aufenthalt und mit besonders glänzendem Auftreten. Hier wird der letztere Besuch gemeint sein, dessen Zeit leider ebensowenig als die des ersteren genau zu bestimmen ist (Gregorovius, Gesch. d. K. Hadrian, S. 33 ff.; Pauly, Real-Enc. s. v. Hadrian, S. 1034 ff.). Aber zwischen 122—130 fallen beide, der zweite vielleicht auf 129. Ein Bedenken gegen die Beziehung der Worte des Ir. auf diesen Besuch Hadrians würde sich aus dem syrischen Frg. XXVIII Harvey II, 457 ergeben, wenn darin bezeugt wäre, dass Florin, welcher damals als Begleiter des Kaisers wegen der ihm zugeschriebenen Stellung nicht wol ein Jüngling gewesen sein kann, unter Bischof Viktor (189—198) noch am Leben gewesen sei. Das ist aber nicht der Fall (s. oben S. 133). Wenn sich nun Ir. in Bezug auf die Zeit von 129 einen παῖς nennt, so liegt es freilich nicht nahe, mit Dodwell an einen fünfundzwanzigjärigen Mann zu denken, obwol diese und änliche Bezeichnungen oft sehr weitschichtig gebraucht werden *). Sehr angemessen dagegen ist der Ausdruck, wenn Ir. um 115 geboren ist. Seine weitere Schilderung bleibt nicht bei jenem Moment stehen; sie bestätigt aber, dass seine Berürung mit Polykarp eine längere Dauer gehabt, also bis in sein Mannesalter hinein sich ausgedehnt hat.

Eine von diesen Berechnungen ganz unabhängige Bestätigung ihres Resultates bietet der Anhang des Martyrium Polycarpi in der Moskauer Hs. (v. Gebhardt in der Zeitschr. f. hist. Theologie, 1875, S. 362 f., und meine Ausgabe S. 167 f.). Es wird mindestens als sehr warscheinlich gelten dürfen, dass jene Angaben ebenso, wie one Frage die hiermit verbundenen, auch in den übrigen Hss. vorhandenen Notizen, jener Vita Polycarpi entnommen sind, welche ein gewisser Pionius dem Martyrium angehängt hat. Die Zeit dieses Werks dürfte durch die Nachweisungen in der Zeitschr. f. Kircheng. II, 3, 454 ff. unsicheren Ver-

*) Den Origenes nennt Euseb. (h. e. VI, 8, 5) so in Bezug auf einen Zeitpunkt, wo dieser schon theologischer Lehrer und jedenfalls älter als 18 Jare war (VI, 3, 3; 8, 1 ff.). Konstantin (bei Eus. vita Const. II, 51, 1 cf. I, 19, 1) in Bezug auf die Zeit des Ausbruchs der diokletianischen Verfolgung, wo er beinahe 30 Jar alt war, von sich selbst κομιδῇ παῖς ὑπάρχων. Galen von sich in Bezug auf eine Zeit, wo er schon schriftstellerte, μειράκιον ὢν ἔτι (opp. ed. Kühn XIX, 217).

mutungen, wie sie noch Keim (Aus dem Urchrist., S. 139 ff.) anstellt, entnommen sein. Spätestens vor Ausgang des 4. Jarhunderts ist es geschrieben. Da der Verfasser aus dem Hauptwerk des Ir. mehrere Angaben richtig mitteilt, so ist es unerlaubt, die unter Berufung auf Schriften des Ir. gegebene Nachricht, dass Ir. im Augenblick des Todes Polykarps in Rom sich aufgehalten habe und durch eine trompetenartige Stimme vom Martyrium seines Lehrers benachrichtigt worden sei, als leere Erfindung one weiteres von der Hand zu weisen. Auch in der verlorenen Schrift über die Ogdoas hat Ir. über sein Verhältnis zu der ersten Succession der Apostel, also zu Polykarp geredet (Eus. h. e. V, 20, 1). Warum soll „Pionius" nicht dorther seine Angabe gewonnen und vielleicht in seiner Weise ein wenig ins Wunderbare übertrieben haben? Freilich nicht der um 140, wol aber der um 115 geborene Ir. kann, wie „Pionius" dort gleichfalls berichtet (m. Ausg. S. 168, 1), im Todesjar Polykarps (a. 155) in Rom als Lehrer tätig gewesen sein. Er hatte damals die aetas magistri perfecta (Iren. II, 22, 4) erreicht. Durch die Anerkennung dieser römischen Lebensperiode des Ir. würde manches andere erst recht begreiflich. Wärend die Gemeinde zu Lugdunum äußerlich und innerlich als eine Tochter der Kirche Asiens sich darstellt, zeigt ihr Presbyter und Bischof Ir. ein so lebhaftes Interesse für die römische Kirche, eine so gute Kenntnis ihrer Tradition, greift auch so manchmal in deren innere Entwickelung als Schriftsteller (Blastus, Florin, Viktor) ein, dass man einen längeren Aufenthalt des Ir., als ihm die Reise dorthin im J. 177 gestattet haben kann, annehmen dürfte, auch wenn er nicht bezeugt wäre. Die einmalige Begegnung mit Florin in Smyrna, woraufhin man diesen nicht einen Jugendfreund und Studiengenossen des Ir. nennen sollte, erklärt in keiner Weise die Abfassung zweier an ihn gerichteter Schriften und die Art, wie Ir. über ihn an Viktor geschrieben haben soll. Wenn Ir. in seinem anderen Brief an Viktor (Eus. h. e. V, 24, 14) auf die Praxis der römischen Bischöfe vor Soter, statt auf die sämtlicher Vorgänger Viktors, sich beruft, so gibt es dafür schwerlich eine einfachere Erklärung, als die, dass Ir. sich auf das beschränkt, wovon er eigene Erfarung und genaue Kenntnis hat, d. h. dass er unter Anicet († 166), aber nicht mehr unter Soter († 174) und Eleutherus († 189) in Rom gelebt hat. Von römischen Dingen zu Anicets und seiner unmittelbaren Vorgänger Zeit weiß er auch sonst Einzelheiten zu berichten (I, 25, 6; III, 4, 3); und der Eindruck, dass sein zwiefacher Bericht über Polykarps römischen Aufenthalt (III, 3, 4; Eus. V, 24, 16 sq.) auf eigenem Erlebnis beruhe, bestätigt nicht nur die Nachricht des „Pionius", sondern empfiehlt auch immer wider die alte Annahme, dass er seinen Lehrer auf dessen römischer Reise nicht lange vor dessen Tod begleitet habe. Auch die Nachricht, dass der Römer Hippolyt ein Schüler des Ir. gewesen (Phot. cod. 121), ist unter der Voraussetzung einer römischen Lehrwirksamkeit des Ir. warscheinlicher, obgleich es chronologisch sehr unwarscheinlich bleibt, dass Hippolyt vor Anicets Tod (a. 166) in Rom den Unterricht des Ir. genossen haben sollte. Es wird auch dahingestellt bleiben müssen, ob der von „Pionius" im Anhang des Mart. Pol. erwänte Cajus mit dem römischen Antimontanisten dieses Namens (Eus. h. e. II, 25, 6) identisch ist, und ob die jenem nachgesagte Lebensgemeinschaft mit Ir. (*ὃς καὶ συνεπολιτεύσατο τῷ Εἰρηναίῳ* Patr. ap. II, 166, 9 cf. 168, 13 im Zusammenhang mit dem Vorangehenden) in jene römische Zeit des Ir. fällt.

Was den Ir. von Rom nach Gallien gefürt hat, ist unbekannt, und die Nachricht des Gregor von Tours (Hist. Franc. I, 27) kann im günstigsten Fall nur als ein dunkler Nachklang davon gelten, dass die Übersiedelung des Ir. ins Abendland in einem Zusammenhang mit der Geschichte Polykarps gestanden hat. Wir begegnen dem Ir. zuerst wider im J. 177 als einem Presbyter von Lugdunum, welchen die dort im Gefängnis liegenden Konfessoren zum Überbringer eines Schreibens in Sachen der montanistischen Frage an Eleutherus von Rom wälten (Eus. h. e. V, 3, 4 u. c. 4). Wenn Euseb bemerkt, dass die gallischen Christen dies Schreiben an Eleutherus ebenso wie das in derselben Sache an die Gemeinden Asiens und Phrygiens gerichtete Schreiben derselben Konfessoren ihrem

an die Asiaten gerichteten Bericht über die Martyrien jener Tage beigefügt haben, so muss die Absendung des zu zweit genannten Briefs der Konfessoren sich bis nach dem Tode seiner Verfasser (τῶν παρ' αὐτοῖς τελειωθέντων μαρτύρων διαφόρους ἐπιστολάς) und nach dem Ende der Verfolgung verzögert haben. Daraus folgt aber nicht das Gleiche für die Reise des Jr. und den von ihm zu überbringenden Brief an Eleutherus, von welchem auch nach Jar und Tag noch eine Abschrift genommen und den Asiaten bei so naheliegender Gelegenheit mitgeteilt werden mochte. Also wärend die Verfolgung in Lugdunum wütete, wird Jr. nach Rom gereist sein. Vgl. Caspari, Quellen zur Gesch. des Taufsymbols, III, 344 f. Wenn ihn die Konfessoren nach Apokal. 1, 9 nicht nur ihren Bruder, sondern auch ihren κοινωνός nennen, so scheint er persönlich von der Verfolgung nicht ganz unberürt geblieben zu sein; und es mag auch die Absicht, das gefärdete Leben und die noch rüstige Kraft ihres Presbyters der Gemeinde zu erhalten, seine Wal zum Abgesandten nach Rom mit veranlasst haben. Dass er nach seiner Rückkehr der Nachfolger des in der Verfolgung umgekommenen Bischofs Pothinus wurde, wird zuverlässig sein (Eus. h. e. V, 5, 8; Hieron. vir. ill. 35). Als Bischof von Lugdunum und damit zugleich als Vorstand der gallischen Gemeinden schrieb er an Viktor von Rom, als dieser aus Anlass des Osterstreits den Asiaten die Kirchengemeinschaft aufgekündigt hatte, sowie auch an andere Bischöfe (Eus. V, 24, 11 sqq. 18 f. oben S. 133). Weitere Nachrichten über seine letzten Lebensjare haben wir nicht. Erst Hieronymus macht ihn zum Märtyrer, aber nur ganz beiläufig (comm. in Es. lib. XVII, Vallarsi Quartausg. IV, 761), und Dodwells Vermutung, Hieronymus habe sich durch die Ausdrucksweise der Märtyrer von Lugdunum (Eus. V, 4, 2: κοινωνὸς ἡμῶν) dazu ermächtigt geglaubt, ist nicht unwarscheinlich. Der Bericht bei Greg. Tur. Hist. Franc. I, 27; Gloria mart. I, 49 u. 50 ist so verworren, dass man annehmen muss, er habe ebensowenig wie Gregor der Große gesta vel scripta des Jr. vor sich gehabt; und vollends die noch von Ziegler (S. 30) als sicher hingestellte Behauptung, dass Jr. unter Sept. Severus, sei es 202 oder noch später Märtyrer geworden, hat weder an Gregor noch an irgendwem sonst einen Gewärsmann. Die Angabe eines syrischen Schreibers (Harvey II, 454), wonach ihn die Häretiker, und diejenige eines anderen, wonach ihn die Gallier erschlagen haben sollen (Mon. syr. ed. Moesinger II, 8 syr., S. 10 lat. Text), erwecken wenig Zutrauen. In griechischen Menologieen, z. B. in dem des Basilius Porphyrog. (Migne 117 col. 597. 601) und in dem Menol. Sirleti (Canis. ant. lect. ed. Basnage III, 1, 460 sq.) ist unser Jr. mit dem Märtyrer und Bischof von Sirmium gleichen Namens aus der Zeit Diocletians so brüderlich unter dem 23. August zusammengestellt, dass der Verdacht einer Übertragung der Märtyrerwürde von einem Jr. auf den andern kaum abzuwehren ist. Hippolyt, Tertullian, Euseb und viele spätere, welche Gelegenheit hatten es zu bemerken, auch Makarius von Magnesia, welcher warscheinlich auf Grund der von ihm gelesenen Vita Polycarpi den Jr. als Wundertäter neben Polykarp, Fabian von Rom und Cyprian von Karthago stellt (III, 24 p. 109 ed. Blondel vgl. Zeitschr. f. Kircheng. II, S. 454. 457), schweigen von seinem Martyrium; und alle Anstrengungen von Massuet (diss. II, § 31—40), dasselbe zu beweisen, waren eitel. War Jr. um 115 geboren, so ist es in der Ordnung, dass uns nach der Zeit um 190 keine Spuren seiner Lebenstätigkeit mehr begegnen, auch wenn er natürlichen Todes gestorben ist.

Eine Darstellung der kirchlichen Haltung und des theologischen Standpunktes des Jr. müsste so tief in die seine Zeit bewegenden Fragen und Gegensätze eingreifen, dass die hier gesteckten Grenzen weit überschritten werden würden, zumal eine des Mannes einigermaßen würdige monographische Darstellung bis heute fehlt. — Die auf handschriftlicher Forschung beruhenden Ausgaben sind die von Erasmus, Basil. 1526; Feuardent, Par. 1575, verbessert Colon. 1596; Grabe, Oxon. 1702; Massuet, Paris. 1710; Stieren, Lips. 1853, 2 voll.; Harvey, Cantabr. 1857, 2 voll. — Aus der Litteratur über Irenäus, der in allen umfassenden kirchen- und dogmenhistorischen und patrologischen Werken selbstver-

ständlich besprochen, aber meist nicht gebürend gewürdigt wird, möge folgendes angefürt werden: P. Halloix, Illustr. eccl. or. script. vitae et doc. Duaci 1633, II; H. Dodwell, Dissert. in Iren. Oxon. 1689; Tillemont, Mém. p. servir à l'hist. de l'égl. III, p. 77—99. Die Prolegg. der Ausgaben von Massuet, Grabe, Harvey. Der Art. in Ersch u. Grubers Encykl., 2 Serie XXIII, 357—386 von A. Stieren; Böhringer, Die Kirche Christi u. ihre Zeugen, II (2. Aufl., 2. Ausg. 1873); Graul, Die christl. Kirche an der Schwelle des Iren. Zeitalters, 1860 (Einleit. zu einer nicht erschienenen Monographie). Ziegler, Iren. der Bischof v. Lyon, 1871. Einzelne Seiten haben behandelt: Thiersch, Die Lehre des Ir. von der Eucharistie, Zeitschr. für luth. Theologie u. Kirche, 1841, Heft 4, S. 40 ff.; Höfling, Die Lehre der ältesten K. vom Opfer, 1854, S. 71—107; Hopfenmiller, S. Iren. de eucharistia, 1867; Duncker, Die Christologie des h. Ir., 1843, vgl. die Skizze in meinem Marcellus v. Anc., 1867, S. 234—245; Körber, S. Iren. de gratia sanctific., 1866. Über die Stellung seines Hauptwerks in der häreseolog. Litteratur: Harnack, Ztschr. f. histor. Th., 1874, S. 174 ff., 211 ff.; Lipsius, Die Quellen der ältesten Ketzergesch. neu untersucht, 1875, S. 36 ff. Über seinen Kirchenbegriff vgl. Ritschl, Entst. der altkath. K., 2. Aufl., 1857, S. 312 ff.; Hackenschmidt, Die Anfänge des kath. Kirchenbegriffs, 1874, I, 83 ff.; Schneemann, S. Iren. de ecclesiae Rom. principatu testim., 1875. Eine Erörterung der für seine Stellung zu Montanisten und Antimontanisten wichtigsten Stelle gab ich in der Ztschr. f. hist. Th., 1875, S. 72 ff. — Leimbach, Wann ist Ir. geboren? in d. Ztschr. f. luth. Th. u. Kirche, 1873, S. 614 ff.

Th. Zahn.

Irenäus, Christof, geboren zu Schweidnitz, war zuerst Diakonus zu Aschersleben, dann zweiter Hofprediger zu Weimar und als solcher bei der Vorrede zu dem Konfutationsbuche von 1559 durch seinen Rat beteiligt. In den darauf folgenden Sturz der Flacianer mit verwickelt, ward er 1562 Pastor zu Eisleben, erhielt aber schon 1566 von Herzog Johann Wilhelm wider einen Ruf als erster Hofprediger. Er war geneigt, ihm zu folgen und hatte zu dem Ende schon in Koburg vor dem Herzog gepredigt. Allein die Kirchväter zu Eisleben machten bei den Grafen von Mansfeld Vorstellungen gegen seine Entlassung (Enturlaubung), die aber Graf Hans in Abwesenheit des Grafen Karl, jedoch nur auf ein Jar, erteilte. Bei dieser Gelegenheit rühmt er Irenäus als „gelehrten, treuen, reinen Lehrer des Gesetzes und Evangelii", offenbar weil dieser und andere an dem Streite der Mansfelder Geistlichen wider Agrikola im Jare 1565 teilgenommen, — als „christlichen Eiferer und allen Korruptelen und einschleichenden Sekten widerwärtig, dabei ehrbaren Lebens und Wandels". Die Kirchväter wandten sich nun an Herzog Joh. Wilhelm selbst mit der Bitte, Irenäus wenigstens nach einem Jare zurückzuschicken; ja vor seinem Abgange machen noch einmal sämtliche höhere und niedere Geistliche der Grafschaft Vorstellungen dagegen. Nun erfolgt die Anstellung in Weimar zwar zunächst nur auf ein Jar, wird aber dann widerholt erneuert, weil Irenäus sich beim Herzog sehr in Gunst gesetzt und sich besonders eifrig auf die Seite der von diesem wider rehabilitirten Flacianer gestellt hatte. In solchem Sinne nahm er 1568 an dem Kolloquium in Altenburg und im folgenden Jare an der Kirchenvisitation der ernestinischen Lande teil. Sein und der übrigen weimarischen Theologen „unchristliches Diffamiren, Verketzern und Verdammen" ward aber so berüchtigt, dass Kurfürst Friedrich von der Pfalz sich unter dem 10. April 1570 bewogen fand, bei Johann Wilhelm darüber Beschwerde zu füren. In der Tat erfolgte ein Reskript gegen das Wortgezänk auf den Kanzeln und in Schriften, die Angelegenheiten der Religion betreffend, und die Versetzung des Irenäus als Superintendent nach Neustadt a. d. Orla. Hier weigerte er sich zwar, seinen Diözesanen jenes Reskript zu publiziren, hielt sich aber doch in seinem Amte und in einer sonst immerhin gesegneten Wirksamkeit, bis gegen Ende der Regierung des Herzogs, noch mehr nach dessen Tode (1573), die Verhältnisse sich für die Flacianer von neuem immer ungünstiger gestalteten. Irenäus, schon 1572 abgesetzt und des Landes verwiesen, wandte sich erst nach Mansfeld, dann nach Österreich, erhielt hier,

in Horn, das geistliche Seniorat, setzte seine Polemik gegen die Widersacher der flacianischen Erbsündentheorie und gegen die Konkordienformel, 1581, besonders aber in der Schrift vom Bilde Gottes, dass der Mensch anfangs geschaffen, 1585, fort, erregte dadurch auch in der neuen Heimat mancherlei Unruhe und starb, als einer der scharfsinnigsten Verteidiger jener Theorie gerühmt, man weiß nicht wann. — S. über ihn: Leuckfeld, Historia Spangenbergensis p. 37 cqq.; Auserlesene theolog. Bibliothek, 59. Th., S. 1657; Planck, Gesch. des protestant. Lehrbegriffs, Bd. V, S. 333 u. 422 und Weimarisches Archiv.

E. Schwarz.†

Irene, Kaiserin, s. Bilderstreitigkeiten.

Irland. Kirchliche Verhältnisse. Statistik. Mit dem Jare 1871 ist eine höchst wichtige Veränderung in dem irischen Kirchenwesen eingetreten, die völlige Trennung der Kirche vom Stat — ein Vorgang, der auch für weitere Kreise von größtem Interesse ist.

Bekanntlich hat infolge der Reformation die katholische Kirche in Irland durch einen Gewaltstreich alle Rechte und allen Besitz verloren. Die englische reformirte Episkopalkirche wurde 1560 für die einzige zu Recht bestehende erklärt und alles Kirchengut samt den Kirchenzehnten ging einfach an dieselbe über, wärend die Masse des Volkes der alten Kirche treu blieb, die hinfort kümmerlich ihr Dasein fristete und ihre Priester im Ausland erziehen lassen musste, und zwar in Colleges, die in Frankreich und den Niederlanden, in Spanien und Italien mit fremder Hilfe gegründet wurden. Erst als der Ausbruch der französischen Revolution den Verkehr mit dem Kontinent nicht bloß erschwerte, sondern auch wegen des gefürchteten Einflusses revolutionärer Ideeen bedenklich erscheinen ließ, war die Beschaffung eines Seminars in Irland nahe gelegt. Das irische Parlament war, obwol aus Protestanten bestehend, dem Plane günstig, es wurde das College von Maynooth gegründet (1795) für welches das Parlament järlich *L* 8000 verwilligte — eine Beisteuer, welche auch bei der Vereinigung des irischen Parlamentes mit dem englischen von dem letzteren nicht beanstandet wurde. Es war dies der erste Statsbeitrag, den die katholische Kirche in Irland erhielt, wärend die Presbyterianer und andere Nonkonformisten, die sich hauptsächlich in Ulster niedergelassen hatten, schon seit Jakob I. eine beträchtliche järliche Zulage für ihre Prediger, „Regium Donum“ genannt, erhielten, welche später järlich vom Parlament verwilligt wurde. Die Katholiken-Emancipation (1829), die dem englischen Parlament durch gefärliche Gärungen in Irland abgenötigt wurde, brachte zwar den Katholiken das Recht, in das englische Parlament und in die meisten Statsämter einzutreten, aber sonst dem hartbedrückten Volke keine Erleichterung. Die Aufregung wurde durch O'Connells Repeal Agitation aufs höchste gesteigert, und wenn auch mit dessen Verhaftung die Gefar beseitigt war, so blieb doch nach wie vor im irischen Volk Erbitterung und Hass gegen England. Was der Gewalt nicht gelungen war, versuchte Sir Robert Peel durch freundliches Entgegenkommen, indem er 1845 seine Maynooth-Bill ins Parlament brachte, nachdem schon das Jar zuvor durch die Charitable Requests-Bill den Katholiken das Recht gegeben war, ihre Kirche durch freiwillige Gaben zu dotiren, one durch protestantisches Aufsichtsrecht beschränkt zu sein. Peel beantragte in seiner Bill, die Verwilligung für Maynooth auf *L* 26,000 järlich zu erhöhen und auf den regelmäßigen Etat zu setzen und außerdem einen Beitrag von *L* 30,000 für Bauten zu geben, auch die Aufsicht über Lehre und Disziplin des Seminars den katholischen Visitatoren zu überlassen. Die Bill ging mit großer Majorität durch; aber es stellte sich bei den Verhandlungen darüber und den järlich widerholten Kämpfen gegen dieselbe nur zu deutlich heraus, dass die Maßregel nach keiner Seite befriedigte. Die Katholiken sahen darin nur eine kleine Abschlagszalung einer großen Schuld, die Ultraprotestanten einen Verrat am protestantischen Prinzip. Überdies fürten die Verhandlungen zu Spaltungen im protestantischen Lager selbst, sofern die Dissenter prinzipiell gegen jede Unterstützung einer Kirche durch den Stat sind. Es war klar, dass jede weitere Aushilfe, die man der

katholischen Kirche zukommen ließe, nur neuen Kampf hervorrufen, und ebenso dass die halbe Maßregel nicht auf die Länge genügen würde. Was aber sollte geschehen? Macaulay hatte geraten, das Kirchengut, das dermalen im Besitz einer kleinen Minorität des Volkes sei, gleichmäßig unter die katholische, die protestantisch-episkopale Kirche und alle Dissentergemeinschaften zu teilen. Niemand aber konnte erwarten, dass die Kirche, die faktisch und rechtlich im Besitz des Kirchenguts war, und dazu sich den idealen Beruf einer Missionskirche für ganz Irland zuschrieb, weit den größten Teil ihres Gutes an eine Kirche würde abtreten wollen, welche sie für grundverkehrt und schädlich erklärte. Und ebensowenig ließ sich eine solche Maßregel von dem überwiegend protestantischen Parlament erwarten, in welchem Dissenter und Statskirchliche wenigstens in ihrer Abneigung gegen die katholische Kirche eins sind. War aber eine Verteilung des Kirchenguts unter alle Kirchen außer Frage, so blieb als durchgreifende Maßregel, um alle kirchliche Ungleichheit und allen Hader für die Zukunft abzuschneiden, nur das umgekehrte Verfaren: der einzig bevorzugten Kirche ihre Vorrechte zu entziehen und so alle Denominationen auf dieselbe Stufe zu stellen. Diesen ebenso durchgreifenden als künen Plan wagte Gladstone in die Hand zu nehmen, der, im Dezember 1868 an die Spitze der englischen Regierung getreten, gleich im ersten Parlament eine Bill einbrachte, welche die Aufhebung der irischen Statskirche beantragte, welche trotz heftigen Widerspruchs durchging und als „Irish Church Act“ am 26. Juli 1869 die königliche Bestätigung erhielt. Das Gesetz sollte mit dem 1. Januar 1871 in Kraft treten. Die hauptsächlichen Bestimmungen dieser Akte sind, dass die irische Kirche von ihrer bisherigen Verbindung mit der englischen Kirche und dem State losgelöst und das Kirchengut, nach Befriedigung aller gerechten und billigen Ansprüche der Interessenten, nach Beschluss des Parlaments (für nichtkirchliche Zwecke) verwendet werden solle *). Zur Durchfürung dieser Maßregel wird eine Kommission (the Commissioners of Church Temporalities in Ireland) auf 10 Jare eingesetzt und zwar mit ausgedehnten Vollmachten, so jedoch, dass das von der Kommission proponirte Verfaren von dem königl. geheimen Rat für Irland gut geheißen wird. — Alle Patronatsrechte (königliche u. a.), alle geistlichen Korporationen und alle geistliche Gerichtsbarkeit und kirchlichen Gesetze (mit einziger Ausnahme des Heirats- und Ehegesetzes) hören auf, ebenso das Recht der Bischöfe, im Hause der Lords zu sitzen, nur die Rangordnung der derzeitigen Prälaten bleibt so lange sie leben. Andererseits sind auch beschränkende Gesetze aufgehoben, wie die betreffend die Abhaltung von Synoden und die Befugnis, Beschlüsse zu fassen. Bei der Trennung der Kirche vom Stat bleibt die Form und Verfassung der Kirche wesentlich unverändert, d. h. das dermalige Kirchenrecht, Glaubensartikel, Ritus, Disziplin und Ordnungen, mit solchen Änderungen, wie sie die neue Kirchenakte mit sich bringt, sind bindend für die Mitglieder der Kirche, geradeso als ob sie einen Kontrakt geschlossen hätten, dieselben festzuhalten, und das kirchliche Eigentum, das durch diese Akte der Kirche zugewiesen wird, steht unter dem Schutz des bürgerlichen Gesetzes. Sobald die Kirche (d. h. die Bischöfe, Geistlichen und Laien) Personen erwält als Repräsentanten der Kirche und Verwalter des kirchlichen Vermögens, werden diese als Kirchen-Körperschaft Repräsentative Church Body inkorporirt. Mit dieser Korporation tritt die obengenannte Kommission in Verbindung, um die Besoldungen an die Prälaten, Geistlichen und andere Interessenten fortzuentrichten, oder die Jargelder in ein Kapital umzuwandeln, das der Korporation übergeben wird unter der Bedingung, den Beteiligten ihre frühere Besoldung ungeschmälert fort zu zalen. Was kirchliche Gebäude betrifft, so werden alle Kirchen, die benützt werden, der Korporation überlassen, samt den Begräbnisplätzen (welche jedoch der Ortsbehörde abgetreten werden können), ebenso die Schulhäuser. Gebäude, die nicht gebraucht oder be-

*) 1,000,000 ist durch die Mittelschulakte (Intermediate Education Act, 16. Aug. 1878) als Schulfond ausgesondert worden, um aus dessen Zinsen das Mittelschulwesen zu heben.
Anm. d. Verf.

ansprucht werden, fallen an die Kommission heim. Pfarrhäuser und bischöfliche Wonungen werden der Korporation gegen Bezalung des zehnfachen järlichen Wertes des Bodens, auf dem sie stehen, überlassen und dazu noch bis 10 Acker Land bei jedem Pfarrhaus, 30 Acker bei einem Bischofssitz um billigen Anschlag. Als Ersatz für solchen Besitz, der aus Donationen und Subskriptionen herstammt, wird eine runde Summe von *L* 500,000 gegeben, und überdies alle bewegliche Habe der Korporation einfach überlassen. Gleichzeitig mit der Statskirche hören auch die järlichen Verwilligungen des Parlaments für die protestantischen Dissenter (Regium Donum, *L* 44,000 p. a.) und für das katholische Seminar (Maynooth Grant, *L* 26,000 p. a.) auf. Den Interessenten wird bis zu ihrem Tod ihr bisheriger Anteil fortbezalt, oder in ein Kapital, das Vierzehnfache des järlichen Betrages ausmachend, verwandelt und einem Pflegschaftsrat übergeben. Überdies erhält das protestantische theologische College in Belfast eine Summe von *L* 15,000, wärend dem Maynooth College die gemachten Vorschüsse erlassen werden.

Es war allerdings ein ungeheurer Verlust für die frühere Statskirche, ein järliches Einkommen von mehr als *L* 600,000 darangeben zu müssen, doch war ihr ein nicht unbedeutender Besitz an Kirchen, Pfarr- und Schulhäusern nebst Grund und Boden und einem Kapital von *L* 500,000 geblieben. Da für die Fortbezalung der Besoldung der Interessenten wärend ihrer Lebzeit gesorgt ist, so wird sich erst nach ihrem Ableben entscheiden, ob sich die Kirche in ihrem bisherigen Umfang wird halten können.

Die nächste Sorge war die Konstituirung des repräsentativen Kirchenkörpers, der denn auch 1870 inkorporirt wurde, die 12 Prälaten, 12 geistliche und 24 weltliche Repräsentanten der 12 Diözesen und 12 kooptirte Mitglieder umfassend (s. u.). Sodann wurde zur Beratung einer Verfassung für die nunmehr unabhängige Kirche fortgeschritten, welche 1879 zum Abschluss kam.

Die Verfassung der Kirche von Irland (the Constitution of the Church of Ireland) wurde in der Generalsynode 1879 zum Abschluss gebracht, und alle in der zehnjärigen Periode seit der irischen Kirchenakte 1869 vereinbarten Gesetze kodifizirt und als fortan gültiges Kirchenrecht sanktionirt. Lehre und Ritus blieb unangetastet, also ganz so wie in der anglikanischen Schwesterkirche, mit welcher, wie mit andern gleichartigen Kirchen, eine Verbindung aufrecht gehalten wird. Die Veränderungen beschränken sich auf die durch die Lostrennung von dem Summepiskopat und Statsverband nötig gewordene neue Verfassung. An der Spitze der Kirche steht, unter Christus, dem Haupt der Kirche, eine Generalsynode mit oberster gesetzgebender und administrativer Gewalt, unbeschadet der Episkopalverfassung.

1) Die Generalsynode besteht aus drei Ständen, den Bischöfen, dem Klerus und der Laienschaft, welche zwei Häuser bilden, das Haus der Bischöfe und das Haus der Repräsentanten, aber gewönlich in voller Synode zusammenberaten. Das Repräsentantenhaus besteht aus 208 Geistlichen und 416 Laien. Jede Diözese sendet eine bestimmte Zal von Vertretern (das Genauere s. u.) und zwar so, dass die Geistlichen von Geistlichen, die Laien von Laien (Synodenmännern) gewält werden. Die Einteilung der Diözese in Waldistrikte ist der Diözesansynode überlassen. Jeder ordinirte Geistliche ist in und außerhalb seiner Diözese wälbar. Jeder Laie muss bei seinem Eintritt in die Generalsynode folgende Deklaration unterzeichnen: „Ich, A. B., erkläre hiemit feierlich, dass ich ein Mitglied und Kommunikant der Kirche von Irland bin". Alle 3 Jare werden die Repräsentanten gewält, und zwar wird die Wal zwei Monate zuvor von den zwei Erzbischöfen in ihren Diözesen ausgeschrieben. Gleichzeitig mit den Repräsentanten werden Ersatzmänner gewält.

Die Generalsynode tagt alljärlich (im April) in Dublin. Außerordentliche Sitzungen können von dem Primas (oder Stellvertreter) oder auf Verlangen eines Drittels des einen oder andern Standes des Repräsentantenhauses berufen werden, aber nur mit genauer Angabe des zu verhandelnden Gegenstandes.— Drei Prälaten, 40 geistliche und 80 Laienrepräsentanten zum mindesten sind zu

einer Sitzung in voller Synode erforderlich, und wenigstens 5 Prälaten im Hause der Bischöfe und die obige Zal von Abgeordneten im Hause der Repräsentanten. In voller Synode präsidirt der Primas (der Erzbischof von Armagh) oder sein Stellvertreter.

Verhandlungen. Jeder Vorschlag eines Gesetzes oder Kanons wird zunächst als Bill vor die volle Synode gebracht und, wenn genehmigt, zum ersten Mal one Debatte gelesen und dann gedruckt und der Tag für die Debatte festgesetzt, wo die Hauptpunkte verhandelt werden. Wenn die Bill zum zweiten Mal gelesen ist, wird sie von der vollen Synode im Committee beraten und hierauf die Zeit für das dritte Lesen festgesetzt, so dass wenigstens ein voller Tag dazwischen liegt. Zum dritten Mal gelesen und angenommen wird die Bill zum Gesetz. Die Bischöfe haben jederzeit das Recht, die Sache für sich zu beraten, und bis dies geschehen, wird die Verhandlung abgebrochen.

Die Bischöfe stimmen abgesondert von den Repräsentanten, die Repräsentanten entweder zusammen oder nach Ständen, letzteres immer, wenn 10 Mitglieder des einen oder anderen Standes es schriftlich verlangen. Zu einem gültigen Beschluss ist die Majorität der anwesenden Prälaten (wenn sie abstimmen wollen) ebenso nötig wie die der Repräsentanten (ob sie nach Ständen oder zusammen abstimmen). Wird eine Frage von den Bischöfen verworfen, so kommt sie in nächster Sitzung wider zur Sprache und wenn dann zwei Drittel der Repräsentanten dafür stimmen, so gilt der Antrag als angenommen — außer wenn zwei Drittel aller Bischöfe anwesend sind und dagegen stimmen und ihr Veto schriftlich begründen. Die Bischöfe stimmen immer zuletzt ab.

Anträge auf irgendwelche Änderungen in der Lehre, der Liturgie oder dem Ritus müssen in voller Synode unter genauer Angabe der betreffenden Punkte gestellt und von wenigstens zwei Dritteln jedes der zwei Stände des Repräsentantenhauses approbirt werden. Darauf wird eine Abschrift der Resolution den Sekretären der Diözesansynoden zugestellt und erst in der nächsten Generalsynode darf die Bill zur Verhandlung kommen. Nur die einstimmig gemachten Vorschläge der englischen Ritual-Kommission können sofort angenommen werden, wenn zwei Drittel jedes Standes dafür sind.

Die Generalsynode hat das Recht, allgemeine Anordnungen über die Ausübung des Patronatsrechtes zu treffen, sowie über alles was Ordnung, gutes Regiment und Wirksamkeit der Kirche betrifft. In diesem Sinne kontrolirt sie auch die Beschlüsse der Diözesansynoden. Wärend die bisherige kirchliche Einteilung als zu Recht bestehend gilt, hat die Generalsynode das Recht, mit Zustimmung der betreffenden Diözesen Änderungen zu machen, wie Trennung oder Zusammenlegung von Diözesen.

Für die einzelnen Geschäftszweige werden von der Generalsynode Ausschüsse bestellt, insbesondere ein Record-Committee, ein ständiger Ausschuss, der den Druck und Verwarung der Synodalakten kontrolirt und das Siegel der Generalsynode verwart. Alle Gesetze der Generalsynode werden in zwei Exemplaren gedruckt und kollationirt und dann mit dem Synodalsiegel und der Unterschrift des Primas versehen und eines davon im Archiv der Generalsynode, das andere bei dem Representative Church Body deponirt.

2) Diözesansynoden werden järlich wenigstens einmal von dem Bischof berufen und gehalten, wobei eine Diözese sich mit einer andern vereinigen oder in zwei Distrikte geteilt werden kann. Alle aktive Geistliche (mit Einschluss der Kuratgeistlichen) sowie der Probst und die Fellows von Trinity College, Dublin (wenn ordinirt), sind Mitglieder der Synode; die von den Gemeinden gewälten Vertreter stehen im Verhältnis von 2 : 1 zu der aktiven Geistlichkeit. Dies gilt auch von Kathedralen, die zugleich Parochien sind. Als Gemeindevertreter können auch grundbesitzende Geistliche und solche, die sine cura sind, gewält werden. Die Wal findet alle 3 Jare statt. Die Laienvertreter (Synodsmen) haben dieselbe Deklaration zu unterzeichnen wie die in der Generalsynode, die Geistlichen dieselbe wie bei ihrer Ordination und Anstellung. Zur Beschlussfähigkeit ist die Anwesenheit des Bischofs oder Kommissärs und je $^1/_4$ des Klerus und $^1/_4$

der Synodenmänner erforderlich. Gewönlich tagen beide Stände mit einander, aber auf Verlangen von 6 Mitgliedern eines Standes getrennt. Einfache Majorität der Stände für sich oder der gemeinschaftlich beratenden entscheidet und macht den Beschluſs gültig und bindet alle Angehörigen der Diözese. Gemeinden, die zuwiderhandeln, werden von der Beteiligung bei der Synode ausgeschlossen.

Der Bischof stimmt für sich ab. Legt er ein Veto ein, so muſs der betreffende Antrag bis zur nächstjärigen Synode vertagt werden, und wenn dann je $^2/_3$ beider Stände wider dafür stimmen und der Bischof dagegen, so kommt die Sache vor die Generalsynode zur endgültigen Entscheidung. Der Bischof kann jedoch zuvor schon die Sache an die Generalsynode weisen. Die Synode hat das Recht, über das Kirchenvermögen der Diözese zum besten der Kirche zu verfügen, sofern nicht Anordnungen der Generalsynode oder rechtliche Ansprüche im Wege stehen. Auch hat sie das Recht, unter Vorbehalt der Zustimmung des repräsentativen Körpers, die Pfarreien neu zu reguliren, was Besoldung und Abgrenzung (Teilung einer Pfarrei, oder Zusammenlegung von mehreren u. s. w.) betrifft.

Ein Diözesanrat, als ständiger Ausschuſs, bestehend aus dem Bischof und einigen geistlichen und weltlichen Synodalen, wird alljärlich von der Synode gewält zur Erledigung laufender Geschäfte, z. B. Anfertigung der Liste der neugewälten Synodalglieder u. a.

3) Die Parochialorganisation ist trotz der veränderten Verhältnisse nach Form und Namen beibehalten worden. Als Parochie (parish) gilt jede Kirche mit einem Geistlichen und registrirten Gemeindegliedern (registered vestrymen), d. h. Männern von wenigstens 21 Jaren, die entweder zur irischen Kirche gehören und einen Grundbesitz in der Parochie mit L 10 wenigstens Reinertrag haben, oder sich regelmäßig zu der betreffenden Kirche halten. Eine dahin gehende Deklaration haben die Mitglieder bei der järlichen Revision des Gemeinderegisters zu unterzeichnen. Die Diözesansynoden können auch einen regelmäßigen Beitrag zum Kirchenfond zur Bedingung des Eintritts in die Vestry machen. Die Gemeindeversammlung wält einen der zwei Kirchenvorsteher (der andere wird von dem Geistlichen gewält), auch die Synodenmänner, und ernennt järlich bis auf zwölf Gemeindeglieder, die mit dem oder den Geistlichen einen Gemeindeausschuſs (select vestry) bilden, welcher die Fonds verwaltet, Kirchendiener anstellt u. s. w.

4) Anstellung von Geistlichen. Jede Diözesansynode wält sogleich nach ihrer Konstituirung zwei Geistliche und einen Laien (nebst Ersatzmännern) aus ihrer Mitte, die mit dem Bischof einen Patronats-Ausschuſs bilden. Jede Gemeinde ihrerseits ernennt alle drei Jare drei Männer (Parochial Nominators), welche dieselbe Erklärung wie die Synodalen zu unterzeichnen haben. Bei Erledigung einer Pfarrstelle treten der Patronats-Ausschuſs und die betreffenden Nominatoren zusammen und bilden eine Walbehörde (Board of Nominators). Jedes Mitglied derselben muſs eine feierliche Deklaration unterzeichnen, daſs es one alle persönlichen Rücksichten nur den würdigsten und tüchtigsten wälen wolle. Nimmt der Gewälte das Amt an, so wird er dem Bischof als solcher genannt. Es können auch mehrere auf die Walliste gesetzt werden, sodaſs wenn der erste die Stelle ausschlägt, der zweite gewält wird u. s. w. Legt der Bischof ein Veto ein, so steht dem Gewälten wie den Nominatoren Appellation an den Hof der Generalsynode (s. u.) offen. Kommt keine Wal zustande, so ernennt der Bischof. Das Präsentationsrecht wird unter gewissen Bedingungen solchen, die zur Dotirung einer Stelle beitragen, eingeräumt. Privatkapellen werden durch diese Anordnungen nicht berürt. Der angestellte Geistliche kann von seiner Pfarrei nur durch Beschluſs des Hofes der Generalsynode entfernt werden.

Die Deklarationen, welche die Geistlichen bei Ordination oder Anstellung zu unterschreiben haben, sind z. T. dieselben wie in der Episkopalkirche in England (s. d.), nämlich a) die der Zustimmung zu den 39 Artikeln, Common Prayer u. s. w., b) gegen Simonie, c) des kanonischen Gehorsams; Allegianz- und Su-

prematsdeklaration fällt selbstverständlich fort, an deren Stelle die Zustimmung zu der 1870 organisirten Kirche von Irland und die Unterwerfung unter deren Gerichtshöfe tritt.

5. Wal der Erzbischöfe und Bischöfe. Bei Erledigung eine Bistums beruft der Erzbischof der Provinz (oder Stellvertreter) die Diözesansynode, oder wenn der Sprengel aus mehreren vereinigten Diözesen besteht, die einzelnen Synoden, die dann jede für sich stimmen. Laien und Geistliche stimmen zunächst mittelst Zetteln für eine, höchstens drei Personen. Die Namen derer, die wenigstens $^1/_4$ aller Stimmen beider Stände, oder $^1/_3$ des einen oder anderen Standes erhalten haben, kommen auf die engere Wal. Wenigstens 2 Personen müssen so gewält werden; die Synode kann aber auch durch Majoritätsbeschluß weitere Namen beifügen. Jedes Mitglied jedes Standes stimmt dann je für einen Namen auf der engeren Wal. Fallen je $^2/_3$ der Stimmen jedes Standes auf eine Person, so ist diese damit gewält. Ist die Stimmenzal geringer, so wird das Verfaren widerholt und zwar mit dem erstvorgeschlagenen, und wenn vergeblich, mit dem nächsten in der Reihe. Sind so mehrere Personen gewält worden, so wält aus diesen die Bischofsbank den Bischof mit einfacher Majorität. Kommt binnen 3 Monaten keine Wal zustande, so wält ebenfalls die Bischofsbank.

Vor der Wal haben alle Wäler eine feierliche Erklärung zu unterzeichnen, dass sie nur die Tüchtigsten wälen und einzig das Beste der Kirche im Auge haben wollen.

Bei der Erledigung des Erzstuls von Armagh ond Clogher, womit der Primat von ganz Irland verbunden ist, wälen zunächst die genannten Diözesen einen Bischof ad interim. Dann treten alle Bischöfe zur Wal eines Erzbischofs von Armagh und Primas zusammen. Fällt diese nicht auf den ad interim gewälten Bischof, so erhält dieser das Bistum, das der zum Primas gewälte Prälat innegehabt.

6. Das Kathedralwesen. Unter Warung der Rechte der derzeitigen Kathedralgeistlichen wird der Diözesansynode die Vollmacht erteilt, zweckmäßige Änderungen und Einrichtungen mit Zustimmung der Generalsynode zu machen, wie Verlegung, Aufhebung oder Gründung von Kathedralen. Der Bischof als Ordinarius ernennt den Domdekan, die Domherren, Archidiakonen u. s. w. Der Zusammenhang von Präbenden und Kathedralstellen wird aufgehoben. Ist die Kathedrale zugleich Pfarrkirche, so ernennt die Walbehörde (s. o.) den Geistlichen, den dann der Bischof auch zum Domdekan machen kann, aber nicht muss, umgekehrt kann der Domdekan von der Gemeinde zum Pfarrer gewält werden.

Um andere Einrichtungen von mehr lokalem Interesse zu übergehen, so ist die Kollegiate- und Kathedralkirche von St. Patrick in Dublin zur Nationalkathedrale gemacht worden (Mai 1872), die zu allen Diözesen in gleichmäßiger Beziehung steht. Zu ihr gehören die Erzbischöfe und die andern Prälaten der Kirche von Irland und außer dem Dekan, Precentor, Kanzler und Schatzmeister 21 Präbendare oder Domherren. Die Präbenden werden von den Pfarreien getrennt, und jeder der 12 Diözesen wird eine Präbende zugewiesen mit dem Patronatsrecht auf dieselbe. Die übrigen 9 Präbenden besetzt der Dekan und das Kapitel. Der Dekan wird von dem Kapitel gewält, und ernennt Precentor, Kanzler und Schatzmeister. Diese nebst einigen andern alle 3 Jare gewälten bilden die Kathedralbehörde, in welcher auch die Laien vertreten sind. Die National-Kathedrale hat ihre Vertreter in der Diözesansynode von Dublin.

7. Die geistliche Gerichtsbarkeit erstreckt sich auf alle, die sich der Autorität der Generalsynode unterwerfen. Es gibt zweierlei Gerichtshöfe: die Diözesanhöfe und über diesen der Hof der Generalsynode.

Einen Diözesangerichtshof hat jede einzelne oder mit andern zu einem bischöflichen Sprengel vereinigte Diözese. Der Hof besteht aus dem Bischof, dem von ihm auf lebenslang angestellten Kanzler — einem Rechtsgelehrten von min-

destens zehnjäriger Praxis, der als sein Assessor fungirt — und einem geistlichen und weltlichen Mitgliede der Synode. Diese wält nämlich auf 5 Jare 3 geistliche und 3 weltliche Mitglieder, von denen der Reihe nach je ein geistliches und ein weltliches von dem Bischof hinzuberufen wird, um als Beisitzer bei Erhebung des Thatbestandes zu assistiren. Alle müssen eine feierliche Erklärung unterzeichnen, dass sie ganz unparteiisch handeln wollen. — Auf schriftlich ausgesprochenen Wunsch der Parteien kann der Bischof die Sache allein abmachen. Sonst ist das Verfaren kurz dieses: Die Klage wird dem ebenfalls von dem Bischof angestellten Diözesanregistrator schriftlich zugestellt und dann dem Beklagten mitgeteilt. Betrifft die Klage einen Lehrpunkt, so muss sie, wenn sie nicht vom Bischof selbst ausgeht, von 4 Kommunikanten, die in der Diözese wonen oder persönlich betroffen sind, schriftlich eingereicht und Kaution (bis auf *L* 50) geleistet werden. Eine Abschrift der Klage wird dann von dem Registrator dem Beklagten zugeschickt und dann erfolgt binnen 14 Tage eine Vorladung beider Parteien durch den Kanzler. Das Verhör ist mündlich, wird aber protokollirt. Nach Verhör der Parteien oder ihrer Anwälte und der Zeugen gibt der Hof sein Urteil schriftlich ab. Wird der Angeklagte schuldig gefunden, so kann er selbst oder durch seinen Anwalt mildernde Umstände geltend machen. Darauf fällt der Bischof binnen eines Monats das Urteil in offener Sitzung. Ist der Beklagte unschuldig, so verfügt der Hof über das Kautionsgeld. Veranstaltet der Bischof selbst einen Prozess in seinem Gerichtshof, so fungirt der Kanzler an des Bischofs Stelle, bei Lehrfragen erhebt der Diözesanhof nur den Tatbestand und sendet den Rechtsfall an den Hof der Generalsynode zur Erledigung.

Der volle Gerichtshof der Generalsynode besteht aus einem Erzbischof, einem Bischof und 3 Laienrichtern. Die beiden Erzbischöfe wechseln ab, sie wälen die Bischöfe. Die Generalsynode wält 6—10 Männer aus ihrer Mitte, welche Richter der höheren Gerichtshöfe in Irland sind oder waren. Aus diesem wält bei jedem einzelnen Rechtsfall der Registrator in Gegenwart der Parteien drei durch Ballotiren. Appellationen von dem Diözesanhof an diesen obersten Gerichtshof müssen 14 Tage nach Fällung des Urteils mit genauer Angabe der Gründe und mit Hinterlegung von Kaution geschehen. Die einfache Majorität des Hofes genügt, um das Urteil endgiltig zu machen. Bei Klagen auf Absetzung ist die Zustimmung der 2 Prälaten nötig. Klagen gegen Bischöfe können nur beim Hof der Generalsynode anhängig gemacht werden, und wenn dieselben Lehrpunkte betreffen, müssen sie von mindestens 6 Kommunikanten erhoben werden. Absetzung u. s. w. kann über Bischöfe nur verhängt werden, wenn die beiden Prälaten des Hofes dafür sind. — Die Verhandlungen sind öffentlich außer in besonderen Fällen, wo jede Partei 6 Männer als Zeugen der Verhandlung wält. — Die Prozessakten wie die Rechtssprüche werden auf der Registratur aufbewart. Hinsichtlich der Vergehen gegen das kirchliche Recht und der Strafen dafür ist das alte, vor der Trennung der irischen Kirche giltige Recht und Verfaren unverändert beibehalten worden.

8. Die kirchlichen Konstitutiones und Kanones (54 an Zal) schließen sich an die anglikanischen an. Bemerkenswert ist, dass sie alle ritualistischen Neuerungen ausdrücklich ausschließen und so den endlosen Streitigkeiten dieser Art, wie sie in England vorkommen, weislich vorbeugen. Trotz der Trennung vom Stat wird die Idee der irischen Kirche als allgemeiner Volkskirche noch insofern aufrecht gehalten, als die Geistlichen die kirchlichen Funktionen keinem in der Parochie wonenden verweigern dürfen. Auch sollen die Pfarrer womöglich im Pfarrort wonen, Katechismusunterricht an Sonntagen und sonst geben, auch beim Gottesdienst sich teilweise der irischen Sprache bedienen.

Das Recht der Appellation vom Bischof an den Diözesanhof und weiter an den Hof der Generalsynode als der höchsten Autorität der Kirche von Irland wird durch die Kanones festgestellt. Als Strafen für Verletzung der Kanones werden Vermanung oder dreimonatliche Suspension für das erste Vergehen, Suspension oder Deprivation für das zweite angesetzt. — Die Kirchenzucht betreffend, so sollen notorische Sünder zuerst privatim ermant, dann von der Kommu-

nion ausgeschlossen werden. Appellation steht offen. Eine Exkommunikation ist in der ganzen irischen Kirche giltig; Reuige aber werden wider zugelassen.

9) Der repräsentative Körper der Kirche (The Representative Body of the Church). Diese durch die Kirchenakte hervorgerufene Korporation, welche die Kirche zu vertreten und das Kirchengut zu verwalten hat, begreift in sich 1) ex officio alle Erzbischöfe und Bischöfe, 2) erwälte Mitglieder, je einen Geistlichen und zwei Laien für jede Diözese, 3) kooptirte Mitglieder entsprechend der jeweiligen Zal der Diözesen. Die Qualifikation der Mitglieder ist dieselbe wie bei der Generalsynode. Je ein Drittel der Geistlichen und Laien scheidet beim Zusammentritt der Generalsynode aus (sodaß nur einer von derselben Diözese järlich austritt). Auch ein Drittel der Kooptirten scheidet järlich aus und wird von dem repräsentativen Körper mit Zustimmung der Generalsynode ergänzt. Die Ausscheidenden sind wider wälbar. Der repräsentative Körper steht unter der Kontrole der Generalsynode, der er alljärlich Rechnung ablegt.

Ein Witwen- und Waisenfond unter einer besonderen Behörde (Bischöfe und fünzehn andere, darunter wenigstens fünf Geistliche) unter der Kontrole der Generalsynode wird gegründet und die Gelder von dem repräsentativen Körper verwaltet. Jeder Geistliche zalt *L* 6 järlich ein. Die Witwen der Kontribuirenden erhalten *L* 33 p. a., die Waisen je *L* 5 bis zum 21. Lebensjar.

Statistisches. Auch bei der kirchlichen Statistik ist es nicht unwichtig, auf das merkwürdige Steigen und Fallen der Gesamtbevölkerung in Irland hinzuweisen. Von etwa 5 Millionen zu Anfang des Jarhunderts stieg die Bevölkerung auf 8,295,061 im Jar 1845 — die höchste Ziffer, die es erreicht hat. Von da ab zeigt sich eine stetige Abnahme (teils infolge von Hungersnot, teils von Auswanderung) bis zu 5,402,759 in 1871, und wenn die Abnahme in gleichem Verhältnis fortgeschritten ist, so würde jetzt (1880) die Bevölkerung auf dieselbe Stufe wie 1801 herabgesunken sein, d. h. etwa 5 Millionen. Am stärksten war die Abnahme in den fast ganz katholischen Provinzen Connaught und Munster, wo sie von 1841—1871 42 Proc. betrug.

Der früheste kirchliche Census ist vom Jar 1834; darnach verteilten sich die Konfessionen in den damaligen vier erzbischöflichen Provinzen (etwa den politischen entsprechend) wie folgt:

	Bevölker. 1834	Katholiken	Statskirche	Nonkonformisten	Andere Christen
Erzb. Armagh (Ulster)	3,126,741	1,955,123	517,722	638,073	15,823
„ Dublin (Leinster)	1,247,290	1,063,681	177,930	2,517	3,162
„ Cashel (Munster)	2,335,573	2,220,340	111,813	966	2,454
„ Tuam (Connaught)	1,234,336	1,188,568	44,599	800	369
	7,943,940	6,427,712	852,064	642,356	21,808

Aus einer Vergleichung des Census von 1861 und 1871 ergibt sich Folgendes:

	I. Katholiken 1861	I. Katholiken 1871	Proc. der Bevölkerung	II. Statskirche (jetzt) Kirche von Irland 1861	II. 1871	III. Presbyterianer und nichtepiskopale Protestanten 1861	III. 1871	IV. Andere Christen 1861	IV. 1871	V. Juden 1861	V. 1871
Ulster	966,613	894,525	48·8	391,315	398,705	543,421	522,774	12,838	14,331	52	63
Leinster	1,252,553	1,141,401	88·7	180,487	170,879	21,550	20,291	2,607	3,210	338	185
Munster	1,420,076	1,302,475	93·7	80,860	77,366	10,056	9,622	2,564	929	2	10
Connaught	866,023	803,532	94 9	40,595	36,345	6,127	5,551	889	565	1	—
	4,505,265	4,141,933		693,257	683,295	581,154	558,238	18,798	19,035	393	258
	Abnahme 8·06 Proc.			Abnahme 1·45 Proc.		Abnahme 3.94 Proc.		Zunahme 1·26 Proc.		Abnahme 34.35 Proc.	

Die Gesamtbevölkerung war 1861: 5,798,967, und 1871: 5,402,759. Die unter III angegebenen Presbyterianer u. a. verteilten sich so:

	Presbyterianer	Methodisten	Independenten	Baptisten	Quäker
1861	523,291	45,399	4,532	4,237	3,695
1871	503,461	41,815	4,485	4,643	3,834
davon 1871 in Ulster	484,425	29,120	3,189	4,017	1,723

Die unter IV zusammengefassten sind, außer wenigen mährischen Brüdern, kleinere Sekten und solche, die nähere Auskunft verweigerten.

Das Verhältnis der hauptsächlichen Konfessionen war 1871: 76·66 Proc. Katholiken, 12·46 Proc. irische Episkopalkirche, 9·31 Proc. Presbyterianer oder 10·33 Proc. nichtepiskopale Protestanten — ein kleiner Fortschritt zu Gunsten des Protestantismus gegenüber vom Jar 1834, wo die entsprechenden Procente ungefär 80,10,8 waren. In Ulster, wo 51·4 Proc. der Bevölkerung Protestanten sind, bilden die Presbyterianer die Mehrzal und verhalten sich zur irischen Episkopalkirche etwa wie 6:5. Das Verhältnis aller nichtepiskopalen Protestanten und Sekten zu der Episkopal-Kirche ist wie 58:42. In den 3 andern Provinzen überwiegt die irische Episkopalkirche; es gehören zu ihr fast 55 Proc. aller Nichtkatholiken. — Um noch näheres über die größeren Kirchen anzugeben, so hat die katholische Kirche, gut 3/4 der Bevölkerung umfassend, die alte kirchliche Einteilung fast unverändert beibehalten: die 4 Provinzen Armagh, Dublin, Cashel und Tuam mit 32 Bistümern, wovon 4 unter den Erzbischöfen stehen. Von den andern 28 sind 4 mit andern vereinigt. Es gibt demgemäß 4 Erzbischöfe, 24 Bischöfe, von denen 3 derzeit Koadjutoren haben. Die Zal der Priester beläuft sich auf 3,184.

Die protestantische Episkopalkirche (Church of Ireland), jetzt 1/8 der Bevölkerung umfassend, hat in der Reformationszeit die alte kirchliche Einteilung von 32 Bistümern in 4 Provinzen mit 2436 Pfarreien einfach stehen lassen. Aber bei der geringen Zal der Kirchenangehörigen wurden im Verlauf mehrere Bistümer und ebenso Pfarreien zusammengelegt. Schon unter Karl II. gab es außer den 4 Erzbistümern nur 18 Bischofssitze und ebensoviele Bischöfe. So blieb es bis 1833, wo durch die Church Temporality Act, die 4 Provinzen auf 2: Armagh und Dublin mit je 6 Diözesen einschließlich der erzbischöflichen, reduzirt wurden. Eine um dieselbe Zeit (1834) angestellte Untersuchung der Parochialverhältnisse ergab, dass von 2405 Kirchspielen nur 907 selbständig, die übrigen 1498 zu 478 zusammengelegt waren. Von diesen 1385 Kirchspielen hatten nur 461 über 500 Gemeindeglieder; 264 Pfarrer hatten weniger als 50 Gemeindeglieder, 41 gar keine. Noch schlimmer war es 30 Jare zuvor gewesen, wo 111 Pfarreien sine cura waren, von den zalreichen Sinecuren an den Kathedralen gar nicht zu reden. Diese Verhältnisse haben sich nun wesentlich gebessert. — Der jetzige Stand der Dinge ist

Provinz Armagh

Bistümer	Kirchen	Klerus	Laien
I. Armag und Clogher	188	24	60
II. Meath	107	12	22
III. Derry und Raphoe	123	16	34
IV. Down, Connor und Dromore	171	21	59
V. Kilmore, Elphin und Ardagh	144	17	33
VI. Tuam, Killala und Achonry	99	10	20
	832	100	228

Provinz Dublin

Bistümer	Kirchen	Klerus	Laien
VII. Dublin, Glendalough und Kildare	160	29	50
VIII. Ossory, Ferns und Leighlin	173	21	37
IX. Cashel, Emly, Waterford, Lismore	98	13	21
X. Cork, Cloyne und Roß	178	22	39
XI. Killaloe, Kilfenora, Clonfert und Kilmacduagh	91	10	20
XII. Limerick, Adfert und Aghadoe	96	13	21
	796	108	188

zusammen also 1,628 Kirchen oder Gemeinden mit etwa 1800 Geistlichen und 683,296 Kirchengenossen. — Zu bemerken ist noch, dass Clonfert und Kilmacduagh 1865 von der Provinz Armagh an Dublin übergegangen sind.

Die Hauptuniversität für die Kirche von Irland ist Trinity Kollege, Dublin (gegr. 1591), aber auch in den 3 Kolleges der 1850 gegründeten Queens University, d. h. Belfast, Cork und Galway, hat sie Studirende in „Licensed Residences“, Kosthäusern, die unter der Aufsicht eines Dekan stehen. Dieselbe Einrichtung haben auch die Presbyterianer und Wesleyaner.

Die Presbyterianer wanderten schon unter Elisabeth von Schottland nach Ulster aus. Jakob I. bewilligte ihnen den Zehnten, was den Anlass gab zu dem Regium Donum, einer järlichen Verwilligung des Parlamentes für die Nonkonformisten in Irland, die allmählich bis auf *L* 44,000 stieg, aber 1871 aufhörte. Zu den zalreichen auf der Westminster Konfession stehenden Presbyterians (Trinitarians oder Old Light) kamen später auch Presbyterians of the New Light, die sich in Antrim und Munster niederließen, und Scotch Seceders (die aus der schottischen Kirche bekannt sind). Die weit überwiegende Mehrheit bildet aber die „Presbyterian Church of Ireland“, welche in der General Assembly repräsentirt ist und 36 Presbyterien mit 559 Gemeinden und 635 Geistlichen (ungerechnet 33 Hilfsprediger und 55 Kandidaten) hat. Es gehören zu ihr 79,632 Familien. Kirchensitze sind für 228,000 Personen vorhanden. In 8579 Sonntagsschulen werden 72,288 Kinder unterrichtet. Die Beiträge für religiöse und woltätige Zwecke betrugen 1878—79 *L* 154,377. Diese Kirche hat ein theologisches College in Belfast und „Residences“ (s. o.) in den Queens Colleges. — Hinsichtlich der andern Presbyterianer mag folgende Zusammenstellung genügen, wobei nur zu bemerken ist, dass die United Presbyterian Church of Ireland ein Zweig der 544 Gemeinden in Großbritannien und Irland umfassenden Gemeinschaft dieses Namens ist.

	Presbyterien	Gemeinden	Geistliche
1) Presbyterian Church of Ireland	36	559	635
2) Reformed Presbyterian Synod of Ireland	5	34	35
3) Eastern Reformed Presbyterian Church	2	9	8
4) United Presbyterian Church of Ireland	1	10	11
5) Secession Synod of Ireland	2	11	10
	46	623	699

Die Gesamtzal der Presbyterianer 1871 war 503,461. Nach einer durchschnittlichen Berechnung würden davon auf die Presbyterian Church 455,000, wenn nicht mehr, kommen.

C. Schoell.

Irregularität (irregularitas) bedeutet im katholischen Kirchenrecht den Mangel, welcher eine an sich zum gültigen Empfange der Ordination oder Weihe fähige Person — dies ist jeder Getaufte männlichen Geschlechts — von der erlaubten Erwerbung oder Ausübung eines kirchlichen Weihegrades ausschließt. Die Rechtssätze über die Irregularitäten hat das kirchliche Recht im Anschluss an einzelne Bestimmungen des alten und neuen Testamentes (Levit. XXI; 1 Timoth. III, 2 sqq.; tit. I, 6 sqq.; dict. Grat. c. 3 D. XXV) entwickelt. Die kanonistische Schule scheidet die Fälle der Irregularität in irregularitates ex defectu und ex delicto. a) Zu der ersten Klasse gehört: 1) die ex defectu natalium, aus dem Mangel der ehelichen Geburt. Dieselbe trifft alle diejenigen, welche nicht aus einer kirchlichen gültigen oder nicht aus einer als matrimonium putativum zu betrachtenden Ehe herstammen, c. 1. 2. 14 X. I. 17, und wird durch Professableistung in einem Orden und durch nachfolgende Legitimation gehoben. 2) Ex defectu corporis sind alle diejenigen irregulär, welche infolge von Krankheiten oder Gebrechen an der Vornahme der wichtigeren geistlichen Funktionen gehindert sind oder dieselben nicht one Gefar für die Würde des Gottesdienstes oder one Erregung von Anstoß und Ärgernis vor der Gemeinde ausüben können, tit. X. I. 20 u. III. 6. 3) Ex defectu aetatis sind von der Bischofsweihe die nicht volle 30, von der Priesterweihe die nicht volle 24, von dem Diakonat die nicht volle 22, vom Subdiakonat die nicht volle 21 Jare alten Personen ausgeschlossen, wärend für die niederen Weihegrade mindestens das vollendete 7. Lebensjar genügt, Trid. Sess. XXIII. c. 12 de ref. 4) Der defectus scientiae hindert die Erteilung der Weihe an diejenigen, welche nicht die für den betreffenden Weihegrad erforderliche Vorbildung besitzen, Trid. Sess. XXIII c. 4. 11. 12. 13. 14. de ref. 5) Ex defectu fidei, wegen Mangel der Festigkeit im Glauben sind die noch nicht Konfirmirten und die Neophyten irregulär, Trid. Sess. XXIII. c. 4. de ref., c. 1 dist. LVII. 6) Ex defectu sacramenti diejenigen, welche hintereinander in zwei gültigen, durch copula carnalis konsummirten Ehen (s. g. bigamia successiva) oder ferner in einer solchen mit einer schon anderweitig fleischlich erkannten Frau gelebt haben (s. g. bigamia interpretativa) tit. X. I. 21. 7) Die Irregularität ex defectu perfectae lenitatis (Mangel der Herzensmilde) trifft diejenigen, welche one ein Verbrechen zu begehen, also erlaubterweise, zum Tode oder zur Verstümmelung eines Menschen mitgewirkt haben (z. B. Soldaten, Richter, Ankläger, Geschworne, Zeugen, nicht aber Ärzte und Chirurgen), c. 5. 9. X. III. 50; c. 10. X. V. 31; c. 24 X. V. 12. 8) Hindert der defectus famae, die geminderte Ehre oder der Mangel des guten Rufes, die Ordination, c. 2 u. 20. C. III. qu. 1. c. 17 C. VI qu. 1. 9) Ex defectu libertatis sind von derselben ausgeschlossen die Sklaven oder Leibeigenen, so lange ihr Herr nicht einwilligt, Ehemänner one Zustimmung ihrer Frau und diejenigen, welche wegen einer Vermögensverwaltung zur Rechnungslegung verpflichtet sind (obligati ad ratiocinia) vor erhaltener Decharge, X. I. 18. 19.

Was die irregularitates ex delicto betrifft, so tritt nach dem geltenden Rechte eine solche ein 1) wegen aller öffentlich bekannt gewordener oder vor Gericht erwiesener strafbarer Handlungen, welche den Täter der allgemeinen Achtung verlustig machen, c. 4. 17. X. I. 11. c. 5. X. V. 18, ferner 2) wegen bestimmter Vergehen, selbst wenn diese geheim geblieben sind, nämlich wegen Tötung (homicidium, also Mord oder Totschlag) oder Verstümmelung einer anderen Person, wegen Ketzerei, wegen Apostasie, wegen Missbrauchs des Taufsakramentes (abusus baptismi), wegen ordnungswidrigen Empfanges der Weihen (abusus ordinationis), wegen einer derartigen Ausübung eines Weihegrades (abusus ordinis), und wegen s. g. bigamia similitudinaria, d. h. wegen faktisch versuchter Eheabschließung und Ehe-Konsummation seitens einer Ordensperson oder eines Geistlichen der höheren Weihen mit einer Jungfrau oder einer schon sonst fleischlich erkannten Frauensperson.

Die Wirkung der Irregularität besteht darin, dass die betreffende Person nicht erlaubterweise (licite) ordinirt werden oder den etwa schon empfangenen Weihegrad ausüben, auch keinen höheren erhalten darf. Wenn aber trotz

der Irregularität die Weihe erteilt worden ist, so bleibt letztere immer gültig und der Geweihte ist nur gehindert, von dem erlangten ordo Gebrauch zu machen.

Von den Irregularitäten kann für die Regel nur der Papst, bloß ausnahmsweise in einzelnen Fällen der Bischof dispensiren.

Das protestantische Kirchenrecht hat die Lehre der katholischen Kirche von den Irregularitäten nicht rezipirt.

Litteratur: Thomassin, Vetus et nova ecclesiae disciplina, t. II. lit. I. c. 62 sq.; Phillips, Kirchenrecht, Bd. 1, § 46 ff.; F. E. a Boenninghausen, Tractatus iuridico-canonicus de irregularitatibus, Monaster. 1863 sq. 3 fasc.; P. Hinschius, Kirchenrecht, Th. I. § 2 ff. **P. Hinschius.**

Irving; Irvingianismus. Der Irvingianismus geht seinem Ursprung nach auf die bedeutende Wirksamkeit und Persönlichkeit des Mannes zurück, von welchem er den Namen hat, hängt jedoch mit einer allgemeineren Richtung zusammen, welche das neuerwachte religiöse Leben damals in England angenommen hatte, und hat erst durch Mitwirken anderer eigentümlicher Persönlichkeiten, gegen die Irving zurücktrat, sich ausgestaltet.

Eduard Irving wurde am 4. August 1792 zu Annan, in der schottischen Grafschaft Dumfries, geboren. Sein Vater war Gerber. Nachdem er eine gelehrte Schule in seiner Geburtsstadt besucht hatte, kam er dreizehn Jare alt auf die Edinburger Universität (die unteren Jargänge der schottischen Universitäten entsprechen den oberen der deutschen Gymnasien). Indem er da zunächst noch seiner allgemeinen gelehrten Bildung in Philologie und Mathematik sich zu widmen hatte, zog er die Aufmerksamkeit des Professors für Mathematik auf sich und erhielt dann nach vier Jaren schon Anstellung an einer Schule für Mathematik in Haddington, wurde ferner 1812 als Leiter einer neuen Schule nach Kirkcaldy berufen. Er erwarb sich Respekt durch festen Charakter und Willen, gewann sich die Herzen der Schüler durch frische Lebendigkeit und herzlichen heiteren Verkehr mit ihnen. Andere sagen, er sei streng bis zur Härte gewesen. Auch seine äußere Gestalt wirkte eindrucksvoll: er war zwei Zoll über sechs Fuß hoch, von entsprechender Stärke, ausgebildet in der Gymnastik. Aber seinen eigentlichen Beruf sah er in der Theologie. Er betrieb ihr Studium weiter auf jenen beiden Lehrstellen, was durch die Nähe der Universitätsstadt Edinburg möglich wurde. Dass freilich den streng wissenschaftlichen Anforderungen auf diese Weise genügt worden wäre, können wir nicht annehmen. 1815 erhielt er vom Presbyterium (d. h. der Kreissynode) Kirkcaldys die licentia concionandi. 1818 gab er seine Stelle an diesem Ort auf, um ein kirchliches Amt zu suchen, musste aber ein Jar lang warten. Man fand in seiner Heimat sich nicht in seine Predigtweise. Sie erschien zu fremdartig oder „großartig". Er verbrachte jene Zeit mit Studien, dachte indessen schon daran, Missionar zu werden. Da nahm ihn Chalmers, dem er durch eine Predigt sich empfohlen hatte, als Gehilfen nach Glasgow, und schon ein par Jare darauf, 1822, erhielt er infolge einer Probepredigt die Stelle eines selbständigen Geistlichen an der Caledonian-Kapelle in London, die mit dem dortigen Caledonian-Asyl verbunden war. Das Presbyterium von Annan erteilte ihm die dazu erforderliche Ordination.

Die Zuhörerschaft, die er in dieser Kapelle vorfand, war klein. Aber rasch wurde er jetzt zu einem gefeierten Prediger in der großen Weltstadt, besonders auch bei christlich gesinnten Leuten der sogenannten hohen Welt; namentlich eine gelegentliche Äußerung des berühmten Statsmannes Canning über ihn als Redner soll dazu beigetragen haben. Schon nach zwei Jaren baute man ihm eine neue größere Kirche am Regents-Square. Er wird geschildert als ein Mann mit Herrschergestalt, mit interessant blassem, magerem Gesicht, mit kohlschwarzem, bis auf die Schultern herabhängendem Har, mit dunkeln Augen, von denen jedoch das eine seltsam, ja unheimlich geschielt habe, mit dem Ausdruck strengen, heiligen Ernstes, doch auch eines herben Stolzes und einer selbstbewussten Heiligkeit. Seine Rede war voll von originellen Ideeen, schwunghaft, bilderreich; dazu ent-

lehnte sie bald bei Milton und andern Dichtern, bald auch Ausdrücke von Philosophen, bald Worte der Volksweisheit; Walter Scott jedoch, der Dichter, fand sie übertrieben, blumenreich, hochfliegend, ekstatisch; er vermisste an ihr die Keuschheit, welche der Predigt gezieme. Auch außerordentlich lang pflegten seine Predigten zu sein.

Alles Streben Irvings aber, des Predigers und Theologen, richtete sich auf die künftige, herrliche und selige Vollendung des Gottesreichs, wie das prophetische Wort der Schrift sie ihm verhieß. Eben dies war für jenen Aufschwung des christlichen Lebens in Schottland und England überhaupt charakteristisch. Namentlich auch die großen politischen und sozialen Umwälzungen, welche die französische Revolution mit sich brachte, und die schweren, gefarvollen Kämpfe, welche England damals zu bestehen hatte, trugen dazu bei, die letzten Katastrophen, Antichristentum, Weltgericht u. s. w. der frommen Furcht und Sehnsucht nahe zu rücken. Verschiedene Schriften erschienen, welche zu zeigen versuchten, wie die Weissagung, namentlich die der Apokalypse, im Verlauf der bisherigen Geschichte sich erfüllt habe und wo man in der Gegenwart stehe. Irving selbst veröffentlichte bald nach seiner Anstellung in London ein „Argument for the judgement to come". Dann machte er sich an die Übersetzung einer im J. 1812 unter dem Namen des J. J. Ben Ezra erschienenen (von einem spanischen Jesuiten Lacunza verfassten) chiliastischen Schrift über „das zweite Kommen des Messias in Glorie und Majestät". Besonders gewann ihn Hatley Frere für sich, der schon seit 1814 in jener Richtung als Schriftsteller wirksam war und ein System apokalyptischer Deutung ausbildete.

In diesem Sinnen und Streben traf Irving jetzt zusammen mit Henry Drummond, einem reichen Bankier (geboren 1786), der ebenso eifrig für die Fragen des Reiches Gottes sich interessirte, wie er geschickt seinen irdischen Beruf betrieb, — einem Mann, der auch schon viel für allgemeine Zwecke in seiner Weise gewirkt, im Jar 1821 den bekannten Orient-Reisenden Josef Wolff auf eigene Kosten auf die Reise geschickt, auch einen Lehrstul für Nationalökonomie in Oxford gegründet hatte. Schon früher und dann wider später (1847—1860) war er Mitglied des Unterhauses, wo er eine selbständige und originelle Rolle spielte. In der Entstehung des Irvingianismus steht er neben Irving an erster Stelle.

In Drummond wurde durch den anglikanischen Geistlichen Lewis Way, der schon 1816 über Christi Widerkunft geschrieben hatte, der Gedanke angeregt, Gleichstrebende zu gemeinsamen Meditationen und Besprechungen über diese Dinge zu versammeln. Er veranstaltete ein erstes Meeting dieser Art für die Woche des 1. Advents 1826 auf seinem reizenden Landsitz Albury, östlich der Stadt Guildford in der Grafschaft Surrey, und so weiterhin alljärlich bis 1830. Die Zal der Genossen stieg von etwa 20 bis auf 44, — Leute aus verschiedenen evangelischen Kirchengemeinschaften, darunter also Irving, neben ihm übrigens auch manche angesehene Persönlichkeiten, die dem Irvingianismus fern blieben, wie der spätere ostindische Bischof Wilson, der Prediger Hugh Mac Neil (damals Geistlicher von Albury, nachher einer der angesehensten Kanzelredner und Häupter der „Evangelischen Partei", † 1879) u. a. Die herrschende Richtung in diesem Kreise ging auf möglichste Beziehung der Weissagung auf die nächste Zukunft und Gegenwart. Auf dem Meeting von 1829 wurde einmütig erklärt: von Justinians Reich bis zum Ende der französischen Revolution sei eine große, in der h. Schrift angekündigte Periode von 1260 Jaren abgelaufen, auf welche jetzt die letzten Wehen, eine Zerstörung der sichtbaren Kirche, daneben die Herstellung der Juden in ihr Land, dann Parusie und Millennium folgen werden. Den gleichen Ideeen diente 1829—1833 eine auf Drummonds Kosten herausgegebene Vierteljarsschrift, the Morning Watch.

Inzwischen nahm Irvings theologische Anschauung und Lehrweise noch nach anderen Seiten hin eigentümliche Züge an. Wie er in glühender Erwartung dem kommenden Herrn und Heiland entgegensah, wollte er voll und ganz und anders, als die überlieferte kirchliche Orthodoxie es zuließ, das schon durch seine Mensch-

werdung und seinen Tod gestiftete Heil verkündigen. Er predigte die vom schottischen Calvinismus verneinte Allgemeinheit des Erlösungsratschlusses: eine Lehre, wegen deren der Geistliche Campbell in Row bei Glasgow 1830 angeklagt und 1831 abgesetzt wurde. Anschließend an biblische Sätze erklärte er ferner: Christus habe, um unser Erlöser und Anfänger unseres Glaubens zu werden, die menschliche Natur nicht in ihrer ursprünglichen Reinheit, sondern so wie sie durch die Sünde verderbt worden, angenommen; doch sei in ihm die Sünde nie zur Wirklichkeit geworden, da beständig ihm der heilige Geist inne gewont und er im heiligen Geist sein Fleisch geheiligt habe. Zugleich konnte man ihm andererseits vorwerfen, dass er auch bei den Menschen die natürliche Verderbnis und das Wesen der Widergeburt nicht tief genug fasse. Scharfe dogmatische Bestimmungen waren übrigens nicht seine Sache. — Zu gleicher Zeit richtete sich sein Interesse in einer von der schottischen Orthodoxie abweichenden Weise auf die Vergegenwärtigung des Heiles in der Kirche. Er kam auf die Lehre von der Taufwidergeburt, wobei übrigens er selbst auf den Satz des schottischen (Westminster-) Bekenntnisses von einer Einverleibung in Christum durch die Taufe sich berief. Das geistliche Amt nahm für ihn einen höheren, priesterlichen Charakter an. Bei diesen kirchlichen Anschauungen übte auf ihn Einfluss der alte hochkirchliche Anglikaner Richard Hooker, dessen Werk über die Kirche ihm schon als angehenden Theologen in die Hände gefallen war, und one Zweifel auch eine damals in England weiter verbreitete Atmosphäre, aus der nachher der Puseyismus hervorging.

Jene eschatologische, apokalyptische Richtung nun regte sich, wie gesagt, mächtig in Schottland sowol als England, und im Zusammenhang mit ihr auch Sehnsucht und dringendes Verlangen nach einer neuen Belebung der gegenwärtigen auf ihren Herrn wartenden Gemeinde durch die der ersten Jüngerschaft verliehenen Charismen. In Schottland wirkten in diesem Sinne Prediger wie jener Campbell, Rob. Story u. a. Auch Irving hielt dort 1828 eine Reihe von Predigten.

Da vernahm man im März 1830, dass im schottischen Dorfe Fernicarry, nahe der Mündung des Clyde, eine mit jenen beiden Predigern befreundete fromme Jungfrau Marie Campbell, die an Auszehrung zu leiden schien, dabei aber zur Missionärin sich vorbereiten wollte, vom Geist ergriffen in eigentümlichen Lauten geredet habe, deren Sinn ihr und ihrer Umgebung unverständlich war, in denen sie aber das pfingstliche apostolische Zungenreden zu erkennen glaubte und von denen sie bestimmter noch dachte, es möchte die Sprache der ihr zum Missionsberuf zugewiesenen Südsee-Insulaner sein. Kurz nachher fülte sich in dem nicht weit davon entfernten Orte Port-Glasgow die kranke Margaretha Macdonald eines Tages wunderbar vom Geist ergriffen und ebenso auf ihr Gebet ihr Bruder James. Da hieß dieser sofort die fast gelämte Kranke aufstehen und sie stand auf. Dann gebot er brieflich auch jener, ihnen befreundeten Marie Campbell im Namen des Herrn aufzustehen, und alsbald genas sie. Wenige Tage nachher begann plötzlich Margarethens anderer Bruder Georg in Zungen zu reden und desgleichen nun auch James. Die Vorgänge machten natürlich großes Aufsehn in der Nachbarschaft und in verwandten Kreisen. Zalreiche Gebetsversammlungen wurden gehalten und in diesen ertönte jetzt auch wider und wider ein Rufen des Geistes: „Sende uns Apostel". Dies der Anfang der wunderbaren Gaben und Offenbarungen, deren der Irvingianismus sich rühmen zu dürfen glaubt. Die Macdonalds selbst haben übrigens in seine Gemeinschaft sich nachher nicht hineinziehen lassen und ebensowenig die genannten Prediger.

Wärend in Schottland das Zungenreden allmählich über mehrere kam, berichteten darüber in London einige eigens dorthin gereiste Herren, darunter ein Rechtsanwalt Cardale, und auch hier flehten jetzt viele Gebetsversammlungen um Ausgießung des Geistes. Auch erschien jetzt daselbst jene M. Campbell, seither mit einem Herrn W. R. Caird verheiratet. Im Frühjar 1831 begann hier Cardales Frau mit Zungenreden und „Prophezeien" (in kurzen Ausrufen über des Herrn Kommen). Bei einem Gebetsgottesdienst in Irvings Kirche brach zuerst

ein Herr Taplin mit Donnerstimme in wenige Worte einer unbekannten Zunge aus. Dann kündigten sich die Gaben bei einigen Frauen an. In mächtiger Erregung erklärte Irving, dieselben möchten in den von ihm veranstalteten täglichen Morgengottesdiensten geübt werden. Sie verbreiteten sich weiter; bald jedoch gestanden auch schon ein „Prophet“ (Baxter) und eine „Prophetin“ (Miß Hall), sich getäuscht zu haben (vgl. Hengstenbergs Evang. K.-Ztg. 1837, S. 437 ff.).

Diese Zulassung der „Charismen“ in den kirchlichen Gottesdienst und das Ungestüm, womit die „Zungen“ hier oft warhaft erschreckend auftraten, erregte in der Umgebung ungeheures Aufsehen und fürte Irvings Ausscheiden aus der Kirchengemeinschaft, der er bisher angehörte, herbei. Schon im vorigen Jare war er beim „Presbyterium“ der schottischen Gemeinden in London (d. h. dem über den Kirchenvorständen der einzelnen Gemeinden stehenden Gesamtpresbyterium) wegen seiner heterodoxen Lehre von Christi Menschheit angeklagt und diese von demselben verworfen worden. Er lehnte damals unter Beistimmung seines Kirchenvorstandes die Autorität desselben ab und appellirte an die schottische Generalsynode. Jetzt wurde er von jenen selbst wegen Verletzung der gottesdienstlichen Ordnungen verklagt. Das Presbyterium entschied, dass er nicht ferner Diener der schottischen Kirche bleiben könne. Am 6. Mai 1832 begann er, von seinem bisherigen Gotteshaus ausgeschlossen, seine eigenen Gottesdienste mit einer aus etwa 800 Kommunikanten bestehenden Gemeinde in einem neuen Lokal zu halten. Bei der Vernehmung vor dem Presbyterium hatte er angekündigt: bald werde der Herr, wie schon jetzt Propheten, so auch Apostel und Evangelisten den darnach schreienden Gläubigen senden. Im März 1833 sprach auch das Presbyterium von Annan, von der Generalsynode mit der Untersuchung gegen ihn beauftragt, seinen Ausschluss aus der schottischen Nationalkirche aus.

So hat die kirchliche Gemeinschaft, die wir nach Irving zu benennen pflegen, begonnen. Was er weiter hoffte, schien dann rasch sich erfüllen zu wollen. Er selbst aber musste hiebei gegen andere Genossen seiner Richtung zurückstehen.

Schon im Spätherbst 1832 kündigte in einem Gottesdienst Irvings eine Prophetenstimme (aus Taplins Mund, oder nach andern aus dem Drummonds) an, dass Gott Cardale (den Advokaten, einen Mann von eisernem Willen und Herrschergabe) zum Apostel berufen, und fand sofort Anerkennung bei Irving und seiner Gemeinde. Ebenso wurde Drummond im folgenden Jar zum Apostel erklärt, und vier andere in den beiden nächsten Jaren. Junge Männer zogen als „Evangelisten„ aus, das neue Evangelium — zunächst in London — weiter zu verbreiten; der Apostel Cardale ordinirte sie dazu. Schon vor seiner Ernennung zum Apostel war Drummond für die Kirche von Albury nach Prophetenweisung von Cardale zum Geistlichen geweiht worden: der erste „Engel“, wie nun die so eingesetzten, über den Einzelgemeinden stehenden Geistlichen (nach Offenb. Joh. 2, 3) hießen. Irving selbst wurde, als er 1833 von der Verhandlung in Annan zurückkam, durch ein Verbot Cardales abgehalten, fernerhin die Sakramente zu verwalten, bis dieser auf ein Prophetenwort Taplins hin ihn zum Engel oder Bischof (wie die Engel auch genannt werden) ordinirte. Für die Einzelgemeinden wurden neben dem Engel je sechs „Älteste“, die, wie er, priesterlichen Charakter haben sollten, und sieben Diakonen verordnet, — dann zu den Ältesten noch Assistenten in ihrem Amt, „Hilfen“ (helps = ἀντιλήψεις 1 Kor. 12, 28) benannt. Cardale machte den Anfang mit der bald hoch wuchernden Anwendung biblischer Allegorieen auf die neuen Einrichtungen (in einer Ausdeutung des siebenarmigen Leuchters). Die Ordination wurde jetzt auch den Trägern des Prophetenamts erteilt: zuerst dem längst prophezeienden Taplin.

In London bildete sich schon 1832 eine zweite Gemeinde mit einem von Cardale ordinirten Engel. Die Gemeinden vermehrten sich dort wärend der folgenden Jare bis zu der bedeutsamen Siebenzal. Bald konnten auch für schottische Gemeinden Engel ordinirt werden. Dorthin reiste Irving im Herbst 1834. Prophezeiungen waren ergangen, dass er dort als großer Prophet wirken und Massen durch ihn bekehrt werden sollten. Aber seine Gesundheit und Kraft war schon vorher gebrochen, sein Aussehen greisenhaft. In der Nacht vom 7. auf

den 8. Dezember raffte ihn in Glasgow die Auszehrung vollends hinweg. Vergeblich hatte er noch auf eine große Feuertaufe und auf die Ausgießung weit höherer apostolischer Gaben als derer eines Cardale oder Drummond gewartet.

Auf die Weiterentwicklung des „Irvingianismus“ hatte Irvings Leben oder Abscheiden wenig Einfluß mehr. Sie bezieht sich wesentlich auf die weitere Herstellung einer sorgfältig gegliederten, auf göttliche Offenbarung zurückgefürten äußeren Kirchen- und Ämterorganisation und eben solcher Kultusformen. Der Hauptorganisator war, wie schon bisher, der Jurist und Apostel Cardale. Dabei wurde der frei hervorbrechende Geist der Propheten, welchem die irvingianischen Gemeindebildungen ihren Ursprung verdankten, jetzt mit Entschiedenheit unter die Kontrole des ordentlichen geistlichen Amtes gestellt. Wol sollte für die jedesmalige Bestellung dieser Ämter eine Prophetenweisung von oben erbeten werden. Aber darüber, was Stimme des Geistes von oben oder etwa eines bösen oder wenigstens irrenden Geistes sei, sollte das Urteil nicht bloß in höchster Instanz den Aposteln, sondern auch in jeder Gemeinde dem Engel zustehen. So wurde 1835 entschieden, nachdem schon 1834 eine vom Propheten Taplin anbefohlene und von Irving angenommene Maßregel, nämlich die Bestellung 60 neuer Evangelisten zu „Säulen der Stiftshütte“, worauf dann ein neuer Pfingsttag folgen sollte, durch den nüchterneren Apostel Cardale einfach als satanische Täuschung umgestoßen worden war. Die Tätigkeit der Prophetie erscheint, von allgemeinen Manungen an die Gemeinde abgesehen, wesentlich darauf gerichtet, die in der Gemeinde einzufürenden kirchlichen Formen zu offenbaren und über die Männer, die zu Amtsträgern bestellt werden sollten, Zeugnis zu geben.

Das Apostolat, das an der Spitze der Kirche stehen sollte, wurde im Juni 1835 durch Berufung sechs weiterer Apostel vervollständigt, wärend in ihm Cardale die erste Stelle einnahm. Die Zwölfe sollten als Kollegium einmütige Beschlüsse mit höchster Autorität fassen. Mit Apostolat, Prophetie, Evangelistenamt und Hirtenamt (vertreten in den Engeln und jenen Ältesten) sollten die vier Ämter wider hergestellt sein, die nach Ephes. 4, 11 ff. der Christenheit hätten verbleiben sollen, bis sie nach V. 13 zum vollkommenen Mann heranwüchse, von denen sie aber die beiden ersten nach dem Abscheiden der anfänglichen Apostel durch eigene Gleichgültigkeit und Kälte verscherzt habe. Ferner wurde, wie Cardale der erste oder Senior der Apostel war, desgleichen ein erster Prophet, Evangelist und Pastor ernannt, — vier „Pfeiler“ der Kirche, entsprechend denen der alttestamentlichen Stiftshütte. Noch durch eine Menge anderer alttestamentlicher Typen wurde diese Vierzal verfolgt. Alle mögliche andere Bestandteile der Stiftshütte wurden ferner noch typisch für die neuen kirchlichen Einrichtungen verwandt. — Mit den Aposteln zusammen, soweit sie in London anwesend wären, sollte ein aus dem geistlichen Amt der sieben Londoner Gemeinden hervorgegangenes großes Kollegium beraten: das „Konzil von Zion“. — Evangelisten wurden jetzt im ganzen 60 aufgestellt, entsprechend den 60 Säulen um die Stiftshütte her und den 60 Starken um Salomos Bett; ihnen vorgesetzt 5 „Engelevangelisten“. — Seit Januar 1835 wurde in den Gemeinden mit Berufung aufs Alte Testament der Zehente als pflichtmäßige Abgabe an Gott eingefürt. — Der gesamten christlichen Kirche waren diese Ordnungen zugedacht. Hiedurch sollte sie warhaft zur „katholisch apostolischen“ werden. So nennen die sogenannten irvingianischen Gemeinden sich selbst.

Zu Aposteln für die ganze Christenheit waren jene 12 englische Herren berufen (darunter zwei bisherige anglikanische Geistliche und ein presbyterianischer, zwei frühere Parlamentsmitglieder, drei Rechtsanwälte u. s. w.). Zuerst aber blieben sie $2^1/_2$ Jare lang auf dem schönen Landsitz Albury beisammen in Betrachtungen, Forschungen und Verhandlungen über den schriftgemäßen, das heißt namentlich den alttestamentlichen Typen entsprechenden Plan und Ausbau der Kirche, der Einzelämter, der Gottesdienste u. s. w. 1835 ließen sie ein „Zeugnis“ ausgehen an König Wilhelm IV. von England und eines an die anglikanische Geistlichkeit, 1836 ein sehr langes, dogmatisches und kirchenpolitisches an alle geistlichen und weltlichen Regenten der Christenheit (abgedr. in Rheinwald, Acta

hist. eccl., 1837, p. 793—867). Die Christenheit teilten sie in 12 Stämme, deren jeder in seiner Eigentümlichkeit einem bestimmten israelitischen Stamm und einem Edelstein in Aarons Brustschild entspreche. Jedem Apostel wurde einer zugewiesen: Der Stamm Juda, d. h. England, Herrn Cardale, Preußen und Norddeutschland (Simeon) Herrn Carlyle, Österreich und Süddeutschland (Ruben) Herrn Woodhouse. Merkwürdigerweise wurde mit Schottland die Schweiz, mit Polen gar Indien kombinirt. 1838 zogen sie, begleitet von Propheten und Evangelisten, nach diesen ihren Gebieten aus und widerum im J. 1839; nicht als offene Kämpfer des Herrn, sondern vielmehr, wie sie selbst es ausdrückten, als Kundschafter, sich hütend vor allem was Aufsehn und Anstoß erregen konnte, wie sie denn sogar in dem damaligen Spanien, Italien und Österreich vom Arm der Polizei unbehelligt blieben.

Inzwischen erhoben sich auf dem „Konzil von Zion“ Streitigkeiten über das Ansehen einerseits der Apostel, andererseits der anderen Mitglieder, speziell der Propheten. Die Apostel aber, deshalb im Juni 1840 wider in London versammelt, setzten den Grundsatz durch, dass jede Äußerung eines Propheten, da das Licht in ihm durch sündhafte Einflüsse getrübt oder sein Wasser durch Unreinheit des Gefäßes schmutzig geworden sein könnte, dem höheren apostolischen Urteil unterliegen müsse (Cardale hatte noch im J. 1868 Anlass, wider darüber zu schreiben). Das Konzil von Zion wurde nicht mehr abgehalten und lebte nur als beschränktes Konzil des Stammes Juda 1847 wider auf. Der Apostel Mackenzie jedoch wurde jetzt an den Befugnissen dieser Apostel überhaupt so irre, dass er aus ihrem Kollegium für immer (er starb 1855) ausschied.

Die elf anderen Apostel fanden sich, für die nächsten Jare auf Missionsreisen verzichtend, nunmehr dazu berufen, ausfürliche Gottesdienstordnungen festzustellen. Neben der zunehmenden hochkirchlichen Richtung waren bisher auch noch schottisch-presbyterianische und englisch-nonkonformistische Traditionen, die dem Formenwesen abgeneigt waren, in den irvingianischen Gemeinden vorhanden. Jene kam jetzt ausschließlich zur Herrschaft. Vom Kontinent her hatten die Apostel und ihre Genossen hohe Eindrücke von der Herrlichkeit eines Gottesdienstes wie des römisch-katholischen mitgebracht. In England gab der Puseyismus Anregung und Antrieb nach derselben Seite hin. Mit den puseyitischen Häuptern gingen auch die der „katholisch-apostolischen“ Gemeinden auf noch ältere und orientalische Liturgieen zurück. Wie jene nahmen auch sie die Idee eines in der Eucharistie zu vollziehenden Opfers auf, wärend noch bis ins Jar 1838 die irvingianischen Kirchen noch nicht einmal Altäre hatten. Christus, so wird jetzt hier gelehrt, vollzog, indem er das Brot brach, eine geistliche Opferhandlung; desgleichen soll der Priester, nachdem er im Konsekrationsgebet Gott angerufen, dass er seinen heiligen Geist herabsenden und das Brot zum Leibe Christi machen möge (was dann „effektiv und real“, aber „geistlich“ geschehe), dieses Brot brechen und es mit den Worten „das ist mein für euch gebrochener Leib“ emporheben als unblutiges Opfer, wobei durch das „für euch“ auf die durch solch Brechen zuzuwendenden Gnadenerweisungen hingewiesen werden und woran dann die Fürbittengebete sich anschließen sollen. Erst durch die vollbrachte Opferhandlung bekomme man dann nach 1 Kor. 9, 13 auch das Recht vom Opfer zu essen. Mittelpunkt und Höhepunkt des christlichen Gottesdienstes soll jetzt dieses Opfer sein. Es wird als Dankopfer bezeichnet, zugleich aber, wie wir sehen, als Widerholung des Opfers Christi selbst und als „Mittel, seine Segnungen zu erlangen“. Im Unterschied vom Katholizismus jedoch wird darauf gehalten, dass dann auch alle Gemeindeglieder am Essen, der Kommunion, teilnehmen. Kinder werden schon etwa zweijärig einmal mit dem heil. Abendmal gespeist, etwa neunjärig nach empfangener Unterweisung und Segnung durch den Engel (= Konfirmation) zu den Festkommunionen zugelassen, etliche Jare nachher regelmäßige Kommunikanten. Eine sorgfältig ausgedachte Liturgie wurde 1842 fertig. Ihre Einfürung wurde durch eifriges Predigen über den Gegenstand unterstützt, ging jedoch nicht one Widerspruch durch. Mit Bedacht wurden darin auch die einzelnen Akte an Engel, Älteste, Propheten und Evangelisten verteilt. Zugleich wurde reiche

priesterliche Kleidung nach katholischem Vorbild angenommen. — Auf der gleichen Ban wurde dann noch weiter und weiter fortgeschritten. Erst in den folgenden Jaren wurde die Liturgie für die Feste vollends festgestellt. Den Priestern wurde für ihre Amtshandlungen ein ausfürliches Direktorium gegeben, dem römisch-katholischen entsprechend. In Betreff der Eucharistie wurde 1850 weiter bestimmt, dass die geweihten Elemente in einem Tabernakel auf dem Altar aufbewart und bei den Morgen- und Abendgottesdiensten, die täglich gehalten werden, jedesmal vor dem Herrn ausgebreitet werden sollen — nach dem Typus der alttestamentlichen Schaubrode und um die Gemeinde der Gegenwart Christi und seiner fortwärenden Interzession zu versichern (doch nicht um von ihr angebetet zu werden). Erst 1852 wurden Lichter auf den Altären eingefürt und dann auch Gebrauch von Weihrauch; 1868 auch Weihwasser. — Neu kam ferner auf, und zwar, wie es scheint, one viele Verhandlungen, der Brauch, Kranke nach Jakob. 5, 14 mit (geweihtem) Öl zu salben. Er wurde ums J. 1847 in die Liturgie aufgenommen. — Aus demselben Jar stammt ein dem Irvingianismus ganz eigentümlicher heiliger Akt, nämlich eine „Versiegelung“ der Gläubigen durch Handauflegung der Apostel und Salbung mit Öl. So nämlich sollen nach Offenb. Joh. 7, 3 ff. 12000 aus jedem der 12 Stämme versiegelt werden, ehe denn der Herr komme, und sie sollen dann bewart bleiben vor der großen seinem Kommen vorangehenden Trübsal und mit ihm kommen als sein Gefolge. Die Versiegelung wird keinem vor dem 20. Lebensjar erteilt, und nur durch einen Apostel. Die Aussicht, unter jene Auserwälten zu gelangen, ist seither ein besonders wichtiges Moment in der Anziehungskraft des Irvingianismus. Aber zwei der Apostel haben nie sich entschließen können, jenen Akt wirklich vorzunehmen.

Die Privatbeichte wurde nicht zur Pflicht gemacht, doch regelmäßige Einrichtungen für sie getroffen. Die geistlichen Hirten üben die eingehendste pastorale Fürsorge und Aufsicht über die einzelnen Gemeindeglieder mit Hilfe von Diakonen, Subdiakonen und Diakonissen.

Mit dogmatischen Fragen, soweit sie nicht im bisher Vorgebrachten enthalten sind, sehen wir die Häupter der „apostolischen“ Kirche sehr wenig beschäftigt. Das Charakteristische ist bei ihnen das Dringen teils darauf, dass man sich an die kirchlichen Institutionen halte, nämlich an jene Ämter und an die in der Liturgie ausgefürten Kultusakte, wie denn auch den Geistlichen als Gegenstand des Studiums vorzugsweise die Liturgie anempfohlen wird, teils darauf, dass man dem nahen Kommen des Herrn zum Millennium entgegenharre. Ihm entgegen sollen dann die Gläubigen nach 1 Thessal. 4, 16 in die Luft entrückt werden, und zwar wird dies nun bestimmter so vorgestellt, dass die Versiegelten hiemit der letzten schweren Drangsal entrückt sein sollen. Das große Gewicht, das indessen doch zugleich immer auf die schon gestiftete und genossene Versönung gelegt wird, stellt sich uns dar in jener Hochhaltung von Opfer und Abendmal. Auch fehlt es nicht an innigen Predigten darüber, dass wir vor allem der demütig hinzunehmenden Vergebung durch Gottes Gnade bedürfen (vgl. z. B. in „der Weg zum Frieden“, vom Apostel Wilh. Dow, herausg. von H. W. J. Thiersch, Augsburg 1875). Nicht ebenso wird die bestimmtere reformatorische Lehre von der Glaubensrechtfertigung, Freiheit und Seligkeit im Glauben u. s. w. festgehalten, statt dessen weiterhin mehr auf die eigene Durchheiligung der Christen gedrungen, in der sie dem Herrn selbst nachstreben sollen. Die Auffassung der menschlichen Natur und Sündlosigkeit Christi bleibt in ihrer Tendenz und ihren Grundzügen die irvingsche, — doch mit Vermeidung der bedenklichsten Ausdrücke Irvings und vorsichtiger Unbestimmtheit im eigenen Ausdruck. Aus dem Mund eines der Fürer des Irvingianismus wird die Äußerung berichtet, dass er selbst noch heiliger, als Jesus auf Erden gewesen sei, zu werden hoffe. In dogmatischen wie in kirchlichen Fragen behaupten die Apostel dem Urteil und der Schriftauslegung der einzelnen Gemeindeglieder, wie ja auch der Propheten gegenüber, streng ihre endgiltige Autorität. Fragt man nach ihrer eigenen Legitimation, so wird man, nachdem die anfangs erwarteten Wundergaben ihnen nicht zu teil geworden sind, teils darauf verweisen, dass die Übereinstimmung ihres Offenbarungszeugnisses

mit dem der Schriftoffenbarung klar genug sei, teils auf den tatsächlichen Bestand und offenbaren sittlich religiösen Charakter ihrer Gemeinden, auf welche sie so wie einst Paulus 2 Kor. 3, 1 ff. u. Gal. 2, 7. 8 sich berufen dürfen. Mit Rücksichtnahme auf die orientalische Kirche haben übrigens die Apostel bei Abfassung ihrer Liturgie doch ausgesprochen, dass über das Ausgehen des Geistes vom Son und nicht bloß vom Vater noch keine „kompetente Autorität“ entschieden habe, weshalb keine der beiden Bekenntnisformen allgemein vorzuschreiben sei.

Der innere Konflikt, welchen der Irvingianismus bei dieser Weiterentwicklung durchmachte, tat ihm in England für einige Zeit Abbruch. Er hob sich dann aber wider und zälte im J. 1851 32 Kirchen.

Außerhalb Englands und Schottlands wurden die Apostel seit 1843 wider tätig. Irvingianische Sendboten niedrigeren Grades waren auf dem Kontinent längst auch vor der ersten Ankunft jener tätig gewesen. So hatten sich zwei schon 1835 in Genf eingestellt und 1837 muste bei der dortigen theologischen Schule gegen irvingianische Regungen unter den Studenten eingeschritten und Professor Preiswerk wegen seiner Anerkennung des Irvingianismus, von der er jedoch sehr bald wider abkam, entlassen werden; interessante Aktenstücke mit Bezug darauf gibt die (Hengstenberg.) Evangel. Kirchenztg., 1837, Nr. 54 f., 61 f. Erfolge treten auf dem Festland und speziell in Deutschland erst nach 1843 allmählich hervor. Die Art, wie alle die verschiedenen Emissäre wirkten, bildete immer das Gegenteil eines „Predigens auf den Dächern“ (Matth. 10, 27): sie lassen ihre eigentümliche Lehre und Absicht immer erst kund werden, wo sie vom gemeinsamen christlichen Grund und Boden aus unvermerkt den Zugang dafür gewonnen zu haben hoffen; die zu ihnen Übergetretenen, Geistliche so gut wie Laien, lassen sie in den bisherigen Kirchengemeinschaften und Ämtern verbleiben, bis die Zeit für die Bildung besonderer „apostolischer“ Gemeinden auf einem neuen Gebiet gekommen zu sein scheint. Stürmische, krampfhafte Ausbrüche von Zungenreden und prophetische Stimmen traten auch hier wie in England ein, doch scheint dieser Geist überall gemäßigter und zurückhaltender geworden zu sein, als wärend der ersten Jare in England. Den größten Vorschub leisteten, hauptsächlich in Deutschland, die revolutionären Stürme des Jares 1848: sie zeugten vielen für die wirkliche Nähe der Parusie, für welche der Irvingianismus vorbereiten wollte, und zunächst jener letzten und schwersten Wehen, vor welchen er seine Heiligen zu bewaren versprach, und ließen viele begierig und hingebend nach der direkt von oben kommenden Offenbarung und Autorität greifen, die hier dem wilden, sündhaften Subjektivismus entgegentrete. Eine Haupttätigkeit entfaltete Carlyle, der Apostel Norddeutschlands, und ebenfalls in Deutschland der Evangelist J. T. Böhm, ein geborener Däne. Sie gewannen namentlich den Marburger Theologen H. W. J. Thiersch, der, nachdem diese Richtung schon in seinen „Vorlesungen über Protestantismus und Katholizismus“ 1846 sich bemerklich gemacht hatte, im Dezember 1849 von Carlyle die Handauflegung empfing. In Berlin wurde seit 1846 mit verschiedenen Mitteln gearbeitet, die Prediger Köppen (später Engel einer Gemeinde in Stettin) und Rothe, der Kreuzzeitungsredakteur Wagener u. a. gewonnen, im Frühjar 1848 der erste Gottesdienst eröffnet. Sehr tätig wurde ferner in Norddeutschland, dann auch in Holland, der Evangelist Max von Pochhammer. In Süddeutschland, dessen Apostel Woodhouse wenig an die Öffentlichkeit kam, und speziell in München, dann Augsburg, hielt sich seit 1841 W. R. Caird, Witwer jener Marie Campbell († 1840), auf. Seit 1844 schlossen sich ihm in der Stille einige katholische Geistliche der Augsburger Diözese an, bei denen noch Anregungen des Pfarrer Lindl, des Genossen J. Goßners (s. diese Encykl., 2. Aufl., Bd. V, S. 283) nachgewirkt hatten, die jedoch ihren, wie es scheint das Auge zudrückenden Vorgesetzten erst 1855, aus Anlass des neuen Mariendogmas, als Irrlehrer offenbar und aus Amt und Kirche ausgestoßen wurden: darunter namentlich der schriftstellerisch tätige J. E. Lutz (schon 1847 gab er, noch one seinen Namen, mit Caird das Buch „Über den Ratschluss Gottes mit der Menschheit u. s. w.“ heraus). Ein Hauptstandort im Süden

wurde Basel. Aus dem Kanton Zürich sind als Verfasser kleiner Schriften für den Irvingianismus die Geistlichen Öhninger und Halblützel zu nennen. Als die eigentliche Verlagsbuchhandlung für diese Litteratur erscheint jetzt die von Richard Preyß in Augsburg — mit einer Reihe von Publikationen aus dem Jare 1879.

Statistische Angaben über den gegenwärtigen Irvingianismus sind durch die Zurückhaltung, die er im ganzen und in allen seinen Gliedern beobachtet, sehr erschwert. In Preußen zält man jetzt 70—80 Gemeinden mit etwa 5000 (?) Mitgliedern. Außerhalb Englands hat er hier am meisten Eingang gefunden; verhältnismäßig weit weniger in andern protestantischen Ländern Europas und in Amerika. Nur von einzelnen Mitgliedern hört man aus Belgien, Frankreich, Rußland. Bei der evangelischen Bevölkerung Württembergs, wo längst vorher die eschatologischen Erwartungen sehr eifrig und zum teil phantastisch gepflegt wurden, hat die Verbindung derselben mit der irvingianischen Ämterlehre gar keine Anziehungskraft ausgeübt.

Wärend nun aber die apostolischen Gemeinden so weit sich ausbreiteten, sind seit 1855 die Apostel, deren Verbleiben bis zum großen Tag des Herrn allgemein vorausgesetzt worden war, allmählich dahingegangen: so schon 1855 Carlyle, 1859 Drummond, erst 1877 Cardale. Zu leben scheinen noch zwei, Amstrong und Woodhouse, jener jedoch seit 1871 gelämt, dieser altersschwach. Was sollte da aus dem Apostolat werden? Schon im J. 1860 hatte bei einer Versammlung in Albury eine Prophetenstimme (Taplin? oder der — später ausgestoßene — Berliner Prophet Geyer?) die Herrn Caird und Böhm zu neuen Aposteln ausrufen wollen, wurde jedoch durch die andern Apostel dahin korrigirt, dass nur „Coadjutor-Apostles“ gemeint sein dürften. Hinsichtlich der verstorbenen Apostel kam die Idee auf, dass sie in der andern Welt ihre Tätigkeit fortzusetzen und namentlich jene „Versieglungen“, die für so viele „Stämme“ fast noch ganz fehlten, dort weiter zu vollziehen berufen seien. — Wärend das gehoffte Ende sich verzögerte und von einem ausgedehnten Heranreifen des apostolischen Werks wenig zu merken war, wurden zu widerholten Malen noch für die Zwischenzeit große kritische Momente angekündigt, wie z. B. fürs Jar 1856, nämlich 3 × 7 Jare nach der vollen Einsetzung des Apostolats, dann fürs Jar 1865, nämlich 30 Jare nach jener, sowie einst Christus erst nach 30 Lebensjaren sein Messiasamt angetreten, David erst in diesem Alter die Krone in Hebron empfangen habe. Aber auch die Krisen blieben aus. Die hoffenden Gemeinden halten, wie wir sehen, darum doch Stand; ihre Hauptbefriedigung für die Gegenwart scheint ihnen ihr Kultus und die weit in die kleinen Gemeinden hinein sich erstreckende Gliederung ihrer Ämter zu gewären.

Eine vollständige Biographie Irvings haben wir in: „Mrs. Oliphant, The life of E. Irving etc.“ London 1862 (3. Aufl. 1865; vgl. Evangel. K.-Zeitung 1863, Nr. 89, 1864, Nr. 13, 24 f.); eine Geschichte des Irvingianismus in „J. N. Köhler, Het Irvingisme“, Haag 1876 (s. Theol. Studien und Kritiken 1877, S. 353 ff., wo auch Proben von Zungenreden und Prophetenstimmen), und noch eingehender in „Edw. Miller, The history and doctrine of Irvingism“, London 1878, 2 Bde. — noch keine in unserer deutschen Litteratur (um so vollständiger glaubten wir im gegenwärtigen Artikel den Gegenstand behandeln zu sollen). Eine Übersicht über die äußerst zalreichen, meist kleinen, den Irvingianismus betreffenden Schriften gibt Köhler a. a. O. S. 413—437. **J. Köstlin.**

Isaak (יִצְחָק, seltener יִשְׂחָק Am. 7, 9. 16; Ps. 105, 9; Jer. 33, 26; LXX *Ἰσαάκ*, Vulg. Isaac — d. h. „der Lacher“) heißt der leibliche Son Abrahams und der Sara, auf welchen die dem Vater gegebene Bundeszusage Gottes samt den damit verbundenen Verheißungen sich vererbten. Seine Person tritt hinter der Abrahams (s. d. Art. Abram) stark zurück und dient zum Gegenstand, an welchem sich seines Vaters Glaubenszuversicht und voller Gehorsam zu erproben haben. Lange muss dieser vergeblich auf den Stammhalter warten, dem Gott allein den Bundessegen übertragen will (1 Mos. 17, 19), bis endlich im hundertsten

Lebensjar Abrahams, im neunzigsten der Sara, der späte Sprofs dieser Ehe erscheint, womit 21, 6, vgl. 17, 17; 18, 12 ff. sein Name in Verbindung gesetzt wird, wärend er an sich eher auf die heitere, fröhliche Gemütsart des Sones zu gehen scheint (vgl. 26, 8). Abrahams Gehorsam beweist sich in der Beschneidung des Knaben, die er nach dem Bundesgebot am 8. Tage vollzieht (21, 4 eloh. Quelle A), noch weit großartiger aber in seiner Bereitwilligkeit, diesen lang ersehnten Son auf Gottes Geheiß zum Opfer zu bringen (K. 22). Isaak selbst zeigt sich bei diesem Anlass kindlich in den Willen des Vaters ergeben, ebenso, obwol damals schon 40järig, bei seiner Verheiratung mit Rebekka, einer Tochter seines in Aram wonenden Vetters Bethuel, wobei Abraham widerum der eigentlich Handelnde ist, der freilich göttlicher Weisung nachzukommen hat. Von Isaaks weiterem Leben sind nur wenige Züge berichtet, wonach er als das schwächere, aber würdige Abbild seines Vaters erscheint. Seine geringere Tatkraft zeigt sich schon in geringerer Wanderlust. Seine Wanderungen beschränken sich auf den südlichsten Teil des gelobten Landes, den Negeb und das angrenzende philistäische Gebiet. In jener öden Gegend sind als Haltpunkte, wo er verweilte, genannt die Quelle Lachaj Roï 25, 11 (jetzt Muweilih, E. H. Palmer, Schauplatz der Wüstenwanderung Isr., S. 273); Gerar, die Philisterstadt, 26, 1 (jetzt Ruinenstätte Dscherar), das Tal Gerar 26, 17 (vgl. zu den Brunnen Sitna und Rechoboth, Palmer a. a. O., S. 295 ff.), Beerseba 26, 23 und endlich Hebron 35, 27, wo er wie sein Vater seinen letzten Aufenthalt nahm. Dagegen war ihm verwehrt, nach Ägypten zu ziehen, 26, 2. Als ihn eine Hungersnot dazu veranlassen wollte, musste er vielmehr zu Gerar beim König Abimelech bleiben. Hier hatte er nach 26, 7 ff. eine änliche Anfechtung zu erdulden wie Abraham bei diesem Fürsten 20 1 ff. und beim Pharao 12, 10 ff. Letztere Erzälung stammt aus derselben (jehovist.) Quelle wie 26, 7 ff. Die Gleichartigkeit dieser drei Geschichten berechtigt nicht, sie one weiteres als bloße Variationen über einen einzigen Vorfall zu betrachten, da die Gleichheit der Lebensverhältnisse solche Widerholung der Begebenheiten gar nicht unwarscheinlich macht. Die Berichte zeigen auch abstechende Einzelzüge. Möglich ist immerhin, dass in der mündlichen Überlieferung Entlehnungen und Übertragungen stattgefunden haben. Eine nahe Berürung findet ferner statt zwischen 21, 22 ff. und 26, 26 ff., indem hier von Isaak wie dort von Abraham ein Bündnis mit dem König Abimelech und dessen Hauptmann Pichol (denselben Personen?) berichtet wird, das, zu Beerseba abgeschlossen, diesem Ort den Namen gegeben habe. Vergl. überhaupt zur Kritik Hupfeld, Quellen der Genes., S. 150 ff.; 170 f. Dagegen charakterisirt Isaak im Unterschied von Abraham außer der lokalen Verschiedenheit seiner Pilgerschaft ein gewisser Fortschritt in der Kultur. Zu Gerar treibt er neben ausgiebiger Herdenzucht auch Ackerbau und zwar ebenfalls mit reich gesegnetem Ertrag. Seine Speise ist Wildpret, sein Getränke Wein, wärend letzterer dem Abraham nur von einem andern Fürsten gereicht wird. — Des Vaters gegen Loth bewiesene Verträgsamkeit erscheint im Son noch gesteigert, der auch gegen Fremde äußerst nachgiebig ist. Isaak weicht fortwärend vor den neidischen Nachbarn, welche ihm die Brunnen streitig machen, erwirbt sich aber doch eine seltene Achtung auch bei Mächtigeren, da sie die Macht des göttlichen Segens an ihm spüren, die alle Nachteile reichlich ausgleicht. Sie halten es daher sogar für rätlich, sich auf freundschaftlichen Fuß mit dem „Gesegneten des Herrn" zu stellen, 26, 28 ff. So fehlt es diesem Bilde keineswegs an eigentümlichen Zügen, und es ist durchaus ungerechtfertigt, die Geschichtlichkeit der Person Isaaks selbst in Frage zu stellen, wie z. B. Lengerke, Kenaan, I, S. 290. Neuerdings hat sich auch die Mythologie seiner zu bemächtigen gesucht, freilich mit unsicherem und wenig glücklichem Herumtasten. Wärend Goldziher in Isaak die lächelnde Abendröte erkennt, welche vom Nachthimmel (jetzt Abraham genannt) getötet werde (!), will J. Popper gar in dem harmlosesten Patriarchen den eranischen Drachen Azhi dahâka entdecken, „ein Untier mit 3 Rachen, 3 Köpfen, 6 Augen und 1000 Kräften"!

Die Bedeutung Isaaks ist hauptsächlich die, dass er den göttlichen Bundessegen von Abraham auf Jakob, den Stammvater Israels, überleitet. Nach langer

Unfruchtbarkeit seines Weibes (25, 21) wurden ihm auf sein Gebet Kinder bescheert, Zwillinge sehr verschiedener Art, Esau und Jakob. Obwol der Vater aus sinnlicher Neigung an dem älteren hing (25, 28) und dieser auch nach dem Naturrecht den ersten Anspruch auf jenen besondern Vorzug hatte, muſste der alte, blinde Isaak nach höherer Fügung und durch Veranstaltung seines Weibes jenen hohen, unteilbaren Segen, der ihm von Abraham übermacht und von Gott um Abrahams willen bestätigt worden war (26, 3 ff. 24), dem jüngern Sone Jakob zusprechen, one es zu wissen. Für Esau hat Isaak nur noch einen Schatten von Segen übrig, der im Grund Unsegen ist und jenes Lichtstück um so heller leuchten läſst. Die darob entzweiten Brüder finden sich zuletzt vereinigt beim Begräbnis ihres 180jährigen Vaters zu Hebron. Isaak selbst tritt in seinem Hause wie nach außen wenig selbständig auf. Aber sehr zu statten kommt ihm seine Ergebung in die Fügungen einer höhern Hand, welche auch menschliche Irrungen und Fehltritte nach dem waren Ziele lenkt. So steht er, wenn auch als der schwächste, doch nicht one eigentümliche Vorzüge zwischen dem glaubensstarken Abraham und dem Glaubenskämpfer Jakob. Isaak vertritt in dieser Dreizal jene pietätvolle Treue, welche den angeerbten Segen in der Stille fromm bewart, mehr auf dessen Erhaltung als auf neuen Gewinn bedacht, und in der genügsamen Freude über diesen Besitz die Widerwärtigkeiten des Lebens gelassen zu tragen weiß. Den späteren Juden erschien er um seiner bei der Opferung bewiesenen Leidensfreudigkeit willen „als Oberhaupt der Gebundenen und Gemarterten“ (Midr. r. zu Ester), d. h. das Vorbild der Märtyrer. — Überaus häufig wird der allmächtige Gott, der zu diesen drei Vätern gesprochen, Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs genannt, auch etwa das Haus Israel mit dieser Dreiheit von Namen verbunden, Jer. 33, 26. Haus Isaaks für sich s. v. a. Israel steht nur Am. 7, 9. 16. Eigentümlich ist die Bezeichnung Gottes als פחד יצחק 31, 42. 53.

Litteratur: Niemeyer, Charakteristik der Bibel (3. Aufl., Halle 1778), II, S. 199 ff; J. J. Heß, Geschichte der Patriarchen (Zürich 1776), II, S. 3 ff.; H. Kurtz, Gesch. des A. B. (2. Aufl. 1853), I, S. 218 ff.; H. Ewald, Gesch. d. V. Israel (3. A. 1864), I, 431 ff., 486 ff.; E. W. Hengstenberg, Gesch. d. Reiches Gottes unter dem A. B. (1869), S. 199 ff.; A. Bernstein, Ursprung der Sagen von Abraham, Isaak und Jakob, 1871; A. Köhler, Bibl. Gesch. A. T., I, 127 ff.; L. Seinecke, Gesch. des V. Isr. (1876), I, S. 35 ff.; J. Popper, Ursprung des Monotheism. (1879), S. 261 ff. Vgl. außerdem die Kommentare zur Genesis, die Art. Isaak in den Wörterbüchern von Winer, Schenkel und Riehm; endlich die talmud. Mitteilungen in Hamburgers Real-Encykl. des Judenthums (1874), I, 612 f. **v. Orelli.**

Isaak von Antiochien. Auf die Frage, ob es einen oder mehrere syrische Kirchenschriftsteller des Namens Isaak gebe, nennt der monophysitische Jakob von Edessa (7. Jarh., bei Wright, Catalogue II, 603 sq.) deren drei, zwei „Rechtgläubige“ und einen „chalcedonensischen Häretiker“. Der 1., Isaak von Amid, Schüler Ephräms, der in der Regierung des Arkadius nach Rom ging, das Kapitol zu sehen, auf dem Heimweg in Konstantinopel eine zeitlang eingekerkert, nach seiner Rückkehr Priester der Kirche von Amid wurde. Der 2., Priester der Kirche von Edessa, in der Zeit des Kaisers Zeno, der zur Zeit des Patriarchen Petrus Fullo nach Antiochien ging und gegen die Nestorianer predigte, wozu ihm ein Papagei, der das Trisagion mit dem Zusatz ο σταυρωθεις δι ημας sang, den Text liefern muſste. Der 3., ebenfalls von Edessa, der zuerst in der Zeit des Bischofs Paul (seit 512) orthodox war, sich aber nachher unter Bischof Asklepius (seit 522) den Nestorianern anschloſs. Gennadius kennt zwei Schriftsteller dieses Namens; den zweiten nennt er Presbyter der antiochenischen Kirche und läſst ihn ein langes Leben, in welchem er vieles syrisch geschrieben und noch den Untergang Antiochiens (459) in einem elegischen Gedichte beklagt habe, unter den Kaisern Leo und Majoran (also zwischen 459 und 461) beschließen. Bickell hält die beiden erstgenannten für eine Person und für identisch

mit dem zweiten Antiochener des Gennadius; Dionysius von Tellmahar, der von ihm Gedichte über die Einnahme Roms durch die Goten und die im J. 404 gefeierten Säkularspiele kennt, läßt diesen um 418, die edessenische Chronik um 454, Barhebräus unter Domnus blühen und Johannes bar Schuschan († 1073) bringt ihn nur indirekt mit Ephräm in Verbindung, indem er dessen Schüler Zenobius als seinen Lehrer nennt. Die Angaben Jakobs, sagt Bickell, seien eine falsche Schlußfolgerung aus dem Gedicht über das Trisagion (über 2000 Verse lang), das Jakob auf die späteren Streitigkeiten über diese Formel beziehe (Barhebraeus, Chron. Eccl. I, 185 unter dem Kaiser Anastasius und dem Patriarchen Palladius 490/8) und eine tendenziöse Ausrede, um die antimonophysitischen Gedichte unseres Isaak einem anderen Verfasser zuweisen zu können. Bickell hält nämlich, wie Assemani, den Verfasser der von ihm erstmals edirten syrischen Predigten für orthodox, wogegen spricht, dass eine ausdrückliche Anerkennung des Chalcedonense bei ihm nirgends, dagegen eine ganze Reihe monophysitisch klingender Stellen gefunden wird, bei welchen Bickell zur Annahme späterer Fälschung seine Zuflucht nehmen muss. Hierüber wie über die näheren Lebensverhältnisse Isaaks müssen erst weitere Quellen Aufschluss geben; soviel ist aber schon jetzt sicher, dass das Buch de contemptu mundi in 53 Kapiteln (Magna Bibl. IV, 2, 688, Col. 1618; Lugd. XI, 1019; Gallandi XII, 3) nicht unserem Isaak angehört, sondern dem mindestens ein volles Jarhundert späteren Isaak von Ninive, dem es auch in der griechischen Ausgabe des Nicephorus Theotokius (Leipzig 1770) und in den syrischen und arabischen Handschriften zugewiesen wird. —

Über Isaak und seine geringe poetische, seine größere kirchen- und dogmengeschichtliche Bedeutung ist zu verweisen auf Bickell, Ausgewälte Gedichte der syrischen Kirchenväter, Kempten 1872 (Bibliothek der Kirchenväter, 44. Lieferung), S. 111 ff.; Nachträgliche Bemerkungen hiezu in Ausgew. Schriften d. s. K.-V., 1874, S. 411 f.; Zingerle, Theol. Quart.-Schrift, 1870, 92/114. Die von Bickell begonnene Gesamtausgabe fürt den Titel: S. Isaaci Antiocheni, Doctoris Syrorum opera omnia, ex omnibus quotquot exstant codicibus manuscriptis cum varia lectione syriace arabiceque primus edidit, latine vertit, prolegomenis et glossario auxit Dr. G. B., Bd. I, Giessae 1873; II, 1877, vgl. LCBl. 1873, 8., 77, 6., Theol. Lit.-Zeit. 77, 26. **E. Nestle.**

Isagogik, biblische, s. Einleitung.

Isai, s. Jesse.

Isboseth (אִישְׁבֹּשֶׁת) heißt 2 Sam. derjenige Son Sauls, welcher nach der Philisterschlacht am Berge Gilboa von der königlichen Familie übrig blieb. Sein eigentlicher Name lautet Esbaal (1 Chron. 9, 39 אִשְׁבַּעַל) Die spätere Zeit, welche den Gebrauch des Gottesnamens Baal vermied (Hos. 2, 18 f.), änderte den Namen um, entweder in אִשְׁיוֹ (= אִישׁ יְהוָה, LXX 1 Sam. 14, 49. Vgl. Wellhausen, Text der Bücher Sam. S. 95 f.) oder in אִישְׁבֹּשֶׁת (בֹּשֶׁת für בַּעַל, wie Hos. 9, 10; Jer. 3, 24. LXX schwankt zw. Ἰσβοσϑε und Εἰςβααλ, letzteres als ursprüngl. erwiesen durch das Isbalem der Itala). Abner, der Feldhauptmann des ersten israelitischen Königs und vielleicht auch Oheim des Isboseth, machte diesen rechtmäßigen Erben des Saul zu Mahanaim im Ostjordanlande, wohin sich das Heer wol vor den Philistern zurückgezogen hatte, zum Könige „über ganz Israel; nur das Haus Judas war dem David nachgefolgt", 2 Sam. 2, 8—10. (Die chronologischen Angaben 2 Sam. 2, 10ᵃ widersprechen allen übrigen Berichten. Isboseth ist nicht zwei, sondern etwa sieben Jare, fast die ganze Zeit der Herrschaft Davids zu Hebron, König gewesen. Bei seinem Regierungsantritt zälte er schwerlich schon 40 Jare, sondern stand warscheinlich noch im jugendlichen Alter; denn Saul wird nicht als Greis im Kampfe gegen die Philister gefallen sein, und Jonathan, der älteste Son Sauls, war etwa mit David gleichalterig

[1 Sam. 18, 1 ff.; 2 Sam. 4, 4]. Dazu stimmt, dass Isboseth durchweg von Abner abhängig erscheint.) Abner muss die Philister bald zurückgedrängt haben; denn 2 Sam. 2, 12 finden wir ihn auf dem Wege nach Gibeon, um für seinen Schützling gegen Davids, von Joab gefürtes Heer zu kämpfen. Es kam bei den beiden Teichen von Gibeon (vgl. Robinson, Palästina, II, S. 353 ff.; Bädeker, Palästina und Syrien, 1875, S. 147; 2. Aufl. 1880, S. 19) zur Schlacht, in welcher Abners Heer geschlagen wurde. Jedoch wusste Abner die vollständige Vernichtung desselben zu verhindern (2 Sam. 2, 12—32). Auch in der Folgezeit waren die Bemühungen Abners für Isboseth erfolglos (2 Sam. 3, 1). Letzterer verlor sogar die Unterstützung jenes „großen“ Mannes. Abner hatte sich ein Kebsweib des Saul, Rizpa, angeeignet. Isboseth vermutete dahinter Thronansprüche (vgl. 1 Kön. 2, 22) und stellte seinen Feldhauptmann zur Rede. Er erhielt zur Antwort herbe Vorwürfe über seine Undankbarkeit und das eidliche Gelübde des Abner, von nun an dem David zur Herrschaft über ganz Israel, die Jahve ihm schon zugesichert habe, verhelfen zu wollen. Der furchtsame Isboseth schwieg zu dieser offenen Absage. Er arbeitete nicht lange darauf dem mit David sofort verhandelnden Abner sogar in die Hände. David hatte Michal (1 Sam. 18, 20—27; 25, 44), Isboseths Schwester, zurückverlangt. Dieser beauftragte Abner, dieselbe dem David zuzufüren. So verhalf er seinem Gegenkönig nicht nur wider zu der vollen Ehre eines Schwiegersones des Saul, dessen alleiniger Erbe er selbst sein wollte, sondern gab dem Abner, der inzwischen seinen Plan vor den Ältesten Israels und besonders Benjamins kräftig vertreten hatte, auch die beste Gelegenheit, mit David persönlich über den Übergang der nördlichen Stämme zu verhandeln. Freilich wurde Abner von Joab in Hebron ermordet (2 Sam. 3, 2—39). Aber auch sein Tod fürte das Ende der Herrschaft des Isboseth herbei. Denn mit Abner zugleich war die Macht und das Ansehen des Isboseth dahin. Baena und Rechob, zwei Hauptleute des Königs, drangen zur Mittagszeit, als die Türhüterin beim Waizenlesen eingeschlafen war, unbemerkt in das Haus des Königs und töteten ihn auf seinem Lager. Sein Haupt, von seinen Mördern zu David nach Hebron gebracht, wurde daselbst im Grabe Abners beigesetzt, 2 Sam. 4, 1—12. — Die Chronik ignorirt das Königtum des Isboseth, trotzdem dass sie ihn kennt.

Zur Kritik der Quellen vgl. Thenius, Die Bücher Samuelis erklärt, 2. Aufl. 1864, und bes. Wellhausen, Text der Bücher Sam., 1871. **H. Guthe.**

Isebel, s. Ahab und Israel biblische Geschichte.

Isidor Mercator, s. Pseudoisidor.

Isidor v. Pel., **Isidor v. Sev.**, s. am Ende des Buchstabens J.

Isidorische Sammlung s. Kanonen- und Dekretalensammlungen.

Ismael (יִשְׁמָעֵאל, Gott erhört, vgl. 1 Mos. 16, 11; 21, 17; LXX Ἰσμαήλ) heißt der Son Abrahams und der Hagar (vgl. den Art.), einer ägyptischen Sklavin. Sara, die rechtmäßige Gattin Abrahams, hatte die Verbindung ihrer Magd mit ihrem Gemal selber gewünscht, um Nachkommenschaft zu erhalten, da sie selbst unfruchtbar war, sah sich aber nachher von jener missachtet und rächte sich dafür durch Misshandlung ihrer Leibeigenen. Hagar floh in die Wüste. Dort am Brunnen Lachaj Roï, der den Namen davon erhielt, erschien ihr ein Engel und befahl ihr, zu ihrer Herrin zurückzukehren, versüßte ihr aber den harten Befehl durch die Verheißung zalloser Nachkommenschaft, 1 Mos. 16. So wurde Ismael in dem Hause des bereits betagten Abraham geboren und in den später gestifteten Beschneidungsbund als 13järig (17, 25) aufgenommen. Da jedoch nach dem Willen des Bundesgottes Isaak alleiniger Erbe des Bundessegens sein sollte, hieß der Herr den Abraham, dem der Entschluss schwer wurde, der Forderung seines Weibes Sara nachgeben, welche durch den Anblick des muntern Ismael (מְצַחֵק spielend oder tanzend, 21, 9, hat die jüd. Überlieferung als boshafte Neckerei gegen Isaak verstanden Bereschith R. 53, 15; vgl. auch Gal. 4, 29) eifersüchtig geworden, seine Vertreibung aus dem Hause forderte. So kam der Son der

Hagar in das Revier, wohin er gehörte, in die Wüste. Auch nach dieser gezwungenen Flucht wird eine göttliche Offenbarung an seine Mutter berichtet, 1 Mos. 21. Als sie in Verzweiflung um den vor Durst verschmachtenden Knaben klagte, rief ihr eine Stimme von oben Trost zu, worauf sie Wasser entdeckte. Dies begab sich in der „Wüste Beerseba". Näher wird die Örtlichkeit nicht angegeben. Dass der Vorfall nur eine andere Version des Kap. 16 berichteten sei (Hupfeld, Quellen der Genesis, S. 176 f.), ist nicht zu behaupten. Eher möchte mit der Erzälung 21, 9 ff., wo Ismael noch als zarter Knabe erscheint, die Zeitbestimmung 17, 25 im Widerspruch stehen, wonach er bei jenem Auszug mindestens 15jährig zu denken wäre. Jene Notiz könnte in dem Gebrauche der Araber wurzeln, welche ihre Kinder zuweilen bis gegen das 13. Jar unbeschnitten lassen. Doch fordern auch 21, 14. 15. 18 nicht, dass der Knabe noch ein von der Mutter getragenes Kind gewesen sei, wie manche Ausleger erklären. — Nach 1 Mos. 25, 9 begrub Ismael gemeinsam mit Isaak seinen Vater und starb nach 25, 17 im Alter von 137 Jaren.

Die besondere Bedeutung Ismaels liegt in seiner Nachkommenschaft und ihrer Stellung zu Israel. Dieselbe soll kein Anrecht haben auf das Verheißungserbe des Gottesvolks (vgl. auch 25, 6), wol aber Dank dem Segen, der von Abraham her auf den Stammvater kam, sich volkreich ausbreiten. Zwölf Araberstämme — darunter so bedeutende wie Nebajoth (Nabatäer), Kedar, auch Duma, Massa, Thema — werden 25, 12—18 auf Ismael zurückgefürt. Charakterisirt wir dieser Nachwuchs durch das Wort des Engels über den Anherrn selbst (16, 12): „Er wird ein Wildesel von einem Menschen sein, seine Hand wider jedermann und jedermanns Hand wider ihn!" Meisterhaft ist hier mit wenigen Strichen Sinnesart und Lebensweise jener in der Wüste schweifenden Beduinen gezeichnet, welche gleich jenem scheuen Wüstentier (Hiob 39, 5 ff.) in störrischer Eifersucht ihre Freiheit über alles schätzen, ihr einödes Revier allen Stätten der Kultur vorziehen und gegen Fremde wie untereinander in unerschöpflicher Fehde leben. Gründeten auch einzelne dieser Stämme, wie zum teil die oben genannten, festere Niederlassungen und trieben Karawanenhandel, so blieben sie doch im ganzen jener tiefern Kulturstufe treu und lebten von Viehzucht und Waffenhandwerk. Als Bogenschützen zeichneten sie sich aus wie ihr Stammvater. Vgl. Jesaja 21, 17 mit 1 Mos. 21, 20. Nach 16, 12 sollten sie weiter östlich als ihre Brüder wonen. In der Tat hatten sie die Wüste ostwärts von Palästina inne, aber auch den Süden vom pers. Golf bis nach der Nordostgrenze Ägyptens, womit auch ihre Verwandtschaft mit Ägyptern (16, 1; 21, 9) und Edom (28, 9; 36, 3) stimmt. So breiteten sie sich über das ganze nördliche Arabien aus, weshalb ihr Volksname Ismaeliter für die nordarabischen Stämme überhaupt gebraucht wurde. Vgl. 1 Mos. 37, 25 mit 28. Auch Richt. 8, 24 u. a. werden die Midianiter unter diesem allgemeinen Namen befasst. Über das Verhältnis der ismaelitischen Araber zu den joktanischen s. I, 594. Die muslimischen Araber, welche Ismael mit Stolz zu ihren Anherrn zälen, lassen ihn in der Ka'ba zu Mekka mit seiner Mutter Hagar begraben sein. Abulfeda, Histor. anteislam. ed. Fleischer, S. 24 ff.; Pocock, Specimen hist. Arab. (1806), p. 6 sq.; 177, 560 sq. u. ö.; d'Herbelot, Oriental. Bibliothek (Mastricht 1776) s. v. Hagar, Ismael, Ischak. — Vgl. über Ismael die unter Isaak aufgefürte Literatur.

v. Orelli.

Israel, Name Jakobs, s. d. Artikel.

Israel, Geschichte des Volkes in biblischer Zeit. Die Geschichte Israels fällt nach ihren Hauptmomenten zusammen mit dem Entwicklungsgange der Offenbarung, da diese, um dem Werke des Heils eine geschichtliche Grundlage zu geben, ihren Ausgang nimmt von der Erwälung eines Volkes und der Stiftung einer göttlichen Lebensordnung unter demselben, sodann stufenmäßig fortschreitet in der Fürung dieses erwälten Volkes für den göttlichen Reichszweck, dessen Ziel (Offenb. 21, 3) eben die Herstellung und Verklärung des aus allen Nationen zu sammelnden λαὸς θεοῦ ist. Da aber die Erwälung des Volkes

Gottes selbst wider beruht auf der Erwälung seiner Stammväter und der Gesetzesbund, durch welchen die Theokratie gegründet wird, den mit diesen geschlossenen Verheißungsbund voraussetzt, so ist auch auf die patriarchalische Vorgeschichte ein Blick zu werfen. Die Geschichte des Volkes Gottes hebt in Warheit an mit Abraham (s. d. A.); und zwar steht dieser nicht bloß — als der Fels, aus dem Israel gehauen ist (Jes. 51, 1) — an der Spitze des Volkes des Alten Bundes, sondern auch der neutestamentliche λαὸς θεοῦ bleibt vermöge des organischen Zusammenhangs, in welchem er mit dem ersteren steht, σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ (Gal. 3, 29). Zwar weist die Berufung Abrahams selbst wider rückwärts auf die 1 Mos. 9, 26 dem Sem zugewiesene bevorzugte Stellung; aber erst in jenem Berufungsakte ist das für die Idee des Volkes Gottes wesentliche Moment der göttlichen Erwälung bestimmt ausgeprägt. Der Zug der Therachiten von Ur-Chasdim nach Haran im nordwestlichen Mesopotamien (11, 31) mag im Zusammenhang stehen mit der mächtigen Völkerbewegung jener Zeit [vgl. Maspéro, Gesch. der morgenl. Völker, S. 167 f.]; doch von Haran an ist dem Abraham sein Weg durch besondere göttliche Leitung gewiesen (12, 1). Wärend die Nationen der Erde ihre eigenen Wege gehen, auf denen sie ihre Natureigentümlichkeit zur Entfaltung bringen, soll in Abrahams Nachkommenschaft ein Volk gegründet werden, das in seiner eigentümlichen Gestaltung nicht das Produkt natürlicher Entwickelung, sondern ein Erzeugnis der schöpferischen Macht und Gnade Gottes ist (5 Mos. 32, 6) und eben dadurch einen Gegensatz gegen die Weltvölker (גּוֹיִם, ἔθνη) bildet, freilich so, dass bereits auch die Aufhebung dieses Gegensatzes in Aussicht genommen wird, indem alle Geschlechter der Erde in dem Samen Abrahams sich segnen sollen (1 Mos. 12, 3; 18, 18 u. s. w.). Was zum Charakter dieses Volkes Gottes gehört, ist bereits vorgebildet in der Geschichte seiner Stammväter. Als Fremdling, als der Mann von drüben (עִבְרִי, LXX περάτης 1 Mos. 14, 13) kommt Abraham in das bereits (12, 6) von canaanäischen Stämmen besetzte Land; Fremdling bleibt er in demselben sein ganzes Leben hindurch, sodass er sogar die Grabstätte für seine Familie sich erkaufen muss (23, 4); denn der Offenbarungsstamm soll nicht seiner Autochthonie sich rühmen, überhaupt nicht vermöge natürlichen Rechtes seinen Boden zu besitzen meinen, sondern ihn der freien Gnade Gottes verdanken. Abraham, dem eine zallose Nachkommenschaft verheißen ist (1 Mos. 13, 16; 15, 5), bleibt doch kinderlos bis in sein hohes Alter; der nach menschlichem Rath erzeugte Son der Hagar darf nicht der Erbe und Träger der Verheißung sein; denn nur auf den Glauben ist das Volk Gottes schon in seinem Ursprung gestellt, auf den Glauben an den El-Schaddai, der in Isaaks Geburt seine die Natur für seine Reichszwecke bewältigende Macht offenbart. Abraham ist des Einblicks in die göttlichen Ratschlüsse gewürdigt („sollt ich verbergen vor Abraham, was ich tue?“ 18, 17), wärend Sodom blind dem göttlichen Gerichte entgegentaumelt; er hat als Prophet das Vorrecht des freien Zutritts zu Gott in erhörlichem Gebet (20, 7). Aber dieser Kunde göttlicher Wege soll zur Seite gehen der Wandel in denselben (17, 1); denn dazu hat ihn Jehovah „erkannt (d. h. in aneignender Liebe auserssehen), dass er gebiete seinen Sönen nach ihm, dass sie bewaren Jehovahs Weg, zu tun Gerechtigkeit und Recht, auf dass Jehovah kommen lasse über Abraham, was er über ihn geredet hat“ (18, 19). Hiernach ist der Charakter des Volkes Gottes von Anfang an ethisch bestimmt. — Die Grundzüge seines Wesens und seiner Fürung sind weiter vorgezeichnet in Jakob (s. d. Art.), der mit Umgehung des nach dem Recht der Natur bevorzugten Esau zum Träger der Verheißung erkoren wird, ἵνα ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ μένῃ (Röm. 9, 11). Der Lebensfürung Jakobs liegt der Gedanke zu Grunde, dass durch alle von Menschen bereiteten Hindernisse hindurch der göttliche Erwälungsrat zu seinem Ziele kommen muss, dass auch menschliche Sünde seiner Verwirklichung dient, dabei aber ihre entsprechende Strafe findet, ja dass die Naturkraft, welche die Erfüllung der Verheißung durch fleischliche Mittel erzwingen zu können meint, gebrochen werden muss und nur dem im Flehen ringenden Glauben der Sieg verliehen wird. In

dem Namen יִשְׂרָאֵל, d. h. Gotteskämpfer (in dem 1 Mos. 32, 29; Hos. 12, 4 angegebenen Sinne) ist der geistliche Charakter des von Jakob ausgehenden Volkes ebenso bezeichnet, als in dem natürlichen Wesen seines Stammvaters, des ränkevollen „Fersenhalters“, sein Naturcharakter vorgebildet ist. In dem nächtlichen Vorgange am Jabbok ist das die Geschichte des Bundesvolks beherrschende Gesetz ausgeprägt, „dass Jehovah immer und immer wider als Strafrichter über Israel kommt und dieses zwar gesichtet und geläutert aus seinen Gerichten hervorgeht, so aber, dass immer die Selbstmacht seiner Hüfte verrenkt wird. Israel siegt nicht wie andere Völker; es siegt immer erst, nachdem es flehend und weinend Jehovah besiegt hat“ (Delitzsch, zur Genesis, 4. Aufl., S. 424). Welches Resultat aber die Geschichte dieses Volkes haben werde, ist ebenfalls schon auf der patriarchalischen Offenbarungsstufe ausgesprochen. Drei Stücke sind in den dem Abraham (12, 2 f. 7; 13, 15 f.; 15, 5; 17, 6—8, 18, 18; 22, 17 f.) gegebenen, dem Isaak (26, 2—5) und dem Jakob (28, 14; 35, 11 f.) erneuerten göttlichen Verheißungen enthalten: zallose Nachkommenschaft, Besitz des Landes Canaan, zum Segen gesetzt sein für alle Geschlechter der Erde, woneben noch in 22, 17; 27, 29; 49, 10 auf eine künftige Siegesherrschaft über die Völker gedeutet wird. So ist das Volk Gottes von Anfang an als ein Volk hingestellt, das eine Zukunft hat, die ihm verbürgt ist in dem Verheißungsbunde, in den Gott zu den Patriarchen getreten ist, weshalb er es nicht verschmäht, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs zu heißen (2 Mos. 3, 6. 15).

Das patriarchalische Zeitalter schließt mit der Wanderung Jakobs und seiner Söne, in denen bereits die Grundlage der natürlichen Gliederung des Volkes gegeben ist, nach Ägypten. Dort, in der Fremdlingschaft, soll Israel zum Volke heranwachsen. Über den größten Teil dieses Zeitraumes von vier Jarhunderten geht der biblische Bericht, der eben nur Geschichte der Offenbarung sein will, mit Stillschweigen hinweg. [Wenn nach mancherlei Anzeichen die harte Bedrückung der Israeliten (2 Mos. 1, 8 ff.) unter Ramses II, ihr Auszug aus Ägypten in die Regierungszeit seines Nachfolgers Menephtah (c. 1322 v. Chr.) anzusetzen ist (s. d. Art. Ägypten I, S. 173 f.), und wir als Dauer des ägyptischen Aufenthalts die Jarzal 430 festhalten (2 Mos. 12, 40 f.; vgl. 1 Mos. 15, 13: 400 Jare), welche auch durch Ezech. 4, 5. 9 als vorexilische Überlieferung gestützt wird, so ergibt sich, dass die Einwanderung der Israeliten unter Joseph in die Zeit der Hyksosherrschaft fiel, was bei der verwandtschaftlichen Beziehung zwischen Israel und den semitischen Hyksos onehin Warscheinlichkeit hat und auch durch das ägyptische Gepräge des Pharaonenhofes jener Zeit nicht ausgeschlossen wird. S. darüber den Art. Josef.] Über den Zustand des Volkes in Ägypten ergibt sich aus den Andeutungen des A. T.'s Folgendes. Teilweise scheint dasselbe in Gosen bei der nomadisirenden Lebensweise seiner Stammväter geblieben zu sein*). Aus 4 Mos. 32 ist zu schließen, dass besonders die zwei Stämme Ruben und Gad sich auf Viehzucht legten. Im allgemeinen aber muss das Volk, das in festen Sitzen, beziehungsweise selbst in Städten angesiedelt war, bereits in Ägypten einen Anfang agrarischen Lebens gemacht haben (2 Mos. 1, 14; 4 Mos. 11, 5; 5 Mos. 11, 10). Da Ägypter und Israeliten unter einander wonten (2 Mos. 3, 22; 12, 33 ff.), so konnte das Volk von der in jener Zeit bereits weit gediehenen ägyptischen Kultur nicht unberürt bleiben. Es ist demnach ganz verfehlt, die Israeliten bei ihrem Auszug aus Ägypten als einen rohen Nomadenhaufen betrachten zu wollen. Von der bürgerlichen Verfassung des Volkes wird nur dies gemeldet, dass es durch Älteste, die warscheinlich aus den Familienhäuptern genommen waren, vertreten wurde (3, 16) und unter Schoterim stand, die ebenfalls aus seiner Mitte genommen, selbst aber wider ägyptischen Oberbeamten untergeordnet waren (5, 6 ff.). Was den religiösen Zustand betrifft,

[*) Die vieldeutige Stelle 1 Chron. 7, 21 berechtigt schwerlich dazu, Streifzüge der Israeliten anzunehmen, die sie von Ägypten aus nach Canaan oder Philistäa unternommen hätten. Siehe Bertheau z. d. St.]

so musste die Erinnerung an den Gott der Väter und die denselben gegebenen Verheißungen in dem Volke erst wider geweckt werden; bei der Masse war die reinere Gottesverehrung durch Götzendienst zurückgedrängt, was teils aus ausdrücklichen Zeugnissen hierüber (Jos. 24, 14; Ez. 20, 7 ff.; 23, 3. 8. 19) erhellt, teils aus den abgöttischen Kulten, denen das Volk wärend der Wanderung in der Wüste sich hingab, erschlossen werden kann. Die Verehrung des goldenen Kalbes am Sinai ist Nachamung des ägyptischen Apis oder Mnevisdienstes; die 3 Mos. 17, 7 erwänte Verehrung der Böcke weist auf den Dienst des Mendes (des ägyptischen Pan, Herod. II, 46) zurück. [Zum Kultus des mosaischen Schlangenbildes 2 Kön. 18, 4 ist die symbolische Verehrung dieses Tieres bei den Ägyptern zu vergleichen.] Zu dem Religionssynkretismus, der in den folgenden Jarhunderten in verschiedenen Formen auftaucht und überhaupt für Israel, das in polytheistischen Culten niemals produktiv war, charakteristisch ist, ist schon wärend des Aufenthalts in Ägypten der Grund gelegt worden. [Anderseits hat Gott sein Volk nicht umsonst bei der gebildetsten Nation des alten Orients in die Schule getan. Von dem best geordneten Stat der alten Welt, in welchem schon zu jener Zeit alle weltlichen Künste und Handwerke aufs schönste sich entwickelt hatten, hat auch Israel manches gelernt. Nicht allein die technische Fertigkeit in der Zubereitung mancher Stoffe oder der im Volk verbreitete Gebrauch der Schreibkunst, sondern auch manche formale Motive in der mosaischen Gesetzgebung dürften auf Ägypten zurückzufüren sein (vergl. Apostelgesch. 7, 22), wo die civilen Ordnungen, wie die Satzungen der Heiligkeit und Reinigkeit aufs sorgfältigste geregelt waren.]

Der Hergang der Erlösung Israels wird im 2. Buch Mosis so erzält. Um die Besorgnis erweckende, außerordentliche Vermehrung des Volkes zu hemmen, belasteten es die Ägypter mit unerträglicher Fronarbeit, und endlich erging der königliche Befehl, dass alle neugeborenen Knaben getötet werden sollten. In dieser tiefsten Erniedrigung, in der das Volk einem in seinem Blute hingeworfenen hilflosen Kinde zu vergleichen war (Ez. 16, 5), sollte die Erfüllung der den Vätern gegebenen Verheißungen eingeleitet, El-Schaddai als Jehovah (s. d. Art.) offenbar werden. Durch wunderbare Fürungen wird das göttliche Rüstzeug zur Errettung des Volkes zubereitet (vgl. den Art. „Moses"). Nachdem Moses vor dem Volk als göttlichen Gesandten sich beglaubigt hat, stellt er zuerst an Pharao die Forderung, dass er Israel die Erlaubnis zu einem Zug in die Wüste, um dort Jehovah ein Opferfest zu feiern, erteilen möge. Da Pharao dieses Gesuch mit Hon zurückweist, ja nunmehr die Bedrückung des Volkes auf das äußerste steigert, erfolgt der göttliche Spruch, dass Israel durch große Gerichte aus Ägypten gefürt und so die Realität seines Gottes als des Herrn der Welt für es selbst wie für die Ägypter tatsächlich erwiesen werden sollte (2 Mos. 6, 6 f.; 8, 18; 9, 16). In den zehn Plagen, die, zunächst an den naturgemäßen Gang des ägyptischen Jares sich anschließend, über Ägypten ergehen, wird siegreich der Kampf des lebendigen Gottes mit den Landesgöttern gefürt (12, 12; 4 Mos. 33, 4); so dienen sie zum Unterpfand des Triumphes des göttlichen Reiches über das Heidentum (vgl. 2 Mos. 15, 11; 18, 11). Auch in der Darstellung des Auszugs Israels bei Manetho (Jos. c. Ap. I, 26 sq.), die als Zeugnis einer jedenfalls alten ägyptischen Auffassung der Sache eine gewisse traditionelle Bedeutung für sich in Anspruch nehmen darf, tritt unverkennbar die Erinnerung daran hervor, dass hier durchgreifende religiöse Gegensätze im Kampfe sich gemessen haben. (S. hierüber besonders Ewald, Gesch. des Volkes Isr.. II., 83 ff.) [Wärend sich nämlich die Israeliten durchaus nicht mit den Hyksos identifiziren lassen, wie Josephus contra Apion. I, 14 will, ist es warscheinlich, dass die Vertreibung der „Aussätzigen", wie sie Josephus ebenfalls nach Manetho erzält (ebenda I, 16 f.; vgl. die Berichte des Chäremon und Lysimachus ebenda I, 32—34; ferner Diodorus Sic. 34, 1 und 40, 3), eine populär ägyptische Version der Geschichte des israelitischen Auszuges ist. So (Schiller, die Sendung Moses) Lepsius, Bunsen, Ewald, Delitzsch, Chabas, Ebers, M. Duncker, Maspéro. Anders Köhler, Bibl. Gesch. I, 229 ff.; Diestel in Riehms Handwörterb., S. 1022. Es

ist übrigens noch nicht gelungen, in den ägypt. Denkmälern die Person Moses oder auch nur die Hebräer mit Bestimmtheit nachzuweisen troz der von Lauth angestellten Versuche Osarsyph=Mose auf Schriftrollen und Bildwerken zu entdecken (F. J. Lauth, Moses der Ebräer 1868; DMZ XXV, 142 ff., 1871; Moses Hosarsyphos, Argentorati 1879). Auch das Ereignis am Schilfmeer, das freilich für Ägypten so demütigend war, dass die offiziellen Historiographen davon nichts melden konnten, ist dort nicht anzutreffen.] Als nach der zehnten Plage, der Erwürgung der ägyptischen Erstgeburt, welcher in derselben Nacht in Israel die Einsetzung des Passah zur Seite ging, die Ägypter voll Schrecken das Volk zum Lande hinausdrängten, wollte Moses das zum Kampfe mit den Völkern Canaans noch nicht reife Volk nicht auf der nächsten Straße nach Canaan füren (2 Mos. 13, 17 f.), sondern wälte den Umweg durch die Wüste der sinaitischen Halbinsel. Allein kaum hatte sich das Volk gegen diese hingewendet und gerade am roten Meere, warscheinlich in der Nähe des jetzigen Suez, sich gelagert, als Pharao heranzog. [Über die Örtlichkeit vgl. Kurtz, Geschichte des A. B. II, 168 ff. (2. A.); Stickel, Stud. und Kritiken, 1850, S. 328 ff.; G. Ebers, Durch Gosen zum Sinai, 1872, S. 89—104; E. H. Palmer, Der Schauplatz der 40jär. Wüstenwanderung Israels, 1876, S 25 ff. Von der Überlieferung völlig abweichend, verlegt Brugsch (L'Exode et les Monuments Egyptiens, 1875) die Katastrophe statt ans rote Meer an den Sirbonissee nordöstlich von Ägypten (vgl. Riehms Handwörterb., S. 552 ff.). Dies stimmt aber nicht mit dem Texte, namentlich nicht mit 14, 3, welche Stelle unverständlich wäre, wenn die Israeliten sich auf dem geraden Wege nach Canaan befunden hätten.] Von feindlicher Heeresmacht, Gebirge und Meeresfluten umschlossen, erhält das Volk die Weisung, im Glauben voranzuziehen. Ein Sturm drängt die Wasser zurück; Israel im Aufrur der Elemente von seinem Gott wie eine Herde Schafe geleitet (Ps. 77, 17—21; Jes. 63, 11 ff.), zieht glücklich durch das Meer; das ägyptische Heer, das nachfolgt, wird von den Fluten begraben. „Und das Volk fürchtete Jehovah und glaubte an Jehovah und an seinen Knecht Mose“ (2 Mos. 14, 31). So ward in Israel die Gottestat seiner Erlösung überliefert (vgl. noch Ps. 78, 12 ff.; 106, 8 ff., 114), für die Erinnerung immer neu belebt durch die järliche Gedächtnisfeier, ein Vorbild künftiger Erlösung (Jes. 11, 15 f.). Zunächst durfte das Volk in dem großen Ereignis ein Unterpfand erblicken für die glückliche Vollendung des Zugs, für die siegreiche Überwindung aller Feinde und die Einfürung in das verheißene Erbe, wie dies der Lobgesang des Moses (15, 13 ff.) prophetisch verkündigt. Zuvor aber soll das der Knechtschaft, wie den Fleischtöpfen und der Abgötterei Ägyptens kaum entronnene Volk für seinen theokratischen Beruf erzogen, gesichtet und geläutert werden, und diesem pädagogischen Zwecke dient nun die Fürung in der Wüste, „wo das irdische Natur- und Geschichtsleben stille steht, wo das Volk allein ist mit seinem Gott. Er übernimmt, da die Wüste one Narung und one Weg, dieses einfachste Zeichen menschlicher Kultur, ist, die Speisung durch das Manna, Er die Fürung in der Wolken- und Feuersäule, damit auch hierin das Volk unmittelbar an Ihn gewiesen sei und sich gewöne“ (Auberlen); vgl. 5 Mos. 8, 2—5. 14—18 und die typische Deutung Hos. 2, 16). Im dritten Monat, und zwar nach der warscheinlichsten Deutung der unklaren chronologischen Angabe in 2 Mos. 19, 1 (s. Kurtz a. a. O., S. 247 f.) [vergl. dagegen Köhler, Bibl. Gesch. I, 263 f.], am ersten desselben gelangt das Volk an den Sinai (s. d. A.), an welchem Jehovah als der Heilige [vgl. W. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch., I, 78 ff.], in welcher Eigenschaft er sich zuerst bei der Erlösung des Volkes manifestirt hat (2 Mos. 15, 11, vgl. Ps. 77, 14 ff.), die Theokratie gründen und so sein Königtum (vgl. 2 Mos. 15, 18) antreten will. Nachdem dem Volke seine Erwälung zum göttlichen Eigentum vor allen Nationen, zum priesterlichen Königreich und heiligen Volke angekündigt und es durch Weihungen für den feierlichen Akt vorbereitet ist, erfolgt die Promulgation des Grundgesetzes, durch welches Jehovah die Stämme Israels zu einem heiligen Gemeinwesen verbindet, und so „ward er König in Jeschurun“ (5 Mos. 33, 5). Durch das Bundesopfer wird der Eintritt des Volkes in die Gemein-

schaft des heiligen Gottes versiegelt. In der ganzen Form der Schließung des Gesetzesbundes tritt beides hervor, die erwälende Liebe des Gottes, der hier mit seinem Volke sich verlobt (Ezech. 16, 8), und der dräuende Ernst des Heiligen Israels und seines Gesetzes (Amos 3, 2). In Hinsicht auf Gnade und auf Gericht ist Israel von nun an das privilegirte Volk.

Infolge des geschlossenen Bundes will Jehovah unter seinem Volke Wonung machen. Aber ehe die den Bau des Heiligtums betreffenden Gesetze vollzogen werden, hat das Volk in Moses Abwesenheit bereits durch Zurücksinken in Abgötterei den Bund gebrochen. Was im Herzen des Volkes war (vergl. 5 Mos. 8, 2) wurde offenbar, freilich nichts von den „edelsten und fruchtbarsten Keimen", die nach Ewald (Gesch. II, 101—103) in Israel bereits vor seinem Auszug gewesen sein sollen *). Moses vollstreckt an den Abgöttischen das Gericht, wobei der Stamm Levi durch seinen Eifer für Jehovahs Ehre sich den Segen erringt; dann aber tritt er, sich selbst zum Fluchopfer darbietend, für das Volk vor Jehovah und beschwört durch widerholte Fürbitte die göttliche Erbarmung, bis er die volle Vergebung errungen hat. So fürt der erste Bundesbruch zu einer neuen Erschließung des göttlichen Wesens, nämlich zur Offenbarung Jehovahs als des Gnädigen und Barmherzigen (2 Mos. 34, 5 ff.). — Wärend des fast einjärigen Aufenthalts am Sinai wird nun das heil. Zelt aufgerichtet und eingeweiht, der Kultus geordnet und eine Anzal sonstiger Gesetze gegeben, wobei besonders genau alles dasjenige bestimmt wird, wodurch in der Lebensordnung des Volkes sein Unterschied von den Ägyptern und den canaanäischen Stämmen sich ausprägen soll. Vgl. in dieser Beziehung Stellen wie 3 Mos. 18, 2 ff.; 20, 23, f. u. a. Hierauf wird eine Volkszälung vorgenommen, welche für das Volk mit Abrechnung des Stammes Levi die Summe von 603,550 waffenfähigen Männern ergibt. Über die Sache s. Kurtz S. 342 ff. [Ewald, Gesch., II, 276 f.; Köhler, Bibl. Gesch., I, 286 f.] Der Stamm Levi wird in die ihm verordnete Stellung eingewiesen (s. d. Art.) und die Lagerordnung festgestellt, in welcher sich das Verhältnis Jehovahs zu dem Volk als seinem Heere (2 Mos. 7, 4) abspiegelt. Nun erfolgt im zweiten Jare, am 20. des zweiten Monats, der Aufbruch vom Sinai. Durch die Wüste Paran soll das Volk geraden Wegs nach dem verheißenen Lande ziehen. Auch gelangt es — unter widerholten Erweisungen seiner Halsstarrigkeit und dafür erlittenen Züchtigungen — bis an die Südgrenze Canaans, nach Kades-Barnea. [S. über die vermutliche Lage desselben E. H. Palmer a. a. O., S. 269 ff.] Von hier aus sendet Moses zwölf Kundschafter aus, um das Land zu erforschen. Die Nachrichten, welche diese zurückbringen, erregen eine allgemeine Empörung. Jetzt ist das Maß der göttlichen Geduld erschöpft; ein vierzigjäriges Umherziehen in der Wüste wird über das Volk verhängt, bis die ganze Generation, welche das zwanzigste Lebensjar überschritten hat, also die ganze kriegsfähige Mannschaft, ausgestorben sein würde (4 Mos. 14, 29 ff.; 32, 13; Jos. 5, 6). Über die folgenden 37 Jare, wärend welcher der göttliche Bann auf dem Volke ruht, geht die Erzälung des Pentateuchs fast ganz mit Stillschweigen hinweg. Im ersten Monat des vierzigsten Jares befindet sich das Volk wider in Kades-Barnea (4 Mos. 20, 1); es muss nämlich durchaus eine zweimalige Lagerung des Volkes in Kades angenommen

---

*) Wir stellen dem ein Wort des Geographen C. Ritter gegenüber (in der Abhandl.: „Die sinaitische Halbinsel und die Wege des Volkes Israel zum Sinai" in Pipers evang. Kalender, 1852. S. 35): „Ein seltsames Staunen ergreift uns bei dem Gedanken dieses geheimnisreichen großen Wunders über alle Wunder, dass der erste Keim einer reineren uud höheren Entwicklung des Menschengeschlechts in diese schauerliche Gebirgswüste eingesenkt — und durch ein so in Knechtschaft versunkenes, lüstern gewordenes und so oft bundbrüchig bleibendes Volk, wie das Volk Israel damals war, weiter entfaltet, von Geschlecht zu Geschlecht übertragen, ja als das heiligste Kleinod bewart werden sollte für alle Zukunft der Völker. Doch freilich fanden hier schon die göttlichen Gleichnisse vom Säemann, vom Senfkorn und vom Sauerteig, dem Hervortreten des Größten aus dem Unscheinbarsten, ihre früheste Anwendung".

werden (s. Kurtz II, 399 ff.). [So auch Köhler I, 292 ff. Vgl. sonst Ewald, Gesch., II, 262 ff.; Smend in Riehms Handwörterb. unter Kades, S. 801 f.] Das neu herangewachsene Geschlecht zeigt dieselbe Halsstarrigkeit, wie das frühere; es hadert mit Mose und Aaron, und da diesmal der Glaube dieser beiden wankt, wird auch ihnen der Eingang in das Land der Ruhe versagt. Da die Edomiter dem Brudervolke den Durchgang durch ihr Gebiet verwehren, muſs Israel sich abermals von der Grenze Canaans zurückwenden und das edomitische Gebirge umgehen, um von Osten her einzudringen (20, 14 ff.). Ein neuer Ausbruch der Halsstarrigkeit zieht dem Volke eine abermalige Züchtigung zu, muß aber zugleich Veranlassung geben, die rettende Kraft des Glaubens zu offenbaren (21, 4 ff.). Nun folgen im Ostjordanlande glückliche Kämpfe als Zeugnis der Treue Jehovahs und Unterpfand künftiger Siege. Die Emoriter und König Og von Basan werden überwunden und in der Ebene Moabs, Jericho gegenüber, nur noch durch den Jordan vom hl. Lande getrennt, schlägt Israel sein Lager auf. Der Moabiterkönig Balak will durch den mesopotamischen Seher Bileam (s. den Art.) die Gefar beschwören und durch dessen Bannsprüche den Lauf des siegreichen Volkes hemmen, doch von Jehovahs Geist überwältigt, muſs der Seher Israel segnen, ihm seine künftige Herrlichkeit und die glanzvolle, siegesmächtige Herrschaft, die aus ihm erstehen wird (24, 17—19), der heidnischen Welt aber ihren Sturz verkündigen (ebendas. Vs. 20—24). Der Sinn dieser Stelle ist: das uralte Volk der Amalekiter soll sein Alter, das der Keniter soll die Festigkeit seines Wonsitzes nicht schützen; sie fallen zum Opfer der asiatischen Weltmacht, die ihren Sitz jenseits des Euphrat hat; diese selbst wird bewältigt durch eine Macht, die vom Westen, vom mittelländischen Meere her kommt; hier bricht der Seher ab, nachdem er die ganze heidnische Welt, soweit sie in seinen Gesichtskreis fällt, zur Schädelstätte geworden geschaut hat. — Besser glückt es den Moabitern und Midianitern mit Bileams Rat (31, 16), das Volk zum Dienst des Baal Peor und zu der damit verbundenen Unzucht zu verfüren (25, 1 ff.). Nachdem hiefür Rache an den Medianitern genommen ist (Kap. 31), wird das im Osten des Jordans eroberte Land, das sich vorzugsweise zur Fortsetzung des nomadischen Lebens eignet, an die Stämme Ruben, Gad und Halbmanasse verteilt (Kap. 32). Diese Landstriche gehören nicht zu dem eigentlichen gelobten Lande, dem Eigentumslande Jehovahs (Jos. 22, 19). Dieses ist auf das westjordanische Gebiet nach den 4 Mos. 34, 1 ff. angegebenen Grenzen beschränkt. Daneben aber ist dem Volke nach 1 Mos. 15, 18 zwischen den beiden Strömen Nil und Euphrat, oder nach der genaueren Angabe 2 Mos. 23, 31 zwischen dem roten und dem mittelländischen Meer, der arabischen Wüste und dem Euphrat ein Herrschaftsgebiet von viel weiterer Ausdehnung verheißen (vgl. 5 Mos. 1, 7; 11, 24; Jos. 1, 4). — Die neue Volkszälung, welche nach 4 Mos. 26 in den Gefilden Moabs vorgenommen worden war, zeigte das neu herangewachsene Geschlecht fast in gleicher numerischer Stärke, wie das frühere (601,730 Männer); dagegen ist der Unterschied der Zalen bei den einzelnen Stämmen bedeutend. Bis hieher hat Moses das Volk geleitet; jetzt soll er den Fürerstab in Josuas Hände übergeben. Sein Werk ist mit der Begründung der Theokratie vollendet.

[Über die eigentümliche Form des durch Moses geschaffenen Verhältnisses Israels zu Gott und seine Bedingungen siehe Öhler, Alttestamentliche Theologie (1873), I, 266—347. Gott hat geruht, mit Israel in einen Bund, d. h. ein näher besonderes Verhältnis zu treten, das sich in der Bezeichnung des Volkes als des „Sones“ und „Knechtes“ Gottes ausspricht. Dabei hat es die Verpflichtung übernommen, den Gott יהוה als seinen König anzuerkennen und ihm priesterlich zu dienen. Der Wille des Herrn ist ihm Gesetz. Das mosaische Gesetz enthält nun neben Vorschriften für das öffentliche Gemeinwesen solche für das häusliche und persönliche Leben, neben civil= und criminalrechtlichen Bestimmungen kultische Verordnungen, neben legalen Einzelforderungen ethische Maximen, welche die innere Gesinnung überhaupt beschlagen und der äußeren Kontrole sich entziehen. Auf alle diese Gesetze und Gebote wird derselbe Nachdruck gelegt, weil sie alle Ausfluſs des souveränen göttlichen Willens sind. Das ist gerade das Eigentüm=

liche der mosaischen Schöpfung, daſs alle Lebensgebiete des Volkes zu diesem höchsten Zweck in Beziehung gesetzt, diesem einen Willen untergeordnet werden. Nach dem Vorgange von Josephus (contra Apionem II, 16) hat man diese Verfassung „Theokratie" genannt, wobei nur irrig ist, wenn man, wie er tut, dieselbe andern bürgerlichen Verfassungsarten beiordnet, wärend der Begriff der mosaischen Gottesherrschaft weiter und tiefer geht in seinen Ansprüchen, als irgend eine derselben und so wenig im Politischen ihren Schwerpunkt hat, daſs sie sogar mit verschiedenen bürgerlichen Verfassungen unbeschadet ihres Prinzips im Laufe der Zeit sich vereinigen ließ. Eine völlige Verkennung des Wesens der biblischen Theokratie ist die immer wieder auftauchende Verwechslung derselben mit der Hierarchie.

Neuerdings haben manche Kritiker diese Periode der israelitischen Geschichte, die man als die mosaische bezeichnet, nach ihrem äußern und geistigen Bestand als ein Gebilde späterer Zeit in Anspruch genommen, und zwar indem sie den eigentlichen „Mosaismus", das theokratische Gesetz, vornehmlich zum Gegenstand des Angriffs machten. Hat man schon früher das Deuteronomium in jeremianische Zeit hinab versetzt, so erklärt man jetzt den größten Teil der in den mittleren Büchern des Pentateuchs enthaltenen Gesetzgebung samt den damit verbundenen pentateuchischen Erzälungen für ein Produkt des nachexilischen Judentums, welches eine Erstarrung und Verknöcherung der prophetischen Religion Israels darstelle, sodaſs die gesetzliche Phase der Religionsentwicklung nicht die Grundlage der prophetischen, sondern eine nicht mehr ebenbürtige Entartung der letztern wäre. Vgl. die unten angefürten Schriften von K. H. Graf, Kuenen, A. Kayser, L. Seinecke, B. Duhm, J. Wellhausen und schon W. Vatke, Die Religion des A. T.'s, 1835. Auf die litterarische Seite der Frage ist hier nicht einzugehen. Dagegen in geschichtlicher Hinsicht ist hervorzuheben, daſs der Mosaismus (im oben angegebenen Sinn) die Grundvoraussetzung ist, aus welcher allein die spätere Geschichte und geistige Entwicklung Israels sich erklärt. Die geistige Solidarität des vielstämmigen Volkes, welche durch keine Zeit der Geschichte sich völlig verlor, läſst sich nur aus der gemeinsamen Erinnerung an die große mosaische Vorzeit begreifen und ist ein Erbe aus derselben. Die Ausfürung aus Ägypten wird von der gesamten Überlieferung als die Geburtsstunde des israelitischen Volkstums angesehen, die Erscheinung Gottes am Sinai in dem kritisch unantastbaren Lied der Debora als die größte Offenbarung Gottes in der Vergangenheit gefeiert. Mose erscheint bei den ältesten Propheten, deren Schriften uns erhalten sind, als der prophetische Hirte des Volkes zu der Zeit, wo es mit יהוה in innigster Gemeinschaft stand. Wenn zu keiner Zeit ein Gesetz Anspruch auf Geltung erheben durfte, das sich nicht von Mose herleitete, so ist damit das bestimmte Bewuſstsein ausgesprochen, daſs die eigentlich epochemachende Gesetzesschöpfung sein Werk war. Auch sind jene alten Propheten Amos und Hosea weit davon entfernt, eine neue, reinere Religion einfüren zu wollen, als ob Israel bisher nur canaanitischer Naturreligion ergeben gewesen wäre. Vielmehr sehen sie in dem naturalistischen Hang des Volkes, besonders des nördlichen Reiches, nur einen schweren Abfall, eine unverantwortliche Untreue gegen Gott, der unter Mose alle Stämme seinem Bundesvolk einverleibt und ihnen seine Thora gegeben hat. Vgl. Smend, Über die von den Propheten des 8. Jarhunderts vorausgesetzte Entwicklungsstufe der isr. Rel. in den Studien und Kritiken, 1876, S. 599 ff., und desselben Schrift, Moses apud Prophetas, Halis Sax. 1875. Ein unter Mose geschriebenes Gesetz überhaupt in Abrede zu stellen wäre, wie auch Diestel (im Art. Mose bei Riehm, Handwörterb.) betont, sehr willkürlich. Aber auch das können wir nicht zugeben, daſs die Bücher jener Propheten das Vorhandensein eines kultischen Gesetzes ausschlössen und die Thora, an die sie appelliren, nur Sittengebote könne enthalten haben. Wärend ihre Polemik gegen die oberflächliche Kultusseligkeit aus dem waren Sinn und Geist des Mosaismus heraus wol erklärlich ist, muſs die Annahme, daſs die Form des Kultus ursprünglich freigegeben war, als höchst unnatürlich erscheinen. Schon der Dekalog enthält ja ein ceremonielles Gebot, was Jesaja nicht hindert, geringschätzig von der Sabbatfeier zu

reden, wie sie geübt wurde. Und das Bundesbuch, welches man am ehesten als vorprophetisch anzuerkennen geneigt ist, setzt eine Opferthora voraus. Vgl. übrigens Marti in den Jenaer Jahrbb. für prot. Theol., 1880, 1, S. 127 ff. Die Existenz der Stiftshütte (s. d. Art.) zur Zeit Moses, welche man als eine nachexilische Fiktion zu bezeichnen beliebt (Popper, Der biblische Bericht über die Stiftshütte, 1862), gehört nach den Grundsätzen gesunder Kritik zu dem sichersten, was es gibt, wärend ihre angebliche spätere Dichtung auf unnatürliche Annahmen fürt. Wie weit die künen Ideeen der mosaischen Gesetzgebung in der Zeit des Wüstenzuges und nach der Ansiedlung in Canaan ausgefürt wurden, ist eine andere Frage, ebenso wie viel von dem als mosaisch überlieferten Gesetz im litterarischen Sinn diesen Namen verdient, wie viel nur historisch (dem Stoffe nach) oder theologisch (dem Geiste nach) auf Mose sich zurückfüren läßt. Das aber glauben wir festhalten zu müssen, daſs jene freiwillige Unterwerfung des gesamten Volkes unter יהוה den Bundesgott und das Bewuſstsein, ihm, dem Herrscher und Gesetzgeber sein ganzes Leben dienstbar machen zu sollen, als die Frucht dieser ersten Periode und der durch Mose dem Volke vermittelten Offenbarung Gottes anzusehen ist.]

Wir verfolgen nun weiter die Geschichte der Theokratie vom Tode des Moses an. Nachdem Josua (s. d. Art.) in seinem Füreramt bestätigt worden war (Jos. 1, 1—9), erfolgte auf wunderbare Weise der Übergang über den Jordan, dem Volke zum unterpfändlichen Zeugnis, daſs dieselbe göttliche Macht, die mit Moses gewesen, auch unter dem neuen Fürer sich offenbaren werde (4, 14; 22 bis 24); deshalb wird diese Begebenheit ausdrücklich mit dem Durchzug durch das rote Meer zusammengestellt (4, 23; Ps. 114, 3 ff.). Das Volk lagerte sich in der Ebene von Jericho (Jos. 4, 13); hier wurde zuerst die Beschneidung bei den wärend des Zugs durch die Wüste Geborenen nachgeholt und dann mit der ersten Passahfeier das Volk in den Genuſs der Güter des hl. Landes eingesetzt (5, 1 bis 12). Durch die Eroberung Jerichos (Kap. 6) wurde der Schlüssel des Landes gewonnen; hierauf folgte, nachdem ein auf das Volk durch Achans Ungehorsam gekommener Bann gesünt war (Kap. 7, vgl. Hos. 12, 17), die Einnahme von Ai, dem zweiten festen Platze des mittleren Canaan (Kap. 8), dann nach dem feierlichen Akte am Ebal (8, 30—35; vgl. mit 5 Mos. 27, 4—8) ein siegreicher Feldzug gegen die südlichen (Kap. 10), ein zweiter gegen die nördlichen canaanäischen Stämme (Kap. 11). An einer Reihe canaanäischer Städte wurde das 5 Mos. 7, 2; 20, 16—18 (vgl. mit 2 Mos. 23, 32 f.; 34, 12 ff.) gebotene Cherem vollzogen (s. Bd. II, S. 81 ff.). Dieser Ausrottung der Canaaniter hat man vergeblich eine mildere Wendung zu geben versucht. Einige faſsten das Gebot so, daſs den canaanäischen Städten zuerst sollte Friede angeboten werden, und erst im Falle der Verwerfung dieses Anerbietens die Vertilgung eintreten sollte. Allein dies folgt weder aus 5 Mos. 20, 10 ff., wo V. 15 das bezeichnete Verfaren ausdrücklich nur für auswärtige, nichtcanaanäische Feinde vorschreibt, noch aus Jos. 11, 20, welche Stelle vielmehr auf die Canaaniter nur den Satz anwendet, daſs der dem Gericht Verfallene nach Gottes Fügung selbst zur Herbeifürung dieses Gerichts behilflich sein muſs. Nicht minder irrtümlich ist es, die Ausrottung der Canaaniter aus einem älteren, aus der Zeit der Patriarchen stammenden Rechte Israels auf Palästina rechtfertigen zu wollen. Hiergegen streiten Stellen wie 1 Mos. 12, 6; 13, 7 auf das Bestimmteste. Das Alte Testament nennt keinen anderen Grund für die Zuteilung des Landes an Israel, als die freie Gnade Jehovahs, dem dasselbe gehört, und keinen anderen Grund für die Vertilgung der canaanäischen Stämme, als die göttliche Gerechtigkeit, welche, nachdem diese Stämme in unnatürlichen Gräueln (3 Mos. 18, 27 f.; 5 Mos. 12, 31) das Maß ihrer Sünden voll gemacht haben, nach langem Zuwarten (1 Mos. 15, 16) endlich rächend hereinbricht. Dabei wird aber Israel für den Fall, daſs es der Sünden der Stämme, an denen es die göttliche Strafe vollzieht, selbst sich teilhaftig machen würde, mit gleichem Gerichte bedroht. (Vgl. noch 5 Mos. 8, 19 f.; 13, 13 ff.; Jos. 23, 15 f. — S. über diesen Gegenstand Hengstenberg, Beitr. zur Einleit. in das A. Test., Bd. III, S. 471 ff.) Nach

etwa 6—7 Jaren war die Eroberung des Landes im großen und allgemeinen beendigt, sodass zur Verteilung desselben geschritten werden konnte (Jos. K. 13 bis 21). Das Teilungsgeschäft leiteten der Priester Eleasar und Josua mit den Stammhäuptern. Zuerst wurden die mächtigen Stämme untergebracht, indem Juda den südlichen Teil des Landes erhielt, Josef (d. h. Ephraim und die andere Hälfte von Manasse) in der Mitte angesiedelt wurde. Hiebei hatte man sich aber anfangs verrechnet, sodass bei der Gebietsanweisung an die sieben übrigen Stämme von diesen Benjamin, Dan und Simeon in das bereits verteilte Land eingeschoben werden mussten. Zum Behuf dieser Gebietsanweisung war eine Art Landkarte entworfen worden, Jos. 18, 4—9; s. hierüber Ritter, Gesch. der Erdkunde u. s. w., herausg. von Daniel, S. 7 f., wo daran erinnert wird, dass die hiezu erforderlichen Kenntnisse von Ägypten mitgebracht werden konnten, wo Landesvermessung eine uralte Sache war. — Das Heiligtum wurde von Gilgal nach dem ziemlich in der Mitte des cisjordanischen Landes gelegenen Silo verlegt (18, 1), also in das Gebiet des Stammes Ephraim, dem Josua selbst angehörte, und so wurde Silo für die nächstfolgenden Jarhunderte der Mittelpunkt der Theokratie.

So war nun das „gute Land“ (2 Mos. 3, 8; 5 Mos. 3, 25; 8, 7—9), die „Zierde von allen Ländern“ (Ezech. 20, 6, vergl. mit Jer. 3, 19; Dan. 8, 9; 11, 16) gewonnen, wo auf der Grundlage des einen geordneten Fleiß erfordernden agrarischen Lebens das Volk zur Erfüllung seiner Bestimmung heranreifen sollte in stiller und geschützter Zurückgezogenheit (4 Mos. 23, 9; 5 Mos. 33, 28, vgl. mit Mich. 7, 14). Die durch das Gesetz (s. bes. 3 Mos. 20, 24. 26) gebotene Absonderung von den anderen Völkern wurde erleichtert durch die abgeschlossene Lage des Landes, das im Süden und Osten von großen Wüsten, im Norden vom hohen Gebirge des Libanon umschlossen, im Westen von einem an Landungsplätzen armen Gestade mit bloß vorüberziehender, also wegleitender Küstenströmung begrenzt ist. Auf der anderen Seite wurde wider durch die Lage des Landes inmitten der Völker, welche den Schauplatz der alten Geschichte bilden (vgl. Ezech. 5, 5; 38, 12), und durch die an seinen Grenzen vorüberfürenden Verkehrsstraßen der alten Welt der künftige theokratische Beruf des Volkes möglich gemacht. „Dieser Verein der größten Kontraste in der Weltstellung, einer möglichst isolirten Zurückgezogenheit nebst Begünstigung allseitiger Weltverbindung mit der zu seiner Zeit vorherrschenden Kultursphäre der alten Welt, durch Handels- und Sprachenverkehr, zu Wasser wie zu Lande, mit der arabischen, indischen, ägyptischen wie mit der syrischen, armenischen, griechischen wie römischen Kulturwelt, in deren gemeinsamen räumlichen und historischen Mitte, ist eine charakteristische Eigentümlichkeit dieses gelobten Landes, das zur Heimat des auserwälten Volkes vom Anfange an bestimmt war“ (Ritter, Erdkunde, Bd. XV, 1, S. 11). — Mit dem Eingang Israels zu seiner Ruhe auf dem verheißenen Boden, mit der Mehrung des Volkes gleich den Sternen des Himmels (5 Mos. 1, 10) sind zwei Stücke der den Patriarchen gegebenen Verheißung erfüllt; aber nun hebt ein neuer Geschichtslauf an, in welchem Israel, gleich dem an den Scheideweg gestellten Jüngling, zunächst auf sich selbst verwiesen wird, um in freier Entwicklung in die theokratischen Ordnungen sich hineinzuleben, dann aber, indem es die Wege der Natur vor den Wegen seines Gottes erwält, in Not und Kampf erfaren soll, was es mit eigener Kraft vermag und was es dagegen an der rettenden Macht seines Gottes hat.

[Was die Gliederung des Volkes und seine Verteilung im Lande betrifft, so zerfiel es schon in Ägypten in zwölf Stämme (מַטּוֹת oder שְׁבָטִים, LXX φυλαί) nach der Zwölfzal der Söne Jakobs. Diese Zwölfzal wird durch die ganze Bibel hindurch als bedeutsam festgehalten. Da sie auch in der genealogischen Darstellung der Nahoriden (1 Mos. 22, 20—24) und Ismaeliten (17, 20; 25, 13—16) sich findet — fraglicherweise bei den keturäischen Abrahamiden (25, 2 ff.; vgl. Bertheau zu 1 Chron. 1, 32 ff.) —, so hat man in dieser Anordnung nichts weiter als eine alte semitisch-hebräische Gewonheit sehen wollen, die mit der astro-

nomischen Bedeutung dieser Zal (vgl. die 12 Monate) zusammenhinge und sich darum auch bei andern Völkern nachweisen lasse (Ewald, Gesch., I, S. 519 ff.). Allein diese Gliederung der Nachkommenschaft Jakobs macht nicht den Eindruck einer künstlichen Systematisirung, sondern war gewiss durch die natürliche Entwicklung gegeben. Dagegen zeigt sich allerdings das Streben, diese Zwölfzal, welche für die Integrität des Gottesvolks symbolisch geworden war, auch da festzuhalten, wo dadurch eine gewisse Unvollkommenheit entstand. Da nämlich der Stamm Josef zu zwei politisch ebenbürtigen Stämmen sich spaltete, so gab es deren eigentlich dreizehn, was immerhin dadurch in gewissem Sinn ausgeglichen wurde, dass der Stamm Levi aus der Zal der übrigen ausschied, um eine Sonderstellung einzunehmen. Zu vergleichen ist zunächst die Lagerordnung wärend des Wüstenzuges, 4 Mos. Kap. 2 und 10, 13 ff. In der Mitte lagern zunächst um das hl. Zelt die Priester und die drei Geschlechter der Leviten, hierauf nach den vier Himmelsgegenden die zwölf Stämme in vier Triaden, jede der letztern mit einem Fürerstamm an der Spitze. Die Triaden sind unter Berücksichtigung der mütterlichen Abstammung (s. d. Art. Jakob) gebildet: 1) Juda, Issachar, Sebulon; 2) Ruben, Simeon, Gad; 3) Ephraim, Manasse, Benjamin; 4) Dan, Ascher, Naphtali. Ebenso liegt, da Levi kein Stammgebiet erhält, der Verteilung des Landes die Zwölfzal zu Grunde. Im Segen Jakobs (1 Mos. 49), wo Levi in der Reihe erscheint, werden Ephraim und Manasse unter dem Namen Josef vereinigt. Vgl. auch Ezech. 48, 1—7. 23—28 mit Vs. 30—35. Anderwärts wird der Zwölfzal zulieb einer der unbedeutendsten Stämme weggelassen, so Simeon im Segen Moses (5 Mos. 33), Dan, Offenb. Joh. 7, 4 ff.

Die Stämme gliedern sich weiter in Geschlechter (משפחות LXX δῆμοι), diese in Familien oder Häuser (בתים οἶκοι). Zuletzt folgen die einzelnen Hausväter (גברים) mit ihren Angehörigen; siehe die deutlichste Stelle Jos. 7, 14. 17 f. Die Unterabteilungen der Geschlechter heißen auch (4 Mos. 1, 2. 18 u. s. f.) בית אבות (Plural von dem seltenen Sing. בית אב) oder kurzweg אבות (4 Mos. 36, 1; 1 Chron. 7, 11 vgl. mit Vs. 9; 8, 10. 13 u. s. w.). Für die משפחות wird auch zuweilen der Ausdruck אלפים, Tausende, gesetzt; s. bes. 1 Sam. 10, 19, vgl. mit Vs. 21. Vermutlich entstand diese Bezeichnung daher, dass Moses, als er (2 Mos. 18, 25) das Volk zum Behuf der Rechtspflege nach Tausenden, Hunderten u. s. w. abteilte, so viel möglich sich an die natürliche Gliederung der Stämme angeschlossen haben wird. Zur Erlangung des Ranges eines Geschlechtes oder Vaterhauses war wol eine gewisse Anzal von Köpfen erforderlich; denn 1 Chron. 23, 11 wird in Bezug auf zwei Descendenten eines levitischen Geschlechts gesagt, sie seien wegen geringer Kinderzal zu einem Vaterhaus vereinigt worden; vgl. auch Micha 5, 1. Die Zal von 1000 wehrfähigen Männern mag das Minimum des Umfangs eines Geschlechtes gewesen sein. Übrigens müssen bei der 4 Mos. K. 26 berichteten Volkszälung, bei der das Volk (nach Abrechnung des Stammes Levi) in 57 Geschlechter zerfiel, diese einen viel bedeutenderen Umfang gehabt haben, indem z. B. Juda (Vs. 20 ff.) in fünf Geschlechtern 76,500 Männer über 20 Jare zälte, und der nach Juda stärkste Stamm Dan mit 64,400 Köpfen (Vs. 42 ff.) von Dans einzigem Sone aus (vgl. Mos. 46, 23) gar nur ein Geschlecht bildete. Auch in dem kleinsten Stamm Simeon (V. 12 ff.) fallen, indem die Zal von 22,200 Köpfen sich auf fünf Geschlechter verteilt, auf ein Geschlecht noch durchschnittlich über 4000 wehrfähige Männer. — Die Gliederung des Volkes hatte sich zunächst so gebildet, dass wie die Stämme von den Sönen Jakobs, so die Geschlechter von den Enkeln desselben, die Vaterhäuser von den Urenkeln ausgingen. Indessen lag es in der Natur der Sache, dass im Fortschritt der Zeit dieses Grundverhältnis sich mannigfach modifizirte. Einzelne Geschlechter verschwanden, wärend aus andern neue sich bildeten, wobei ein festes Prinzip nicht nachweisbar ist, vielmehr sehr verschiedene Umstände einwirken konnten. An der Spitze der Stämme standen Fürsten (נשיאים 2 Mos. 34, 31 und oft), auch Häupter (ראשים 4 Mos. 30, 2 und sonst) genannt. Auf sie folgten Häupter der Geschlechter und Vaterhäuser. Dass diese Vorstände der Stämme, Geschlechter und Familien ihre Stellung vermöge des Erstgeburtsrechtes einnahmen, ist

nicht zu bezweifeln. Gestritten wird hingegen darüber, wie die Ältesten (זקנים) sich zu jenen verhielten. Warscheinlich wurden diese aus dem Rasche aboth genommen (Keil). Anders Winer, Kurtz, Gesch. des A. B., II, 33. Vgl. noch Ewald, Alterthümer des V. Isr., S. 319 ff.

Überblicken wir nun die einzelnen in Canaan angesiedelten Stämme. In Bezug auf den außerordentlich gestellten priesterlichen Stamm verweisen wir auf den Art. Levi, für den Fürerstamm auf den Art. Juda.

Simeon, der zweite Son Jakobs von der Lea, welcher mit Levi gemeinsame Schuld auf sich lud (1 Mos. 34), wurde mit diesem vom väterlichen Fluche betroffen (49, 5—7). Sein Stamm muss wärend des Wüstenzuges von besonderem Unglück betroffen worden sein, da er bei der ersten Zälung (4 Mos. 1, 23) noch 59,300 Mann, bei der zweiten (4 Mos. 26, 12—14) nur noch 22,200 Mann zälte. Er scheint, da Simri (4 Mos. 25, 14) als Simeonite bezeichnet wird, bei den über das rebellische Volk verhängten Strafgerichten besonders gelitten zu haben. Bei der Einnahme des Landes verbündete er sich, vielleicht um dieser Schwäche willen, näher mit dem starken Juda, mit dem er onehin aufs engste verwandt war und in dessen Mitte er wonen sollte (Richt. 1, 3). Gemeinsam unterwarfen sie den Süden des Landes. Jos. 19, 1—9 (vgl. 1 Chron. 4, 28—33) werden zum Erbteil Simeons 17 Städte gerechnet, welche aber größtenteils auch als Judas Besitz erscheinen (Jos. 15, 21—42). Dieser war also kein bestimmt abgegrenzter. Vielleicht sollte Simeon ursprünglich den Südwesten Canaans einnehmen, der aber in den Händen der Philister blieb; von Juda in sein Stammgebiet aufgenommen, ging er fast ganz in diesem mächtigeren Stamme auf, sodass er z. B. bei der Reichsspaltung nach Salomos Tod gar nicht mehr in Betracht kam. Einige merkwürdige Nachrichten über spätere Bewegungen des Stammes sind uns immerhin erhalten 1 Chron. 4, 39—43. Vgl. übrigens Graf, der Stamm Simeon, ein Beitrag zur Gesch. der Israeliten (Programm), Meißen 1866.

Nordwärts schloss sich an Judas Gebiet dasjenige von Benjamin an, welcher zwischen Juda und Josef mitteninne wonte. Nach seiner Abstammung von Rahel mehr an die josefinischen Stämme gewiesen, erscheint er vom Wüstenzuge an bis in die Zeit Davids in naher Verbindung mit Ephraim (4 Mos. 2, 22; Richt. 5, 14). Seine Grenzen werden Jos. 18, 11 ff. umständlich angegeben. Ostwärts reichte Benjamins Gebiet bis zum Jordan und dem Toten Meer, westlich stieß es an Dans Erbteil. Zwar ist der von Ost nach West sich ziehende Streifen des benjaminitischen Landes sehr schmal, allein trotz der bergigen Beschaffenheit des Bodens umfasste es äußerst fruchtbare Striche und unter seinen 26 Städten waren Jericho, Bethel, Jerusalem! Vgl. Jos. Ant. V, 1, 22. Dem entspricht auch der volkliche Bestand des Stammes (über dessen verschiedene Zweige vergl. Bertheau zu 1 Chron. 7, 6 ff.), der von Haus aus klein (4 Mos. 1, 37: 35,400 Mann; 26, 41: 45,600), aber außerordentlich rürig und kriegstüchtig war. Besonders in der Handhabung der Schleuder (Richt. 20, 16) und des Bogens (1 Chron. 8, 40; 12, 2; 2 Chron. 14, 7) waren die Benjaminiten geschickt; dabei bedienten sich die Geübtesten der linken Hand (Richt. 3, 15; 20, 16). — Bald nach Josuas Tod widersetzte sich der Stamm, dessen Emblem nach dem Segen Jakobs der reißende Wolf war (1 Mos. 49, 27) und dessen Kampflust in wilden Trotz ausarten konnte, dem Strafgericht, das über die ihm zugehörige Stadt Gibea wegen einer empörenden Schandtat ergehen sollte, und forderte so die Stämme alle gegen sich heraus. Nach anfänglichen Siegen, welche die Bruderstämme trotz ihrer Übermacht fast entmutigten, wurde Benjamin beinahe ganz aufgerieben. Diese Richt. 19—21 erzälte Geschichte, welche zu beanstanden (Wellhausen, Gesch., I, 245 ff.) willkürlich ist, zeugt allerdings von ungebrochenem, rohem Natursinn im Volke jener Zeit, aber auch von ungeschwächtem Rechtsgefül und lebendigem Bewusstsein von der moralischen Solidarität der Stämme (vgl. Ewald, Gesch., II, 497 ff.; Köhler II, 60 ff.). Bald nach diesem verhängnisvollen Bruderzwist tritt ein Held aus Benjamin als Befreier des Lan-

des auf: Ehud, welcher den Moabiterkönig Eglon tötet (Richt. 3, 12 ff.). Und wie hoch dieser Stamm weiterhin in der allgemeinen Achtung stand, beweist der Umstand, dass aus ihm den ersten König zu empfangen man sich gefallen ließ, der sich, abgesehen von den entschlossenen Benjaminiten, wol besonders auf Ephraim stützen konnte, das auch dem Sone Sauls noch Vorschub leistete (2 Sam. 2, 8 f.). Leicht erklärlich ist, dass David, der judäische König, zunächst den Stamm Benjamin gegen sich hatte und hier fast bis zuletzt erbitterte Feinde fand (2 Sam. 16, 5; 20, 1). Allein durch die Eroberung Jerusalems, welches er zur Hauptstadt und zum Wonsitz des Heiligtums (vgl. 5 Mos. 33, 12) erhob, wusste David die Benjaminiten, denen diese Stadt eigentlich gehörte, an Juda zu fesseln, und in der Tat hingen sie sich in der Folgezeit mehr an dieses als an Ephraim und blieben in der Mehrzal bei der Reichsteilung dem Hause Davids treu, wenngleich ein Teil ihres Gebietes, wie die Städte Gilgal, Jericho, Bethel, zum nördlichen Reiche hielt (Ewald, Gesch., III, 440). So wurde Benjamin ein nicht zu verachtender Bundesgenosse für Juda. Vgl. 1 Kön. 12, 21; 2 Chron. 14, 7 (wo die Zal von 280,000 leichtbewaffneten Benjaminiten immerhin auffällt), 17,17. Auch nach dem Exil bildete er neben Juda und Levi einen Hauptbestandteil des jüdischen Volkes (Esra 1, 5; 4, 1; 10, 9). Als berühmte Sprösslinge dieses Stammes sind noch zu nennen Mordochaj und Ester (Ester 2, 5), insonderheit aber Saulus-Paulus, der Apostel (Röm. 11, 1; Phil. 3, 5).

Nordwestlich von Juda, westlich von Benjamin, lag Dans Erbteil. Dieser Stamm, von Bilha, der Magd Rahels, hergeleitet (1 Mos. 30, 3 ff.; 35, 25), sollte dem entsprechend in Ephraims und Benjamins Nachbarschaft wonen. Sein Gebiet ist Jos. 19, 40 ff. (vgl. Josephus Ant. V, 1, 22) beschrieben. Es bestand aus Hügelland, in welches das Gebirge Ephraim oder Juda westlich ausläuft und aus Ebenen bis zum Meere hin. Ansehnliche Städte gehörten dazu, wie Joppe, Ekron u. s. w. Allein obwol der Stamm ursprünglich zu den stärksten gehörte (4 Mos. 1, 39: 62,700 Mann; 26, 43: 64,400!), zeigte er sich der schweren Aufgabe, die hier ansässigen Feinde zu vertreiben, nicht gewachsen. Namentlich in der Ebene behaupteten sich die Emoriter, an deren Stelle später die Philister dort herrschten, obwol nach Richt. 5, 17 Dan eine zeitlang wirklich am Meer sich ansiedelte. Im Gebirge mussten ihm Ephraim und Juda zu Hilfe kommen. Vgl. Richt. 1, 34 f. Daher sank Dan bald zu einem der unbedeutendsten Stämme herab. Wichtig wurde sein abenteuerlicher Zug nach dem äußersten Norden des Landes, den er eben um der Bedrängtheit seiner Lage willen in der Zeit nach Josua unternahm (Richt. 18, 1 ff.). Er eroberte nämlich dort die Stadt Laisch am Fuße des Hermon, die fortan den Namen Dan fürte (heute noch heißt die Höhe Tell Kadi, unsern Banias), da der Stamm sich dort bleibend niederließ, nicht one einen Bilderkultus einzurichten, der längere Zeit fortbestand und wol von Jerobeam I. nur aufgefrischt wurde. Dieser Zweig des Stammes behielt auf solche Weise seine Selbständigkeit, wärend die in ihrem ursprünglichen Gebiet zurückgebliebenen Daniten in der Gegend von Zorea und Estahol (Richt. 13, 2. 25; 16, 31) wol zu hart von den Philistern bedrängt wurden und nachher in Juda aufgingen. Als ruhmvoller Sprössling dieses letztern Zweiges ist Simson (s. d. Art.) zu nennen, dessen küne Kraftproben und witzige Sprüche in aller Mund fortlebten. In diesem Helden kommt die Stammeseigenart, wie sie 1 Mos. 49, 16 f. gezeichnet wird, zum Vorschein, obwol der Spruch offenbar nicht auf Simson speziell gemünzt ist.

Am bedeutendsten neben Juda waren von Anfang an die Stämme Josefs, die jenem zu Zeiten den Vorrang abliefsen. Nach 1 Mos. 48, 5 sollte Josef doppelt erben und insofern die בכרה erhalten (1 Chron. 5, 1 f.), nach 1 Mos. 48, 13 f. der jüngere Son Josefs mächtiger werden als sein Bruder Manasse. Mit diesem wird Ephraim noch als Haus Josefs unter einem Namen zusammengefasst 1 Mos. 49, 22 ff.; 5 Mos. 33, 13 ff.; Richt. 1, 22 ff.; Jos. 18, 5, und Jos. 17, 14 ff. beklagen sich sogar die Kinder Josefs, dass sie nur ein Los im Lande bekommen hätten, wobei sie von Josua auf das vertröstet werden, was sie durch eigene Kraft sich erwerben könnten. Zur Zeit des Wüstenzuges ge-

hörte Ephraim noch nicht zu den zalreichsten Stämmen. Es zälte bei der ersten Musterung 40,500 (4 Mos. 1, 33), bei der zweiten nur noch 32,500 Mann (26, 37). Dagegen sicherte diesem Stamm, welchem Josua selber angehörte, eine bleibende Bedeutung der wichtige Landesteil, der ihm im Herzen Canaans zugeteilt worden war (Jos. K. 16). Derselbe nahm nördlich von Benjamin und Dan die ganze Breite des Landes vom Jordan bis zum Mittelmeer ein. Und zwar ist das „Gebirge Ephraim“, welches diesen Strich durchzieht, ungleich fruchtbarer, wie noch heute in die Augen fällt, als das Gebirge Juda, welches seine Fortsetzung nach Süden bildet. Zu dem grünen reichen Lande paßt vorzüglich die Schilderung 1 Mos. 49, 22 ff.; 5 Mos. 33, 13 ff., wo freilich nicht weniger auf die fruchtbare Vermehrung des Volkes und seine Tatkraft, die ihm Ehre einbringen werde, angespielt ist. Mit seiner Energie hat es denn auch wie kaum ein anderer Stamm das ihm zugewiesene Gebiet von den Heiden gereinigt mit Ausnahme der Stadt Gäser, wo die Canaaniter wonen blieben (Richt. 1, 29). Die Ephraimiten siedelten sich sogar über ihr Stammgebiet hinaus an (Richt. 19, 16; vgl. 1 Mos. 49, 22). Wie Ephraim den Mittelpunkt des heil. Volkstums, die Bundeslade, in seinem Gebiete zu Silo behalten durfte, so bildete es auch nach Josuas Tode den Schwerpunkt des israelitischen Volkslebens, indem es namentlich über die nördlichen Stämme mehr und mehr die Hegemonie in Anspruch nahm. Mit seinem eifersüchtigen Ehrgeiz hatten auch Männer wie Gideon und Jephta, Mühe, fertig zu werden; der letztere musste sogar der ephraimitischen Anmaßung mit Gewalt ein Ziel setzen Richt. 8, 1 ff.; 12, 1 ff. Vom politischen Innenleben des Stammes gibt die Geschichte von Abimelechs Herrschaft zu Sichem (K. 9) ein anschauliches Bild. Auch Samuel, der größte Fürer seit Mose, ging nach 1 Sam. 1, 1 aus dem Gebirge Ephraim hervor. Erst unter David und seinem Sone musste dieser Stamm ungern genug auf Geltendmachung seiner Vorherrschaft verzichten. Nach Salomos Tod war es der Ephraimite Jerobeam, der eine Nebenherrschaft dem Haus Davids entgegensetzte (s. unten). Sein Reich wird oft geradezu mit dem Namen Ephraim genannt (Jesaja 7, 2 ff. u. sonst). Die verschiedenen Hauptstädte desselben, Sichem, Thirza (?), Samaria, lagen auf ephraimitischem Gebiet.

Der andere josephinische Stamm, Manasse, welcher numerisch anfänglich der kleinste von allen war (4 Mos. 1, 34 f.: 32,200 Mann; 26, 29 ff. schon 52,700), teilte sich bei der Besitznahme des Landes so, dass die eine Hälfte jenseits des Jordans blieb, die andere nördlich von Ephraim sich ansiedelte. Aus Richt. 12, 4 und einigen andern Anzeichen hat man schließen wollen, die transjordanische Niederlassung Manasses sei erst später vom Westen her ins Werk gesetzt worden. Nach 4 Mos. 32, 39 ff.; vgl. Jos. 13, 8 ff. hatte dagegen schon Mose selbst dem Machir, Son Manasses (1 Mos. 50, 23; 1 Chron. 7, 14) verstattet, mit Ruben und Gad im Osten des Flusses seine Sitze zu erobern, und zwar ließ sich jener Teil Manasses im Norden des Ostjordanlandes (Basan) nieder, nachdem er die Emoriter unter ihrem König Og vertrieben hatte, aber auch im nördlichen Teile des mittleren Landes (Gilead), weshalb Gilead Machirs Son genannt wird 4 Mos. 26, 29; 27, 1; 1 Chron. 2, 23. So war der ihm dort zugesprochene Anteil ein sehr ausgedehnter; er reichte südlich bis zum Jabbok, westlich nicht ganz bis an den Jordan, nördlich bis an die Ausläufer des Hermon und umfasste nordostwärts einen beträchtlichen Teil des heutigen Hauran. Dazu gehörten u. a. die Städte Edrei und Astaroth, ja selbst noch Kenath (4 Mos. 32, 42; 1 Chron. 2, 23). Ein Teil seines Gebiets fürte den Namen Jairsdörfer (5 Mos. 3, 14). Jair heißt der Urenkel Manasses, wird aber nach seiner väterlichen Abstammung von Juda abgeleitet, sodass eine Verschmelzung dieser beiden Stämme stattgefunden zu haben scheint. Streitig ist, ob dieser Jair mit dem Richt. 10, 3—5 genannten Richter identisch sei. Vgl. übrigens den Art. Jair. Manasse sah sich jedoch nie im unbestrittenen Besitz dieses weiten Landes. Sein westlich wonender Teil scheint mit Ephraim one strenge Sonderung zusammengewont zu haben (Jos. 17, 9). Im allgemeinen sollte der Bach Kana die Grenze bilden, auf dessen nördlicher Seite bis zum Karmel Manasse seinen Sitz

hatte. Ostwärts besaß er auch Städte in Ascher und Issachar: Beth Schean, Dor, En-Dor, Thaanach, Megiddo. Freilich behaupteten sich dort vielmehr die Canaaniter. Von Anfang an war Manasses Kriegstüchtigkeit berühmt. Abgesehen von Jair gehörte diesem Stamm der Richter Gideon an; ob auch Jephta, der „Gileadite“, ist zweifelhaft.

Issaschar (so Hieron., Luther; richtiger aber Issachar, hebr. יששכר, vom keri perpet. gelesen יִשָּׂכָר, er ward um Lon erkauft 1 Mos. 30, 16, ff., wärend das ketib gelesen werden kann יִשָּׂשׂכָר er trägt Lon davon, oder יֵשׁשָׂכָר es ist Lon vorhanden) — ein an Zal bedeutender Stamm (4 Mos. 1, 29: 54,400 Mann; 26, 25: 64,300). Unter David stellte er sogar 87,000 tüchtige Krieger (1 Chron. 7, 5). Seine Geschlechter siehe 1 Mos. 46, 13; 1 Chron. 7, 1 ff. Er wonte nordwärts von Manasse in der langgestreckten, vom Kison durchflossenen Ebene Jos. 19, 17 ff. Doch waren seine Grenzen, wie es scheint, nicht sehr bestimmt, indem auch Manassiten in diesem Gebiete wonten (Jos. 17, 11). Außerdem aber gelang es nicht, die Canaaniter aus dieser überaus fruchtbaren Ebene zu vertreiben. Der Stamm mochte es dabei auch an der nötigen Energie fehlen lassen. Wenigstens schildert ihn 1 Mos. 49, 14 f. so: in gutmütiger Trägheit läßt er sichs wol behagen und wird infolge dessen trotz seiner physischen Kraft zum dienstbaren Fröner. Immerhin nahm er rühmlichen Anteil an dem auf seinem Gebiete sich entscheidenden Befreiungskampf unter Barak und Debora (Richt. 5, 15), schenkte dem Land einen Richter Namens Thola (Richt. 10, 1) und unterstützte David mit Rat und Tat nach 1 Chron. 12, 32, wo der Vertreter dieses Stammes mit besonderer Achtung gedacht wird, da sie die Kenntnis der Zeiten besessen hätten, sodaſs sie wuſsten, was Israel tun sollte, sei es nun daſs damit astronomische Kenntnis u. dgl. (Bertheau) oder politische Klugheit gemeint ist. Im Talmud wird der Stamm Issachar als der gelehrteste gerühmt, aus dem die angesehensten Synedrialmitglieder hervorgingen.

In naher Verbindung mit Issachar erscheint immer Sebulon. Er hat auf der Wanderung eine Stärke von 57,400 bis 60,500 Mann (4 Mos. 1, 31; 26, 27). Sein Gebiet (Jos. 19, 10 ff.) zog sich nördlich von Issachar vom westlichen Ufer des galiläischen Meeres (? Jes. 8, 23) bis zum Karmel hin, in dessen Nähe es auf das Meer ausmündete (1 Mos. 49, 13), welches ihm wie Issachar zur Quelle des Reichtums wurde (5 Mos. 33, 18 f.), da sich beide beim Handel der Phönizier beteiligten. Dabei ging es nicht one Verschmelzung mit den Heiden ab (vgl. Richt. 1, 30). Doch hat sich auch Sebulon zu Deboras und Gideons Zeit heldenmütig gegen sie geschlagen (Richt. 4, 6. 10; 5, 14; 6, 35). Auch ein näher nicht bekannter Richter Namens Elon, der das Volk 10 Jare richtete (12, 11 f.), ging aus diesem Stamm hervor. Zur Zeit Davids sandte Sebulon diesem König kräftigen Zuzug nach Hebron (50,000 Krieger 1 Chron. 12, 33, vgl. 40). Im übrigen gehörte dieser Strich, wie das spätere Galiläa überhaupt, zu den geschichtlich und theokratisch unbedeutendsten, vom Heidentum am meisten angesteckten Teilen des gelobten Landes, sollte aber in der Endzeit um so herrlicher zu Ehren kommen nach Jes. 8, 23. In der Tat umfaſste das kleine Gebiet Sebulon, falls man das Westufer des galiläischen Sees hinzurechnet, den gewönlichen Schauplatz des Lebens und Wirkens Jesu.

Den äußersten Nordosten diesseits des Jordans nahm Naphtali ein, wonend am Westufer des Sees Kinnereth (welches ihm vom Talmud ganz zugeteilt wird) und des Meromsees sowie des Jordans bis zu dessen Quellen hin. Sein Gebiet, das westlich an Ascher grenzte, war langgestreckt und schmal, aber sehr fruchtbar (5 Mos. 33, 23) und hatte bedeutende Städte wie Kädesch (Jos. 19, 32—39). Dagegen litt das Land stark an heidnischem Synkretismus; deshalb hieß dieser Distrikt גליל הגוים oder bloß הגליל (Jos. 20, 7; 21, 32; Jesaja 8, 23), woher der Name Galiläa, der später auf ein weiteres Gebiet angewendet wurde. Der Stamm zälte zur Zeit des Auszuges 53,400 (4 Mos. 1, 43; 2, 30), am Ende der Wanderung nur noch 45,400 Mann (26, 50). Der Feld-

herr Barak war aus Kädesch in Naphtali (Richt. 4, 6) und sein Stamm nahm hervorragenden Anteil an den Kämpfen gegen die Canaaniter und Midianiter (K. 4 und 5, 18). 1 Mos. 49, 21 wird Naphtali mit einer flüchtigen Hindin (nicht schlanken Terebinthe!) verglichen an Anmut und Gewandtheit, die sich bei ihm besonders in der Handhabung der Rede zeige.

Der nordwestlichste Strich des Landes, ebenfalls ein schmaler, von Nord nach Süd sich ziehender Streifen, war dem Stamm Ascher zugeteilt, der in der ersten Zeit 41,500 bis 53,400 Mann zälte (4 Mos. 1, 41; 26, 47), später nur noch 26,000 (1 Chron. 7, 40, vgl. jedoch Keil z. d. St.), in Davids Zeit jedoch 40,000 Krieger stellte (1 Chron. 12, 36), aber nie zu einer besonderen Bedeutung gelangte. Zwar der ihm zugewiesene Landstrich (Jos. 19, 24—31), der sich vom Karmel bis gegen Sidon hinzieht, war überaus fruchtbar (1 Mos. 49, 20; 5 Mos. 33, 24 f.) und nach seiner Lage am Meer besonders wichtig und städtereich — lagen doch auch Akko, Tyrus, Sidon in seinen Marken — allein von diesem Gebiet hat der Stamm jedenfalls nur einen bescheidenen Teil, und auch den nicht ordentlich einnehmen können. Selbst von der Ebene von Akko blieb er zunächst ausgeschlossen Richt. 1, 31 f. Seine Vermengung mit Canaanitern mochte ihn auch dem gemeinsamen Interesse entfremden. Vergl. die Rüge Richt. 5, 17.

Wie Ascher von der Silpa, der Magd Leas, abgeleitet wird, so auch Gad (1 Mos. 30, 9 ff.), welcher zu den jenseits des Jordans angesiedelten Stämmen gehört. Seine Zälung ergab das erste Mal 45,650 Männer, das zweite Mal nur noch 40,500 (4 Mos. 1, 25; 26, 18). Die verschiedenen Geschlechter Gads werden 1 Mos. 46, 16; 4 Mos. 26, 15 und davon etwas abweichend 1 Chron. 5, 11 ff. aufgefürt. Da der Stamm, wie auch Ruben, viel Viehzucht trieb, erbat er sich, östlich vom Jordan in den hiefür besonders geeigneten, den Emoritern abgenommenen Gegenden bleiben zu dürfen, was ihm auch bewilligt wurde unter der Bedingung, dass er den übrigen erst die Feinde im westlichen Land schlagen helfe (4 Mos. 32). Dass er dies treulich gehalten, bezeugt ihm Josua (Jos. 22, 1 ff.; vgl. 5 Mos. 33, 20 f.). Näher fand Gad sein Gebiet südlich von Manasse, nördlich von Ruben (Jos. 13, 24—28; vgl. 4 Mos. 32, 34 ff.) um den Fluss Jabbok; es erstreckte sich aber in der Jordanaue bis zum See Kinnereth und östlich bis nach Salcha (1 Chron. 5, 11). Die Grenzen waren bei diesen östlichen Stämmen noch weniger bestimmt, als im allgemeinen bei den westlichen; brachte doch schon die nomadische Lebensart eine gewisse Beweglichkeit mit sich. Auch wurde Gad stets durch unruhige Nachbarn in Athem gehalten, vor allem die Ammoniter, welche das ihnen von den Emoritern früher geraubte Land wider beanspruchten (vgl. später Jer. 49, 1). Jephta brachte diesen eine entscheidende Niederlage bei und auch Ephraim mußte die Kraft Gads fülen, das sich von jenem nicht bevogten ließ (Richt. K. 11 und 12). So schildert den Stamm schon 1 Mos. 49, 19 viel angefochten, aber siegreich. Auch unter Davids Helden stachen die Gaditen hervor mit Löwenangesichtern und gazellenartiger Gewandtheit (1 Chron. 12, 8).

Ruben endlich — einst der erstgeborene, aber durch besondere Schuld dieser Würde verlustig (1 Mos. 49, 4) — gleichfalls ein Hirtenstamm, teilte sich zwar mit Gad in die Arbeit bei der Einnahme des Landes zu beiden Seiten des Flusses und beim Aufbau der Städte im östlichen Land, das er mit jenem besitzen sollte. Allein mehr als jener tritt er bald in eine isolirte Stellung zurück, aus der ihn die heftigsten Kämpfe nicht leicht herauslockten (Richt. 5, 15 ff). Dagegen fürte er seine eigenen Kriege; so wird 1 Chron. 5, 10 ein siegreicher Zug von ihm aus der Zeit Sauls erwänt. Er erscheint bei der Wanderung in mittlerer Stärke 46,500 Mann (4 Mos. 1, 20 f.); später 43,730 (4 Mos. 26, 7). Angesiedelt war er südlich von Gad bis zum Arnon, der Moabitergrenze, östlich vom Jordan und dem Toten Meer. Dieser geographisch abgelegene Wonsitz hat one Zweifel dazu beigetragen, ihn den gemeinsamen Anliegen Gesamtisraels zu entfremden.

Vergleiche über Lage und Charakter der 12 Stämme Josephus Antt. V, 1, 22; H. Relandi, Palaestina (Trajecti Batav. 1714), Tom. I, L. I, cap. 28; H. Ewald, Gesch. des V. Isr. (3. A.), I, 521 ff.; Bertheau, Zwei Abhandl. zur Gesch. d. V. Isr. 1842, S. 117 ff.; Ludw. Diestel, Segen Jakobs, 1853; und die Artt. unter den einzelnen Stammnamen in den bibl. Wörterbüchern von Winer, Schenkel, Riehm.]

Wir kehren zur geschichtlichen Übersicht zurück. Je mehr noch durch die zalreichen Reste von teils versprengten, teils durch den Eroberungszug noch gar nicht berürten Canaanitern der Besitz des Landes gefärdet war, desto nötiger wäre ein treues Zusammenhalten der Stämme in fester Anschließung an die theokratische Ordnung gewesen. Aber so bereitwillig das Volk noch in der letzten Versammlung, die Josua vor seinem Tode hielt (Jos. Kap. 24), den Bund mit Jehovah erneuert hatte, so hielt es doch nur so lange treu an demselben, als das Geschlecht lebte, welches die großen göttlichen Taten geschaut hatte (24, 31; Richt. 2, 7). Bei der Richt. Kap. 19—21 berichteten Begebenheit, welche, da nach 20, 28 Pinehas damals Hoherpriester war, bald nach Josuas Tode fallen muss, zeigt sich der theokratische Eifer des Volkes noch in voller Kraft. Doch ist dies das letzte vereinigte Auftreten des Volkes für lange Zeit. Schon dadurch, dass Josua den einzelnen Stämmen die Aufgabe überlassen hatte, das Eroberungswerk zu Ende zu füren, hörte dieses allmählich auf, Nationalsache zu sein, und wurde das überwiegende Hervortreten der Sonderinteressen begünstigt. In dem kleinen Kriege, den die Stämme für sich fürten, waren sie nicht immer glücklich; ein Teil der übrig gebliebenen Canaaniter wurde gar nicht bezwungen, an anderen das Cherem nicht mit Strenge vollstreckt. Die bloß zinsbar gemachten Canaaniter, welche nun unter den Israeliten wonten, veranlassten nicht nur den Abfall des Volkes zu den canaanitischen Göttern, sondern gewannen auch da und dort im Lande zeitweise wider die Oberhand. Vom Osten her erfolgten Einfälle großer Nomadenhorden der Midianiter und Amalekiter und wurden überdies von den feindseligen Nachbarvölkern der Ammoniter und Moabiter dem Volke fortwärend Gefaren bereitet; im Westen auf der Niederung am mittelländischen Meer erhob sich, besonders seit der Mitte der Richterzeit, immer drohender die Macht der philistäischen Pentapolis. Allerdings erstreckten sich die Unterdrückungen, welche die Israeliten von den genannten Völkerschaften erlitten, in der Regel nur auf einige Stämme; aber um so leichter konnte es geschehen, dass nicht einmal solche Bedrängnisse die Stämme zu einer gemeinsamen Unternehmung zu vereinigen im Stande waren. So geißelt das Lied der Debora (5, 15—17) mit scharfem Spotte die trägen, dem nationalen Kampfe sich entziehenden Stämme. In solchen Zeiten des Drucks, wenn „die Kinder Israel schrieen zu Jehovah" (3, 8. 15; 4, 3 u. s. w.) erhoben sich, geweckt durch Jehovahs Geist, Männer, welche das Volk zu seinem Gotte zurückwandten, in ihm die Erinnerung an die göttlichen Rettungstaten der Vorzeit wieder anfrischten und in heldenmütigem, durch neue Beweise der göttlichen Gnade und Macht verherrlichtem Kampfe das feindliche Joch brachen. Dies waren die Schopheten, deren Beruf ganz allgemein auf die Geltendmachung des Gottesrechtes nach Außen und Innen zu beziehen ist, deren Name, wie de Wette richtig bemerkt hat, diese Männer eben als Helden des Volkes des Gesetzes erkennen läßt. Die Erzälung, welche das Buch der Richter von den Taten dieser Schopheten gibt, hebt besonders solche Züge hervor, aus denen erhellt, wie Gott das, was vor Menschen nicht geachtet ist, ja das Niedrigste und Unscheinbarste verwendet, um seinem Volke Hilfe zu schaffen. (So bei Samgar 3, 31, besonders aber in der Geschichte Gideons, des größten unter den Schopheten vor Samuel, s. Bd. V, S. 163 ff.) Die meisten der Schopheten scheinen, nachdem sie die Rettungstat vollbracht, bis zum Ende ihres Lebens an der Spitze eines Teils des Volkes geblieben zu sein; aber wenn auch einige derselben für den Augenblick gewaltig in das Leben einzelner Stämme eingriffen, ging doch von ihnen kein nachhaltiger Einfluss auf das Volk aus, das vielmehr, sobald es sich erleichtert fülte, wider in die alten Wege zurücksank. Ein näheres Eingehen auf die Geschichte der Richterzeit — mit ihrem beständigen

Wechsel von Abtrünnigkeit des Volkes und göttlichen Strafheimsuchungen auf der einen Seite, und von Widerkehr des Volkes zu seinem Gotte und göttlicher Errettung desselben auf der anderen Seite — ist nicht dieses Orts. Aus der geschilderten Lage des Volkes erklärt sich zur Genüge der religiöse Charakter der Richterzeit, die Zerrissenheit des theokratischen Lebens und die Vermischung des Jehovismus mit canaanäischem Naturdienste, wohin einerseits der Dienst des Baal- oder El-Berith (8, 33; 9, 4. 46), in welchem die jehovistische Bundesidee auf den Baalskultus gepfropft erscheint, andererseits die Trübung des Jehovismus durch den Ephoddienst Gideons (8, 27) und den Bilderdienst des Micha (Kap. 17 und 18) zu rechnen ist. Man hat häufig aus den Zuständen der Richterzeit gegen die geschichtliche Realität der Theokratie, wie sie in dem Pentateuch und dem Buche Josua vorgefürt wird, argumentirt; die Richterzeit soll nicht den Verfall einer vorher begründeten Ordnung, sondern einen embryonischen Zustand darbieten, in welchem Elemente gärten, aus denen erst später die theokratischen Ordnungen sich herausbildeten. Dass diese Anschauung wenigstens nicht die des Buches der Richter selbst ist, geht freilich aus 2, 10 ff. deutlich genug hervor; auch zeugt gegen dieselbe das Lied der Debora durch die Art und Weise, wie es 5, 4 ff. die Gegenwart zu der glorreichen Vergangenheit des Volkes in Gegensatz stellt. Wenn das Buch die Kultusordnungen und andere theokratische Institutionen selten erwänt, so erklärt sich dies nicht bloß aus seiner bekannten Lückenhaftigkeit und Unvollständigkeit, sondern noch mehr daraus, dass ein Eingehen auf Derartiges dem Buche vermöge seiner ganzen Tendenz ferne lag. Verhält es sich doch in dieser Hinsicht nicht anders mit dem Buche Josua, das anerkanntermaßen im engsten Zusammenhange mit dem Pentateuch steht. Über die chronologischen Fragen, die sich hinsichtlich der Richterzeit erheben, s. den Art. Zeitrechnung.

Der Wendepunkt der Richterzeit liegt in der Persönlichkeit Samuels (s. d. Art.) und dem Aufschwung, welchen durch ihn das Prophetentum nahm. Vorbereitet wurde die neue Wendung der Dinge teils durch den philistäischen Druck, der länger und härter als die früheren Heimsuchungen auf dem Volke lastete, teils durch das Schophetentum des Eli. Indem nämlich bei Eli die Schophetenwürde nicht auf einem glücklich gefürten Kriegszuge oder sonst einer Heldentat, sondern auf dem Hohenpriestertum beruhte, so musste dadurch das Heiligtum wider an Bedeutung und eben damit die theokratische Gemeinschaft an Kraft in dem Volke gewinnen. Aber der erste Versuch des Volks, in vereinigtem Kampfe das philistäische Joch zu brechen, endete mit einer furchtbaren Niederlage, bei welcher sogar die Bundeslade, die so oft das Volk zum Siege gefürt hatte, in die Hände der Feinde fiel (1 Sam. K. 4). Der Druck wurde noch härter; aus 1 Sam. 13, 19. 22 sieht man, dass die Philister das ganze Volk entwaffneten. Der Umstand, dass die Bundeslade, das Vehikel der hilfreichen Gegenwart Jehovahs, in heidnische Hände gefallen war, konnte nicht verfehlen, eine mächtige Wirkung auf das religiöse Bewusstsein des Volks auszuüben. Die Bundeslade wurde, nachdem sie von den Philistern wider ausgeliefert worden war, für längere Zeit auf die Seite geschafft; man fragte nicht nach ihr (1 Chron. 13, 3), sie blieb Gegenstand des Grauens, aber nicht des Kultus. Das hl. Zelt wurde von dem verworfenen Silo hinweg nach Nob im Stamme Benjamin verlegt, one aber, da es mit der Bundeslade seine wesentliche Bedeutung, die Stätte der Einwonung Gottes zu sein, verloren hatte, den religiösen Mittelpunkt des Volkes zu bilden, wenngleich, wie man aus 1 Sam. Kap. 21 und 22, 17 ff. erraten kann, der levitische Kultus daselbst fortging. Das Lebenscentrum des Volkes war jetzt die vom prophetischen Geiste getragene Persönlichkeit Samuels. Da mit der Verwerfung des Heiligtums die Wirksamkeit des Hohenpriestertums zurückgedrängt wurde, so ruhte die Mittlerschaft zwischen Gott und dem Volke in dem Propheten, der deshalb auch den Opferdienst vor der Gemeinde verwaltete. So ward schon jetzt die Schranke der mosaischen Kultusordnung durchbrochen; dass die Gegenwart Gottes nicht an ein bestimmtes sinnliches Vehikel gebunden sei, sondern dass er überall, wo er mit Ernst angerufen wird, sich hilfreich erweise, bekommt

Israel zu erfaren. Der Buß- und Bettag, zu dem Samuel das Volk, nachdem es die Abgötterei ausgestoßen, nach Mizpa im Stamme Benjamin versammelt, wird durch die Hilfe Jehovahs, der zu dem Gebet seines Propheten sich bekennt, ein Tag des Sieges über die Feinde und der Anfang der Befreiung (1 Sam. K. 7). Samuel fürt von nun an das Schophetenamt über das ganze Volk, und das Prophetentum beginnt seine gewaltige Wirksamkeit zu entfalten. — Die theokratische Einheit war nun wieder errungen; je mehr aber in dem Volke das nationale Bewusstsein erstarkt war, desto weniger genügte ihm das Schophetentum, dessen Bestand von dem unberechenbaren Auftreten einzelner gottbegeisterter Männer abhing, und das bis dahin immer wider durch anarchische Zustände, da „ein jeglicher tat, was ihm recht däuchte" (Richt. 17, 6; 21, 25) unterbrochen war. Der Missmut über die Willkür der Söne Samuels, sowie (1 Sam. 12, 12) ein gefärlicher Krieg, der von Seiten der Ammoniter drohte, veranlasste das Volk, die früher an Gibeon (Richt. 8, 22 f) vergeblich gerichtete Forderung eines geregelten Königtums jetzt ernstlich zur Sprache zu bringen. Dem Drängen des Volkes musste Samuel nachgeben, doch tat er es so, dass das theokratische Prinzip gewart wurde, indem nach wie vor der Herr eigentlicher Souverain im Volke bleiben, der König aber als sein Gesalbter ihm untertan sein sollte. Nachdem Saul durch einen siegreichen Krig sich die Anerkennung beim Volk errungen hatte, zog sich Samuel von der Schophetenwirksamkeit zurück, um hinfort lediglich als Prophet, als Wächter der Theokratie, dem König gegenüberzustehen.

Die Geschichte Israels wärend der Zeit des ungeteilten Königtums zerfällt nach den drei Königen in drei charakteristisch verschiedene Abschnitte. Zuerst unter Saul (s. d. Art.), der anfangs (1 Sam. 28, 9) die reformatorische Tätigkeit Samuels unterstützte, versucht das Königtum sich von der prophetischen Aufsicht und eben damit von der Unterwerfung unter das theokratische Prinzip zu emanzipiren, unterliegt aber im Kampfe mit demselben. Nachdem Saul sein tragisches Geschick erfüllt hat, tritt, da David $7^1/_2$ Jare lang nur von Juda anerkannt wird, bereits eine vorübergehende Reichsspaltung ein. Sobald aber David die Krone über ganz Israel erlangt hat, beginnt durch sein kraftvolles Regiment die Zeit der höchsten Blüte für den israelitischen Stat, welcher jetzt nicht nur seine Selbständigkeit nach Außen erkämpft, sondern auch seine Herrschaft bis zum Euphrat ausdehnt und so eine gefürchtete Machtstellung unter den Nationen einnimmt. (Vgl. Ps. 18, 44 f.) Doch das Volk Gottes soll seinen Beruf zur Weltherrschaft, die das Wort der Weissagung (Ps. 2) als Ziel der Theokratie bezeichnet, nicht verwirklichen in der Weise eines erobernden Weltstates; daher die Verurteilung der von David veranstalteten Volkszälung, die warscheinlich die Vollendung der militärischen Organisation des Volkes einleiten sollte (2 Sam. Kap. 24; 1 Chr. Kap. 21). Dieser Vorgang und das 2 Sam. Kap. 12 Berichtete zeigt, dass auch unter David das Prophetentum seines Richter- und Strafamtes dem Königtum gegenüber wol eingedenk war. Im allgemeinen aber sehen wir jetzt beide Ämter einträchtig zusammenwirken. War doch David durchdrungen von der Idee eines theokratischen Regenten, sein ganzes Leben und Wirken getragen von dem Streben, als Knecht Jehovahs erfunden zu werden, des Gottes, der ihn erkoren und von den Schafhürden genommen, um zu weiden sein erwältes Volk (Ps. 78, 70—72), und der ihn mit Kraft im Streite umgürtet und über alle seine Widersacher erhöht hatte (Ps. 18). Um dem Volke die Einigung des Königtums mit der Gottesherrschaft zur Anschauung zu bringen, wurde der nach Eroberung Jerusalems zum Herrschersitz erkorene Berg Zion durch Einfürung der jetzt wider aus ihrer Verborgenheit hervorgeholten Bundeslade auch zum Sitz des Heiligtums geweiht. Jerusalem, die Stadt Gottes (Ps. 46, 5), die Stadt des großen Königs (Ps. 48, 3), die festgegründete auf den hl. Bergen (87, 1), in ihrer festen, abgeschlossenen und rings geschützten Lage selbst Symbol des göttlichen Reichs (125, 1 f.), bildet von nun an den Mittelpunkt des Volkes Gottes, ihre Verherrlichung einen wesentlichen Bestandteil seiner Heilshoffnung. — Die Institutionen der Theokratie wurden von David besonders durch Organisation

des Leviten- und Priestertums weiter gebildet. — Wie David das Vorbild des theokratischen Königtums wurde, — sodass von seinen Nachfolgern nichts höheres gesagt werden konnte, als dass sie in Davids Wegen gewandelt haben —, so sollte er auch der bleibende Träger desselben werden, vermöge der ihm nach 2 Sam. Kap. 7 durch den Propheten Nathan eröffneten göttlichen Verheißung, welche einen der bedeutungsvollsten Wendepunkte in der Geschichte des göttlichen Reiches bildet. Wie von jetzt an die Vollendung des göttlichen Reiches an einen Davididen geknüpft ist, darüber s. den Art. „Messias". Vgl. im übrigen den Art. David III, 512—523.

Auf Davids Kriegs- und Siegesherrschaft folgte unter Salomo (vgl. d. Art.) eine lange, erst gegen das Ende seiner Regierung getrübte Friedenszeit (1 Kön. 5, 5), die in der Einnerung des Volkes fortlebte als Vorbild des künftigen großen Gottesfriedens (vgl. Mich. 4, 4). Durch den Tempelbau erhalten nun nicht bloß die Kultusordnungen für Israel ihre weitere Ausbildung und Befestigung, sondern Salomo hofft auch (1 Kön. 8, 41), dass in diesem Heiligtum von Heiden Jehovah Anbetung dargebracht werden und so von hier aus die Anerkennung des waren Gottes zu allen Nationen dringen werde. Wärend durch den aufblühenden Handelsverkehr der geographische Horizont des Volkes sich erweitert, erhebt sich auf dieser Grundlage das Wort der Weissagung von dem großen Friedefürsten, dem die Könige der Erde ihre Schätze darbringen werden (Ps. 72). Wie ferner in Salomos Zeit deren Ruhe den Geist zu sinnender Einkehr in sich selbst einlud, davon zeugt die Begründung der alttestamentlichen Chokma, welche in diese Zeit fällt. Doch hatte Salomos Regierung bei allem glänzenden Schimmer auch ihre starken Schattenseiten, und als nun vollends der König durch die Errichtung von abgöttischen Heiligtümern in der unmittelbaren Nähe Jerusalems (1 Kön. 11, 7, vgl. mit 2 Kön. 23, 13) die theokratische Ordnung schwer verletzte, erhob sich auf einmal das Prophetentum, welches, wie es scheint, längere Zeit in den Hintergrund getreten war, um die beleidigte Majestät Jehovahs zu rächen. Nachdem (1 Kön. 11, 11—13) an Salomo ein warnendes Wort ergangen war, erhielt der Ephraimite Jerobeam, ein angesehener Beamter Salomos, durch den Propheten Ahia die Erklärung, dass zehn Stämme Israels vom Hause Davids abgerissen und unter Jerobeams Scepter zu einem gesonderten Reiche vereinigt werden sollen. Indem Rehabeam, Salomos Son, durch seinen alle billigen Forderungen des Volkes abweisenden Übermut dem herrschsüchtigen Streben Jerobeams zu Hilfe kam, vollzog sich die politische Spaltung Israels, die längst vorbereitet war durch die alte Eifersucht der zwei mächtigsten Stämme Ephraim und Juda. (Vgl. die Artikel „Jerobeam" und „Rehabeam".) [Bei der Spaltung verblieb nach 1 Kön. 11, 13. 32. 36 nur ein Stamm (Juda, nicht Benjamin, wie Hupfeld zu Psalm 80 will) dem davidischen Hause, wärend zehne ihm verloren gingen (V. 35). Nicht gerechnet sind dabei Levi, der keinen Landbesitz hatte, übrigens im allgemeinen zu Jerusalem hielt (2 Chron. 11, 13 ff.), und wol auch Simeon, der, in Juda aufgegangen, nicht mehr als selbständiger Stamm zälte. Fraglich ist aber, wie die Zehn vollzumachen sei, ob durch doppelte Zälung Manasses (Delitzsch) oder durch Hinzunahme von Benjamin, von dem zwar die Bevölkerung überwiegend Juda treu blieb (1 Kön. 12, 21; 2 Chron. 11, 3. 10. 23), aber ein beträchtlicher Landesteil an das stammverwandte Ephraim sich anschloss. Zu Juda gehörte noch ein Teil des danitischen Gebietes. Jedenfalls war aber das südliche Reich bedeutend kleiner, freilich um so einheitlicher gebildet und fester zusammengeschlossen.] Mit der Bitterkeit und Hartnäckigkeit, welche dem Bruderhass eigen ist, bekämpften sich die beiden Reiche fast unaufhörlich; nur in der Zeit Ahabs und Josaphats und ihrer Söne bestand ein freundliches Verhältnis zwischen ihnen, aber nicht zu ihrem Heil. Dass auch noch später, etwa unter Usia, dieselben sich einander genähert, eine „Verbrüderung" geschlossen haben, ist eine zur Erklärung von Sach. 9, 13; 11, 14 ersonnene Meinung (s. z. B. Bleek in den theol. Stud. u. Krit., 1852, S. 268 und 292), die in den geschichtlichen Berichten keinen Grund hat.

Die Darstellung der Geschichte der beiden Reiche, zu der wir nun übergehen,

hat sich auf eine allgemeine Charakteristik unter Hervorhebung der Epoche machenden Momente zu beschränken; näheres findet sich in den Artikeln über die einzelnen Könige. — Die Geschichte des Zehnstämmereichs, des Reiches Israel oder, wie es nach seinem Hauptstamm genannt wird, des Reiches Ephraim, ist vom theokratischen Standpunkte aus die Geschichte eines fortgehenden Abfalls von Jehovah und der dagegen vom Prophetentum ausgehenden Reaktion, bis endlich, da alle Rettungsversuche vergeblich sind, das „sündige Königreich" (Am. 9, 8) unwiderruflich dem Untergange geweiht wird. In dem meist blutigen Wechsel der Dynastieen, deren wärend der $2^1/_2$hundertjärigen Dauer des Reichs (vom J. 975—722 v. Chr. *) 9 unter 19 **) Königen sich ablösen und nur zwei (die Omris und Jehus) den Thron längere Zeit behaupten, in der Zerrüttung durch Parteiungen, Verschwörungen und Bürgerkriege, wobei immer Sünde durch Sünde gestraft wird, wie in dem vielfachen Unglück nach Außen, bekommt das Volk den Ernst der göttlichen Vergeltungsordnung zu erfaren. — Die erste Maßregel, welche Jerobeam nach seiner Thronbesteigung traf, dass er nämlich die politische Trennung der Stämme auch zu einer religiösen machte, fürte sofort zum Bruch des neugebildeten States mit der Theokratie. Mit dieser konnte die Geteiltheit des Königtums noch insoweit bestehen, als die Einheit des Kultus und andere gesetzliche Ordnungen unangetastet blieben. Aber durch die Einrichtung des schismatischen Bilderdienstes, der an sich schon, als Herabwürdigung des Heiligen Israels zur Naturmacht, eine schwere Versündigung in sich schloss, ferner durch die Aufhebung des gesetzlichen Priestertums und die Verdrängung der Priester und Leviten, die nun mit anderen treuen Anhängern des Gesetzes in das Reich Juda hinüberwanderten (2 Chron. 11, 13 ff.), wurde das Volk in religiöser Beziehung auf einen ganz anderen Grund gestellt. Wenn auch Jerobeam den geschichtlichen Zusammenhang nicht abbrechen wollte, wie seine Äußerung 1 Kön. 12, 28 und der Umstand beweist, dass vieles von den alten Kultusordnungen auf die neuen Heiligtümer übergetragen worden sein muss, so war doch von nun an — und es ist dies für das Zehnstämmereich charakteristisch — die Statsraison an die Stelle des theokratischen Prinzips gesetzt, womit es ganz in Übereinstimmung ist, dass Am. 7, 13 von einem „königlichen Heiligtum" in Bethel geredet wird. — Nachdem Jerobeams Dynastie schon mit seinem gewaltsam weggeräumten Sone Nadab gestürzt, hierauf auch die folgende Dynastie Baësas wieder in ihrem zweiten Gliede Ela vertilgt worden war, und sodann Elas Mörder, Simri, nach siebentägiger Regierung in den Flammen seines Palastes den Tod gefunden hatte, drohte bereits eine Reichsspaltung, indem ein Teil des Volkes Thibni, der andere Omri anhing. Doch gelang es dem letzteren, die Oberhand zu gewinnen, und es kam nun mit ihm (im J. 929 v. Chr.) eine freilich nicht lange dauernde ruhigere Zeit des States. Die königliche Residenz, die anfangs (1 Kön. 12, 25) in dem alten Hauptorte Ephraims, Sichem, gewesen, dann von Jerobeam (14, 17; 15, 21) nach Thirza verlegt worden war, erhielt ihre Stätte in dem von Omri erbauten Samaria, nach welcher schnell aufblühenden Stadt das Reich hinfort auch „Reich Samaria" genannt wurde. (Omris nächste Nachfolger scheinen sich mehr in Jisreel aufgehalten zu haben — 1 Kön. 18, 45; 21, 1; 2 Kön. 9, 15 —, aber Samaria blieb fortwärend die Hauptstadt.) Omris Politik war augenscheinlich besonders darauf gerichtet, durch Einleitung eines freundlichen Verhältnisses zu den Nachbarstaten dem Reiche Ruhe nach außen zu verschaffen. Das befreundete Verhältnis zum Bruderreiche wurde stehender Grundsatz seines Hauses. Mit dem damascenischen Syrien, dessen für Israel so gefärliche Macht Baësa in empfindlicher Weise zu fülen bekommen hatte,

*) [Über die Schwierigkeit der durchgängigen Vereinbarung der biblischen Zeitangaben in dieser Periode mit der assyrischen Chronologie (Schrader, die Keilschriften und das A. T., S. 292 ff.) siehe den Art. Zeitrechnung.]

**) Wenn nämlich, wie gewönlich geschieht, Thibni (1 Kön. 16, 21 f.) nicht gezält wird.

wurde Friede geschlossen, freilich unter Aufopferung israelitischer Städte (1 Kön. 20, 34). Endlich ist auch wol die Vermälung des Sones Omris, Ahab (s. d. Art.), mit der phönizischen Prinzessin Isebel auf dasselbe Motiv zurückzufüren. Aber eben durch das letztere wurde eine schlimme Wendung im Innern herbeigefürt. An die Stelle der Verehrung Jehovahs, die bis dahin, wenn auch in abgöttischer Form, Statsreligion gewesen war, trat auf Betrieb der Isebel der phönizische Baals- und Ascherakultus; die erstere beschloss die tatkräftige Königin (γύναιον δραστήριόν τε καὶ τολμηρόν, Joseph. Antt. VIII, 13, 1) ganz zu vertilgen. Wie nun gegen das bereits triumphirende Heidentum Elia siegreich den Kampf für Jehovahs Sache fürte und wie von jetzt an in dem Reiche Samaria eine großartige Wirksamkeit des Prophetentums sich entfaltete, s. Bd. IV, S. 167 ff., 177 ff. Unter Ahab begann auch wider der Krieg mit Damaskus, der nach schlecht benützten Siegen immer unglücklicher gefürt wurde und die Kräfte des Reiches erschöpfte. [Unter der kurzen und traurigen Regierung Ahasjas, des Sones und Nachfolgers Ahabs (s. Bd. I, 222), machte sich weiterhin der verhängnisvolle Einfluss seiner Mutter Isebel geltend. Dagegen zeigte sich sein Bruder Joram, welcher 12 Jare lang den Thron einnahm, für den prophetischen Einfluss Elisas zugänglicher und räumte wenigstens mit dem nackten Baalsdienst auf 2 Kön. 3, 2. Auch nach außen hatte er Erfolg in dem mit König Josaphat von Juda gemeinsam unternommenen Kriegszug gegen den Moabiterkönig Mescha. Von den Syrern (König Benhadad) wurde er in seinem eigenen Lande hart bedrängt und sogar in der Hauptstadt Samaria belagert. Zwar schaffte Elisa, des Landes guter Genius, ihm noch einmal Rettung; allein gerade dieser musste schließlich, da Ahabs Haus sich unverbesserlich zeigte, das Gericht über dieses herbeifüren. Nachdem Hasaël, der neue König von Syrien, als Gottes Strafwerkzeug zuvor bezeichnet, den Joram aufs Haupt geschlagen hatte, ließ Elisa den Heerfürer Jehu zum König Israels salben, welcher Ahab und dessen ganzes Haus um des Blutvergießens Isebels und ihrer heidnischen Gräuel willen (2 Kön. 9, 7 f.; 9, 22) tötete. Das schauerliche Ende dieser Fürstin, welche bis zuletzt ihre bulerische Eitelkeit bewarte, wurde zum abschreckenden Beispiel der rächenden Vergeltung Gottes 2 Kön. 9, 30 ff.] Die Dynastie Jehus behauptete sich länger als die anderen alle, nämlich über ein Jarhundert. Die kräftig, mit Ausrottung des Baalsdienstes begonnene Religionsreform blieb freilich auf halbem Wege stehen, da Jehu es bei der Widerherstellung des durch Jerobeam begründeten Kultus bewenden ließ. Auch nach außen war der Stat unter ihm und seinem Sone Joahas noch sehr unglücklich; der ebenfalls durch das Prophetentum zur göttlichen Geißel über Israel auf den Thron von Damaskus erhobene Hasaël brach zu widerholten Malen über das Land herein und misshandelte vornehmlich das ostjordanische Gebiet (vgl. Am. 1, 3), das sogar auf einige Zeit dem damascenischen Reich unterworfen wurde. Doch beginnt mit dem Enkel Jehus, Joas, eine glücklichere Zeit, und erreicht sogar unter dessen tapferem Sone, Jerobeam II., der die alten Grenzen des Reichs wider herstellte, dieses den Gipfel seiner Macht. Doch war die Blüte desselben nur eine scheinbare, indem im Innern das Verderben immer weiter um sich griff. Die Armen wurden gedrückt, Parteilichkeit herrschte in der Rechtspflege, die Vornehmen in Samaria schwelgten auf ihren Lagern und kümmerten sich nichts um die Wunde Josefs (Am. 5, 10 ff.; 6, 1—6). Unter dem Volke dauerte der Baalsdienst fort (Hos. 2, 13. 15) in synkretistischer Mischung mit dem in abgöttischer Weise geübten Jehovahdienst. An Religionseifer fehlte es dabei nicht; man wallfartete nach Bethel und Gilgal, ja nach dem an der südlichen Grenze des Reiches Juda gelegenen Beerseba (Am. 5, 5, vgl. mit 8, 14), man opferte und zehntete, forderte durch öffentlichen Aufruf zu freiwilligen Gaben auf (4, 4 f.). Und um dieses vermeintlichen Gedeihens des religiösen Lebens willen glaubte man des göttlichen Schutzes sich rühmen zu dürfen (5, 14) und forderte spottend das göttliche Gericht, dessen Nahen die Propheten verkündigten, heraus (5, 18). Doch dieses eilte stufenweise seiner Erfüllung entgegen. — In dem achten Jarhundert beginnt nämlich mit dem Kampfe Assurs und Ägyptens das Ringen der östlichen und westlichen Welt, wobei es sich un-

ter den einander bekämpfenden Reichen zunächst um den Besitz der Staten Syriens, Phöniziens und Palästinas handelte. Darum sieht Amos, der 6, 14 auf Assur, übrigens noch one es zu nennen, als göttliche Zuchtrute über Israel hinweist, das göttliche Gericht gleich einem Gewitter über alle jene Staten rollen, worauf es dräuend über dem Reiche Samaria stehen bleibt. Dort aber trat seit dem Tode Jerobeams II. eine furchtbare innere Zerrüttung ein. Wie durch Kombination mehrerer Stellen des Hosea und der BB. der Könige erhellt, war ein Dissidium zwischen dem östlichen und dem westlichen Teile des Reiches eingetreten, sodass Kronprätendenten aus beiden Teilen sich bekämpften. Nachdem Jerobeams Son Sacharja als Opfer einer Verschwörung das seinem Hause (2 Kön. 10, 30) geweissagte Geschick erfüllt hatte, fiel sein Mörder Sallum selbst wider nach Monatfrist durch Menahem (771 v. Chr. — Diejenigen, welche Sach. 11, 8 hieher ziehen, müssen noch einen weiteren, in den Geschichtsbüchern nicht erwänten Kronprätendenten annehmen; dass nämlich in קבל־עם 2 Kön. 15, 10 nicht, wie Ewald meint, ein Name steckt, bedarf kaum bemerkt zu werden). Die Gräuel jener Tage schildert Hos. K. 7. Wärend der neue König sein Fest feiert, glimmt schon wider im Verborgenen die Flamme der Empörung; „sie alle glühen wie der Ofen und fressen ihre Richter; alle ihre Könige fallen, keiner von ihnen ruft mich an“. Indem Menahem, um unter dem Kampfe der Parteien sich auf dem Throne zu befestigen, Phul, den König von Assyrien, zu Hilfe ruft, ist dieser Weltmacht der Weg in das Land gebant und die Abhängigkeit Israels von Assyrien begründet. Dies die erste Stufe des Gerichts. Israel hat sich selbst auf den welthistorischen Schauplatz gestellt, aber nur, um von jetzt an, statt von den kleineren umwonenden Völkern gezüchtigt zu werden, den Weltreichen anheimzufallen, die zu Werkzeugen des göttlichen Gerichtsrates erkoren sind, um dann nach Erfüllung dieser ihrer Bestimmung selbst gebrochen zu werden (Jes. 10, 5 ff.). Der Hof in Samaria befolgte eine unselige Schaukelpolitik, indem er sich zweideutig bald an Assur, bald an Ägypten lehnte. Das Verderben wurde beschleunigt durch Pekach, der nach Ermordung des Sones Menahems, Pekachja, 759 den Thron bestiegen hatte. Das von demselben mit dem alten Erbfeinde, dem damascenischen Reiche, gegen Juda eingegangene Bündnis, das warscheinlich die Verstärkung beider Staten der umsichgreifenden assyrischen Macht gegenüber bezweckte, hatte den entgegengesetzten Erfolg. Der von Ahas herbeigerufene assyrische König Tiglatpileser brachte zuerst an Damaskus das von Am. 1, 3 ff. geweissagte Geschick in Erfüllung und brach dann über das Reich Samaria herein; das Ostjordanland und der nördliche Teil des westlichen Gebiets wurden abgerissen und die diese Landstriche bewonenden Stämme in das innere Asien abgefürt (2 Kön. 15, 29). Das war die zweite Stufe des Gerichts, doch auch diesen Schlag nahm das Volk in Samaria mit Übermut an: „Ziegelsteine sind eingefallen und mit Quadern bauen wir wider; Maulbeerbäume sind gefällt und Cedern pflanzen wir nach“ (Jes. 9, 9). Die Vollendung des Gerichts ließ nicht lange auf sich warten. Als König Hosea, der durch Pekachs Ermordung den Thron errungen hatte, gestützt auf das mit Ägypten geschlossene Bündnis, dem assyrischen König Salmanassar den früher zugestandenen Tribut verweigerte, drang dieser ins Land, Samaria wurde nach dreijärigem Widerstande erobert, „die stolze Krone der Trunkenen Ephraims mit Füßen getreten“ (Jes. 28, 3). Hosea mit seinem Volke wanderte in das Exil (722 v. Chr.). Die den zehn Stämmen angewiesenen Wonplätze sind warscheinlich in Medien und den oberen Landschaften Assyriens zu suchen. (S. Wichelhaus, Das Exil der Stämme Israels, DMZ. 1851, S. 467 ff.). In das entvölkerte Gebiet von Samaria wurden nach 2 Kön. 17, 24 ff. Pflanzvölker aus dem inneren Asien gefürt, und zwar nicht, wie es nach der angefürten Stelle scheinen könnte, durch Salmanassar, sondern nach Esr. 4, 2 etwa 40 J. später durch Asarhaddon. Dieselben vermischten, durch Landplagen veranlasst, die Verehrung Jehovahs, als des Landesgottes, mit den aus der Heimat mitgebrachten heidnischen Kulten (2 Kön. 17, 26 ff.). Aus der Vermischung dieser Kolonisten mit den im Lande zurückgebliebenen Resten der israelitischen Bevölkerung sind die „Samaritaner“ hervorgegangen.

Die Geschichte des Reiches Juda hat einen wesentlich anderen Charakter als die des Reiches Israel. Obwol es viel kleiner war als dieses, zumal nachdem Idumäa, das einzige der Oberhoheitsländer, das bei der Spaltung an Juda überging, seine Unabhängigkeit erkämpft hatte, war es doch dem anderen Reiche überlegen an innerer Stärke. Diese beruhte teils in dem Besitze des waren Heiligtums mit dem gesetzlichen Kultus und einer einflussreichen Priester- und Levitenschaft, teils in dem Königshause, das nicht, wie die meisten Dynastieen des anderen Reichs, durch Revolution auf den Thron erhoben worden war, sondern die Weihe der Legitimität und eine fest geordnete Erbfolge hatte, und vor allem durch die Erinnerung an den glorreichen Anherrn David und die dessen Geschlecht gegebenen göttlichen Verheißungen geheiligt war. Überdies waren unter den 19 Königen, welche in 387 Jaren von Rehabeam an bis zum Untergange des Stats auf dem Throne Davids saßen, wenigstens einige ausgezeichnete Männer, in denen die Idee des theokratischen Königtums wider auflebte. So gewann das Reich eine moralische Kraft, welche den wilden Geist des Aufrurs und der Zwietracht, der das andere Reich zerrüttete, nicht in gleicher Weise aufkommen ließ. Freilich der Widerspruch, in welchem der natürliche Hang des Volkes mit dem sittlichen Geiste des Jehovismus stand, musste auch hier zu Kämpfen füren, ja der Gegensatz beider war hier um so schroffer, da es zu synkretistischen Mischungen des Heidentums mit jehovistischen Elementen nicht so leicht kommen konnte; woher es sich erklärt, dass in den Zeiten, in denen das erstere in Juda triumphirte, es in noch gröberer Gestalt hervortrat, als im Reiche Israel. Aber um der festen Grundlage willen, welche der Jehovismus bei dem Bestand der legitimen theokratischen Gewalten im State hatte, bedurfte es, um ihn wider in sein Recht einzusetzen, nicht blutiger Revolutionen, sondern nur widerholter Reformationen. Der Kampf bewegte sich so mehr im Gebiete des Geistes, wurde aber eben darum durchgreifender und an Entwickelungsformen reicher. — Auf den ersten Blick bietet allerdings die Geschichte des Reiches Juda einen ziemlich einförmigen Wechsel von Abfall von Jehovah und Rückkehr zu demselben. Eine Reihe von Königen läßt die Abgötterei aufkommen, die namentlich in den im Lande zerstreuten Bamoth Stützen findet; solchem Abfalle folgt sofort in hereinbrechendem Unglück die Strafe. Dann kommt wider ein frommer König, der den gesetzlichen Kultus wider zur Geltung bringt und das Volk in der Gemeinschaft desselben zusammenzuhalten sich bemüht, bis endlich nach widerholten Reformen der Abfall und das Verderben so groß werden, dass das Gericht nicht mehr aufgehalten werden kann. In Warheit aber durchläuft der Kampf des theokratischen Prinzips gegen den Abfall des Volkes mehrere charakteristisch verschiedene Stadien. In der ersten Periode, welche bis auf Ahas geht, erscheint das Heidentum, das, nie gänzlich ausgerottet, unter einigen Königen vorübergehend die Oberhand gewinnt, in der Form des alten canaanäischen Naturdienstes; das Prophetentum, das übrigens in diesen zwei Jarhunderten zurücktritt, wirkt noch in Eintracht mit dem Priestertum; die politischen Beziehungen reichen nicht über die benachbarten Staten hinaus. In der zweiten Periode tritt Juda auf den welthistorischen Schauplatz, wird hineingezogen in den Konflikt mit der assyrischen Weltmacht, in welchem es, wärend der Bruderstat zugrunde geht, zwar auch Erschütterungen erduldet, aber noch durch wunderbare göttliche Hilfe gerettet wird. Die Bekämpfung des Naturdienstes, welcher durch die vom inneren Asien ausgehenden religiösen Einflüsse nunmehr in veränderter Gestalt auftritt, dauert fort; zugleich aber kommt als neues Element unter den politischen Verwickelungen der Zeit der Kampf des Prophetentums gegen die falsche Politik hinzu; die Prophetie erhebt sich, indem ihr Gesichtskreis sich erweitert, zur vollen, klaren Anschauung der weltgeschichtlichen Bedeutung des Gottesreichs in Israel. Die dritte Periode beginnt mit der Reformation unter Josia, welche, nachdem vorher die Abgötterei den bis dahin höchsten Grad erreicht hatte, äußerlich die durchgreifendste war, aber das gesunkene Volk nicht zu beleben vermochte, sondern nur eine äußerliche Anschließung an die Kultusordnungen erzeugte. Wenn nun schon die früheren Propheten gegen tote Werk-

gerechtigkeit und eitles Ceremonienwesen zeugen mussten, so tritt vollends in dieser Zeit die Erstarrung des religiösen Lebens, in die noch mehr als früher auch das Priestertum hineingezogen wird, als charakteristische Erscheinung hervor, wärend nach Josias Tod auch die Abgötterei aufs neue sich erhebt, und in dem Konflikt, in den das morsche Reich mit der chaldäischen Macht tritt, auch für die politische Wirksamkeit des Prophetentums eine neue Ära sich eröffnet. Diese Periode schließt mit dem Untergang des Stats und der Wegfürung des Volkes nach Babel. In der ersten Periode erscheint kein besonders hervorragender Prophet; am ehesten kann Joel als Hauptvertreter des Prophetentums in dieser Periode betrachtet werden; den Brennpunkt der zweiten Periode bildet die Wirksamkeit des Jesaja, der Hauptprophet der dritten ist Jeremia. — Im einzelnen beschränken wir uns auch hier auf die Hervorhebung der Hauptbegebenheiten. Die erste Periode beginnt unter Rehabeam und Abiam mit innerem Verfall und äußerem Unglück. In religiöser Beziehung nahmen beide Könige die Stellung ein, dass sie neben der jehovistischen Reichsreligion das Heidentum ungehindert wuchern ließen. Eine schwere Bedrängnis brachte der Einfall des ägyptischen Königs Sisak [vgl. Maspéro, Gesch. der morgenl. Völker im Alterth., S. 335 ff.; Brugsch, Gesch. Ägyptens unter den Pharaonen, S. 660 ff.]; sie wurde nicht aufgewogen durch Abiams Sieg über Jerobeam (2 Chron. Kap. 13, wo wir mit Ewald, trotz der sagenhaften Übertreibung, einen echt historischen Kern finden), denn die kleine Erweiterung des Reichs durch Eroberung dreier Bezirke des nördlichen Stats kann nicht von Dauer gewesen sein. Nun folgt unter Asa (955 v. Chr.) die erste Reform, die unter seinem Sone Josaphat (914), einem der edelsten Fürsten aus Davids Stamm, noch mehr befestigt wird (s. die Artt. „Asa" und „Josaphat"). Die Treue gegen Gott findet ihren Lon in dem Siege Asas über den ägyptisch-äthiopischen König Serach (Bd. I S. 712) und in der göttlichen Errettung, welche Juda unter Josaphat bei dem 2 Chron. K. 20 berichteten Anlasse erfur. Nach Josaphats Tod folgt wider innerer und äußerer Verfall. Was dieser König für die Verbreitung religiöser Erkenntnis unter dem Volke getan hatte, konnte keine dauernde Frucht tragen. Denn jene aus hohen Beamten, Priestern und Leviten zusammengesetzte Kommission, die er zu religiöser Unterweisung des Volkes das Land bereisen ließ (2 Chr. 17, 7—9), war keine bleibende Einrichtung. Und doch war in dieser Beziehung in den theokratischen Ordnungen unleugbar eine Lücke auszufüllen, da für die Masse des Volks die Fortpflanzung der religiösen Erkenntnis vorzugsweise an die Familienüberlieferung geknüpft war, die selbst wider nicht auf ein unter dem Volke verbreitetes Lehrwort, sondern fast nur auf die Ausübung geheiligter Bräuche und Ordnungen (s. z. B. 2 Mos. 12, 26) sich stützte. Um so leichter ist es zu erklären, dass, sobald ein König mit schlimmem Beispiel voranging, die Masse des Volks alsbald wider in den dem fleischlichen Hange des Menschen onehin zusagenden Naturdienst zurückfiel. Dies geschah unter Josaphats Son, Joram, der noch wärend des Lebens seines Vaters die Regierung angetreten zu haben scheint. [Vgl. über die chronologische Schwierigkeit, die zur Annahme einer solchen Mitregentschaft gefürt hat, Thenius, Keil und Bähr (in Langes Bibelw.) zu 2 Kön. 1, 17; Schlottmann in den Stud. u. Krit., 1871, S. 622. Joram, über dessen Regierung 2 Kön. 8, 16 ff. und 2 Chron. 21 berichten, begann dieselbe mit Ermordung seiner vom Vater reich ausgestatteten 6 Brüder und war überhaupt einer der schlimmsten Könige in Juda, wozu seine von Josaphats wolmeinender, aber kurzsichtiger Politik eingegebene Vermälung mit Athalja, der Tochter Ahabs (nicht Schwester, wie z. B. Hitzig, Gesch. 202 will), viel beitrug. Diese wirkte im Geist ihrer Mutter Isebel und brachte ihren Gemal dazu, sogar in Jerusalem selbst den phönizischen Baalsdienst einzufüren (2 Kön. 11, 18; vgl. 2 Chron. 21, 11). Was sein frommer Vater Gutes im Lande gepflanzt hatte, wurde von ihm nach Kräften wider ausgerottet, was jener entfernt hatte, wider eingefürt. Das Gericht ließ nicht lange auf sich warten. Die Edomiter fielen jetzt von Juda ab und hatten von nun an ihren besonderen König. Ja die Philister überfielen im Verein mit arabischen Stämmen und unter schadenfroher Mit-

wirkung Edoms Jerusalem, plünderten die Stadt und schleppten viele Gefangene weg, die zum teil von den Phöniziern nach dem Westen verkauft wurden, sodass schon von da an es eine Gola Israels in der Fremde gab, 2 Chron. 21, 16; vgl. Obadja; Joel 4, 2 ff.; Amos 1, 6. Den König selbst ereilte bald eine furchtbare tötliche Krankheit, wie ihm durch ein prophetisches Schreiben, das dem Elia zugeschrieben wurde, angedroht war. One die königlichen Ehren wurde er bestattet, 2 Chron. 21, 12 ff.] Als Jorams Son, Ahasja (Joahas, s. Bd. I, S. 223), nach kaum einjäriger Regierung mit Ahabs Hause den Tod in Jisreel gefunden hatte, schaltete Isebels würdige Tochter unumschränkt in Jerusalem. Den Mannesstamm des davidischen Hauses, der dadurch, dass Joram seine sämtlichen Brüder ermordet (2 Chron. 21, 4) und selbst bei dem Einfall der Araber alle seine Söne außer dem jüngsten eingebüßt hatte (21, 17; 22, 1), sehr zusammengeschmolzen gewesen sein muss, wollte sie vollends vertilgen. Nur ein kleiner Son des Ahasja, Joas, entging, von seiner Tante, der Gemalin des Hohenpriesters Jojada, gerettet und im Tempel versteckt, der Verfolgung. Nun aber zeigte sich, wie mächtig die Priesterschaft unter Josaphat geworden war. Nach sechs Jaren gelang es Jojada durch einen rasch ausgefürten Schlag Joas auf den Thron zu erheben, worauf eine Erneuerung des theokratischen Bundes und die Austilgung des Baalskultus erfolgte (2 Kön. K. 11). Nun folgte in den etwa 17 Jaren, wärend welcher der junge König unter Jojadas Leitung stand, eine bessere Zeit, in der der Jehovahdienst in voller Blüte stand; und dass dies kein bloß äußerliches Wesen war, erhellt aus dem Buche des Propheten Joel, das warscheinlich in diese Zeit zu versetzen ist (s. den Art.). Die Bußfertigkeit, welche das Volk unter einer schweren Landplage zeigt, erweckt die prophetische Hoffnung, dass das im Anzuge begriffene Endgericht, über Juda beschworen, gegen die Heiden sich wenden und durch dasselbe die Widerkehr der in der Zerstreuung befindlichen Glieder des Bundesvolks und die Vollendung des letzteren zur Geistesgemeinde werde vermittelt werden. Aber einen ganz anderen Charakter trug die zweite Hälfte der Regierung des Joas, in der wider der Baalsdienst neben dem Jehovahdienst aufkam, der dagegen eifernde Prophet Sacharja, der Son Jojadas, als Blutzeuge fiel, hierauf ein sehr unglücklicher Krieg gegen die Syrer folgte, nach welchem Joas das Opfer einer Verschwörung wurde. Dasselbe Schicksal hatte sein Son Amazja nach einer anfangs, besonders im Kampfe gegen Edom, glücklichen, im weiteren Verlaufe aber durch einen verhängnisvollen Krieg gegen König Joas von Samaria höchst unglücklichen Regierung. In dem letzteren Kriege wurde Jerusalem abermals erobert (2 Kön. 14, 8—14; 2 Chr. 25, 17 ff.). In größter Zerrüttung überkam (810 v. Chr.) das Reich Usia (Asarja); aber von nun an erhob sich, wärend das nördliche Reich unter Jerobeam II. nur eine kurze Blütezeit hatte, Juda in den 68 Jaren, welche die Regierung Usias und Jothams befasste, zu einer Macht, wie es sie seit der Spaltung nicht gehabt hatte. Im Süden wurde Edom bezwungen und der Stat wider bis an den älanitischen Meerbusen ausgedehnt, im Westen mussten die Philister sich unterwerfen, im Osten kamen Moab und Ammon von dem Reich Samaria weg in die Zinsbarkeit von Juda; ein gewaltiger Heerbann wurde errichtet, das Land durch Festungen geschirmt, Jerusalem selbst noch stärker befestigt; dabei blühten Landbau und Handel. Usia stand im Anfange seiner Regierung unter dem Einflusse eines Propheten Sacharja (2 Chr. 26, 5); aber der Eingriff, den er sich später in das Recht der Priester erlaubte (2 Chr. 26, 16 ff.), lässt das Streben erkennen, dem Königtum in Juda eine änliche, das Priestertum in sich aufnehmende Stellung, wie es sie im anderen Reiche hatte, zu verschaffen. Im allgemeinen wurde zwar unter Usia und Jotham die theokratische Ordnung aufrecht erhalten; doch war der sittlich-religiöse Zustand des Volks kein erfreulicher. Mit der Macht und dem Reichtum nahm nicht bloß Üppigkeit und Hoffart überhand, sondern drang auch heidnisches Wesen ein (Jes. 2, 5—8. 16 ff.; 5, 18—23); der Höhenkultus hatte seinen ungestörten Fortgang (2 Kön. 15, 35), ja auch eigentliche Abgötterei, warscheinlich nach Art des in Bethel geübten Bilderkultus, muss an einigen Orten des Landes, namentlich zu Beerseba (Am. 5, 5; 8, 14) und

zu Lachis (Mich. 1, 13) ausgeübt worden sein. Daher weissagt Jesaja in dieser Zeit, den vornehmen Spöttern (5, 19 ff.) zum Troz, den großen Tag Jehovahs, der über alles Hohe und Stolze ergehen solle, damit es erniedrigt werde (2, 12 ff.). Das Gericht, das über das Reich Israel bereits im Gange war, sollte nun auch an Juda beginnen (6, 9—13), doch hier, wo noch nicht alles faul war, in längeren Stadien sich erfüllen.

Der erste Stoß traf das Reich unter dem schwachen, der Abgötterei, die auch in Jerusalem wider zu öffentlicher Ausübung kam, ergebenen Ahas (von 742 v. Chr. an; s. Bd. I, S. 220 f.), durch den bereits erwänten Krieg, mit welchem die verbündeten Könige von Israel und Damaskus, Pekach und Rezin, Juda überzogen. (S. Caspari, Über den syrisch-ephraimitischen Krieg, Univ.-Programm von Christiania, 1849, auch Movers, Kritische Untersuchungen über die Chronik, S. 144—155.) Die Berichte über diese epochemachende Begebenheit 2 Kön. 16, 5 ff. und 2 Chron. 28, 5 ff., wozu noch Jes. K. 7 kommt, sind warscheinlich in folgender Weise zu vereinigen. Der Krieg hatte schon unter Jotham begonnen, jedoch, wie es scheint, one bedeutendere Erfolge. Dagegen unter Ahas folgte ein Unglück über das andere. Im Norden wurde in furchtbarer Schlacht die jüdische Kriegsmacht durch Pekach vernichtet, im Süden durch Rezin der Hafenplatz Elath weggenommen, das Joch der Edomiter gebrochen, deren Scharen nun vom Süden her in das Land einfielen, wärend im Westen die Philister es beunruhigten. So finden wir in dem Zeitpunkt, in welchen Jes. K. 7 versezt, nichts mehr von dem Heerbann und sonstigem kriegerischem Apparat, mit dem Usia und Jotham das Land geschirmt hatten; es bleibt den feindlichen Königen nichts mehr zu tun übrig, als mit vereinter Macht zum Angriff auf Jerusalem selbst zu schreiten. In dieser Not wird dem verzagenden Ahas von Jesaja vergeblich die Hilfe Jehovahs angeboten; ungläubig und heuchlerisch weist Ahas den Propheten von sich, da er bereits den Beistand des assyrischen Königs Tiglatpileser angerufen hatte, der ihm so zu teil wird, dass Ahas das wird, wofür er sich erklärt hatte (2 Kön. 16, 7), nämlich des assyrischen Königs Knecht. Eine bessere Zeit brach für Juda unter Hiskia an (727 v. Chr.). Wie dieser das zweifache Ziel verfolgte, den Stat sowol in religiöser, als in politischer Beziehung wider zu heben, wie aber die Kultusreform mehr nur zur Herrschaft eines äußerlichen Ceremonienwesens fürte und anderseits die Politik der Adelspartei in Jerusalem den Stat an den Rand des Untergangs brachte, vor dem ihn die wunderbare Vernichtung des Heeres Sanheribs bewarte: dies alles ist bereits Bd. VI, S. 158 ff. dargestellt worden. Von der assyrischen Macht war fortan, wenn auch Hiskias Nachfolger, Manasse, sie noch einmal unter Asarhaddon zu fülen bekam, eine dauernde Gefar für Judas Bestand nicht mehr zu fürchten. Aber an ihre Stelle sollte, wie Jesaja bei der 2 Kön. 20, 12 ff. Jes. K. 39 berichteten Veranlassung weissagte, die damals kün aufstrebende chaldäische Macht treten, um das Gericht an Juda zu vollenden. Diesem Gerichte war nämlich Juda unter Manasse (von 698 an) und Amon (643 — s. Bd. I, S. 348 f.) schnell entgegengereift. Die 2 Chr. 33, 11 f. berichtete Sinnesänderung Manasses kann nicht von durchgreifender Wirkung auf das Volk gewesen sein und die Früchte derselben wurden jedenfalls durch Amon wider vereitelt. Das Heidentum, welches jezt unter dem Volke herrschte, hatte infolge des assyrischen Einflusses seit Ahas einen anderen Charakter, als das frühere. Der alte canaanäische Baals-, Aschera- und Astartendienst dauert allerdings noch fort (vgl. besonders 2 Kön. 21, 3. 7), doch nur in untergeordneter Weise. In den Vordergrund ist jezt der assyrische Feuer- und Gestirndienst getreten und warscheinlich im Zusammenhange mit dem ersteren kam nun auch der Molochdienst wider auf, der seit mehreren Jarhunderten zurückgetreten war. Demselben hatte Ahas (2 Kön. 16, 3) wider sich hingegeben; sein Hauptsiz wurde das Tal Hinnom bei Jerusalem (2 Kön. 23, 10; 2 Chron. 33, 6; Jer. 7, 31). Dem ebenfalls schon von Ahas (2 Kön. 23, 12) ausgeübten Gestirndienst wurden von Manasse in ganz Jerusalem Altäre aufgerichtet und sogar der Tempel geweiht (2 Kön. 21, 5; 23, 5. 11; Jer. 7, 30 vgl. mit

8, 2); gegen die treuen Jehovahdiener, namentlich die Propheten, erging blutige Verfolgung. Dass durch die Einfürung oberasiatischer Kulte das religiöse Leben des Volkes zu einer höheren Entwickelung gefürt worden sei, ist eine gründlich verkehrte Meinung. Es wurde dadurch nur der Religionssynkretismus, der immer ein Zeichen der Schwäche ist, gesteigert und so die Versumpfung des religiösen Lebens befördert. In diese wurde jetzt auch das Priestertum und Prophetentum hineingezogen (Zeph. 3, 4; Jer. 2, 26 f.). Hiernach konnte der Erfolg der letzten Reformation unter Amons Nachfolger, Josia (von 641 an — s. den Art.), nicht zweifelhaft sein. So durchgreifend die Strenge war, mit welcher der König, besonders seit der Auffindung des Gesetzbuchs, gegen die Abgötterei verfur, so war doch damit die heidnische Gesinnung nicht auszurotten und wurde durch die Maßregeln des Königs mehr nur eine äußerliche Herrschaft der gesetzlichen Kultusformen, als eine Glaubens- und Sittenreinigung erzielt. In fleischlicher Sicherheit meinte das Volk durch Herstellung der äußeren gesetzlichen Form Gott genug getan zu haben und darum dem gerichteten Bruderstat gegenüber noch des göttlichen Schutzes sich rühmen zu dürfen. Dagegen erkennen die waren Propheten die Rettungslosigkeit der Lage; durch eindringliche Bußpredigt zu retten, was sich noch will retten lassen, und die Treuen durch Hinweisung auf die unter dem bevorstehenden Einsturz des States doch siegreich sich anbauende Vollendung des Gottesreichs zu trösten, ist jetzt ihr Beruf. — Der Einfall der Scythen in Vorderasien (Herodot I, 104 f.) scheint dem Reiche Juda keine besondere Gefar gebracht zu haben; er berürte dasselbe warscheinlich nur an seinen Grenzen. Als dagegen König Necho von Ägypten, die Bedrängung Ninives benützend, die Pläne seines Vaters zur Unterwerfung Vorderasiens wider aufnahm und mit einem Heere in Palästina erschien, wollte ihm Josia, der guten Grund hatte, die Festsetzung der Ägypter in Syrien zu verhüten, den Weg verlegen. Bei Megiddo in der großen Ebene kam es zur Schlacht; das jüdische Heer wurde geschlagen, Josia fiel und mit ihm die letzte Hoffnung des sinkenden Stats (610 v. Chr. — 2 Kön. 23, 29 f.; 2 Chr. 35, 20 ff., vgl. Sach. 12, 11). [Vgl. Maspéro a. a. O. S. 490 f.]. Wärend Necho, one zunächst seinen Sieg weiter zu verfolgen, dem Euphrat zueilte, wurde zu Jerusalem Joahas (Sallum Jer. Kap. 22), ein jüngerer unter den Sönen Josias, durch den Volkswillen auf den Thron erhoben, worauf der ältere Eljakim sich selbst Necho übergeben zu haben scheint. Joahas wurde nach dreimonatlicher Regierung in das ägyptische Lager nach Ribla an der Nordgrenze Palästinas berufen, dort gefangen gesetzt und an seine Stelle Eljakim mit dem veränderten Namen Jojakim zum ägyptischen Vasallenkönig in Jerusalem ernannt, Joahas aber nach Ägypten geschleppt, wo er starb (2 Chr. 36, 1 ff.; 2 Kön. 23, 31 ff.; Jer. 22, 10—12). Unter dem schwachen Jojakim (s. d. Art.), der durch seine Prachtliebe das ausgesogene Volk noch mehr erschöpfte (vgl. Jer. 22, 13 ff.), wurde die ganze Reform des Josia wider zurückgedrängt; die Abgötterei trat wider offen hervor. Inzwischen wurde im vierten Jare des Jojakim die Völkerschlacht bei Carchemisch auch für Judas Geschick entscheidend. In prophetischem Geiste verkündigt nun Jeremia (Kap. 25) die göttliche Bestimmung der chaldäischen Macht und die 70jährige Dauer ihrer Herrschaft über das Volk Gottes und die Nationen ringsum. Vgl. Marcus v. Niebuhr, Gesch. Assurs und Babels S. 375 f. — Auf Jojakim folgte im Jare 599 sein Son Jojachin, der aber bereits nach drei Monaten durch Nebukadnezar entthront und samt Adel, Kriegsvolk und Priestern nach Babel gefürt wurde. Dies die zweite Deportation; der Kern des Volks befand sich nun im Exil. An Jojachins Stelle machte Nebukadnezar einen noch übrigen Son des Josia, Matthanja, unter dem Namen Zedekia, zum König. Dieser, ein schwacher Fürst, stand in schimpflicher Abhängigkeit von den Emporkömmlingen, welche jetzt die Macht an sich gerissen hatten. Dem Nebukadnezar hatte er Treue geschworen (2 Chr. 36, 13); ihm bezeugte er seine Ergebenheit wie durch eine Gesandtschaft im Anfange seiner Regierung (Jer. 29, 3), so durch eine persönliche Reise nach Babel im vierten Jare (Jer. 51, 59). Aber jene Partei sann auf Abfall von Babel, den Zedekia endlich trotz der drohenden Warnung Jeremias im neunten

Jare durch Abschließung eines Bündnisses mit dem ägyptischen König Hophra offen hervortreten ließ (vgl. Ezechiel K. 17). Sofort erschien Nebukadnezar mit Heeresmacht, das Land wurde verwüstet, die Festungen umzingelt, Jerusalem machte sich zu hartnäckigem Widerstande bereit. Vergeblich riet Jeremia zur Übergabe der Stadt; die Unterbrechung, welche die Belagerung durch das Herbeieilen Hophras erlitt, steigerte den Übermut der herrschenden Partei. Wärend aber ungeachtet der heldenmütigen Verteidigung der Stadt die Gefar immer größer wurde und der Hunger schrecklich unter den Belagerten wütete (Klagl. 2, 20; 4, 9. 10), erhob sich mitten aus dem ihn umgebenden Jammer des Sehers Wort voll triumphirender Gewißheit zur Verkündigung der der Gottesstadt und dem Bundesvolke bevorstehenden herrlichen Zukunft, und weissagte, wärend die bisherige Form des Gottesstats zertrümmert wurde, den neuen Bund und das in demselben zu stiftende ewige Gottesreich (Jer. K. 30—33). — Die Zerstörung Jerusalems und die dritte Deportation des Volkes vollzog der chaldäische Feldherr Nebusaradan (588 v. Chr.). In grimmiger Schadenfreude eilten die umwonenden Völker, besonders die Edomiter, herbei, um an dem Schicksal des verhassten Volkes sich zu weiden (Ps. 137, 7; Klagl. 4, 21; Ezech. 35, 15; 36, 5); in der Wüste und im Gebirge wurden die Flüchtlinge gehetzt (Klagl. 4, 19) und mussten mit Lebensgefar ihren Unterhalt suchen (5, 9). Über den im Lande zurückgelassenen Rest des Volkes, an den sich bald eine Anzal widerkehrender Flüchtlinge anschloss, setzte Nebukadnezar den Gedalja als Statthalter (s. Bd. IV, S. 780). Nach Ermordung desselben beschlossen die kaum wider angesiedelten Juden aus Furcht vor der Rache des chaldäischen Herrschers, ungeachtet der Warnungen Jeremias, nach Ägypten zu ziehen, wohin ihnen der Prophet folgte, um auch dort unter ihnen sein Strafamt zu üben (Jer. K. 40—44). Seine Weissagungen 43, 8—13 und 44, 30 gingen in Erfüllung. Im fünften Jare nach Jerusalems Zerstörung griff Nebukadnezar Ägypten an und fürte wider eine Schar Juden nach Babel (Josephus Antt. X, 9, 7). [Diese oft bezweifelte ägyptische Expedition Nebukadnezars ist nun auch durch die Monumente bestätigt, s. die Zeitschr. für ägypt. Sprache und Alterthumskunde, 1878, S. 87; 1879, S. 46.] Ob dies die Jer. 52, 30 erwänte Deportation ist, oder ob letztere einen in Palästina noch vorhandenen Rest traf, lässt sich nicht entscheiden. Judäa lag jedenfalls verödet (vgl. Sach. 7, 14; 2 Chron. 36, 21), insoweit nicht die Nachbarvölker, besonders Philister und Edomiter, dasselbe besetzten. Namentlich müssen die letzteren, die längst ein Gelüste nach israelitischem Gebiete hatten (Ezech. 35, 10), des südlichen Teils des Landes sich bemächtigt haben (s. griech. B. Esr. 4, 50); erscheint doch Hebron nicht bloß noch in der makkabäischen Zeit von ihnen besetzt, sondern wird noch selbst von Josephus (b. jud. IV, 9, 7) zu Idumäa gerechnet.

Die Lage der Juden im Exil scheint anfangs, so viel man aus Ezechiel und Jeremia (vgl. z. B. 29, 5—7) erraten kann, nicht besonders drückend gewesen zu sein. Das Volk blieb abgesondert mit seiner Stammverfassung, nach dem Talmud unter eigenen Oberhäuptern; in der apokryphischen Erzälung von der Susanna wird vorausgesetzt, dass die Juden in Babel eine eigene Gemeinde bildeten, welche ihre besondere Gerichtsbarkeit hatte. Doch für den echten Israeliten konnte in der Entfernung von dem heiligen Boden kein wares Glück erblühen (Ps. 137). Ein fortdauernder Trauerzustand war es „unreines Brot essen zu müssen unter den Heiden“ (Ezech. 4, 13 vgl. mit Hos. 9, 3 f.). Auch mante ja dasselbe Weissagungswort, dessen Warhaftigkeit in den ergangenen Gerichten sich erwiesen hatte, der Stunde zu harren, da Babel, der Hammer der Welt, durch einen Gewaltigeren zerschlagen werden (Jer. K. 50) und mit dem Gericht über Babel Israels Erlösung anbrechen würde. Für diese Zukunft sollte Israel im Exil aufbewart werden; es sollte der untreuen Gattin gleichen, die, obwol aus der ehelichen Gemeinschaft verstoßen, doch keinen Scheidebrief empfängt und darum keines anderen werden darf (Hos. K. 3; Jes. 50, 1). Freilich war auch jetzt noch bei manchen durch das ergangene Gericht der Hang zur Abgötterei nicht gebrochen (vgl. Ezech. 14, 3; Jes. 46, 3 ff.). Dasselbe wird Jer. 44, 8 von den nach Ägypten geflohenen Juden berichtet; ja, der dortige abgöttische Haufe

war (a. a. O. V. 17 ff.) geneigt, das hereingebrochene Unglück auf Rechnung der durch Josias Reform herbeigefürten Unterdrückung heidnischer Kulte zu setzen. Um so wichtiger war es, dass, da der levitische Kultus auf heidnischem Boden nicht fortgehen durfte (s. schon Hos. 9, 4), wenigstens diejenigen gesetzlichen Institutionen, die nicht an das heilige Land geknüpft waren (wie namentlich die Sabbatfeier), als ein das Volk von den Heiden trennender Zaun, aufrecht erhalten würden. Daher dringen die exilischen Propheten, denen wärend der Suspension der beiden anderen theokratischen Ämter die Warung der theokratischen Ordnung ausschließlich anheimgegeben war, nachdrücklich auf die Haltung derartiger Ordnungen, so sehr sie anderseits die äußerliche Gesetzlichkeit bekämpfen, die wärend des Exils bei einem Teil des Volkes sich entwickelte. Im weiteren Verlaufe des Exils muss der Druck des Volkes sich gesteigert haben (vgl. Jes. 14, 3; 47, 6; 51, 13. 23). Hiezu mag ein Zweifaches beigetragen haben, einerseits das aufrürerische Treiben solcher Juden, welche die von Gott vorbehaltene Stunde der Erlösung nicht in Geduld abwarten wollten, vielmehr zu eigenmächtiger Selbsthilfe griffen (vgl. Jes. 50, 11), anderseits das unerschrockene Zeugnis, das die Treuen für den lebendigen Gott und sein Wort gegenüber dem Heidentum, beziehungsweise den Abtrünnigen unter dem Volke selbst ablegten. Die ganze prophetische Anschauung von dem durch Leiden bewärten und verherrlichten Knechte Gottes (Jes. K. 40 ff.) ruht auf dem Grunde solcher exilischer Leidenserfarungen, in denen der Kern des Volkes geläutert wurde.

Nachdem Cyrus den medisch-babylonischen Thron bestiegen hatte, erteilte er sofort im ersten Jare (536 v. Chr.) den Juden die Erlaubnis zur Rückkehr nach Palästina und zum Wideraufbau des zerstörten Tempels (2 Chron. 36, 22 f.; Esr. 1, 1 f.). Er forderte die übrigen Bewoner der Orte, wo Israeliten angesiedelt waren, auf, die Wandernden zu unterstützen und ihnen Beiträge für den Tempelbau zu reichen (Esr. 1, 4), gab selbst die von Nebukadnezar weggefürten heiligen Gefäße zurück (1, 7 ff.; 6, 5), und wies außerdem aus den königlichen Einkünften nicht bloß eine Unterstützung für den Tempelbau, sondern auch Naturallieferungen für den neu herzustellenden Opferdienst an (6, 4. 8 ff.). So wie die Sache in den alttestamentlichen Berichten dargestellt ist, kann die Handlung des Cyrus nur aus dem religiösen Interesse, das er an den Juden nahm, erklärt werden. Es ist nur von einer Entlassung der Juden zum Behuf der Widerherstellung ihres Kultus die Rede, und keine Spur von politischen Zwecken, die Cyrus etwa verfolgt haben könnte, dass er nämlich die neue Ansiedlung zur Bändigung anderer besiegter Nationen habe verwenden oder für die in Aussicht genommene Eroberung Ägyptens einen Stützpunkt habe gewinnen wollen u. dgl. (s. z. B. Winer, R.W.B. I, 241). Zeigt doch der weitere Verlauf der Geschichte deutlich, dass man am persischen Hofe ganz und gar nicht gesonnen war, die Juden wider zu einem politischen Gemeinwesen erstarken zu lassen. Unter Anfürung des Davididen Serubabel (Scheschbazar), des Stammfürsten von Juda (Esr. 1, 8), der zum Statthalter ernannt worden war, und des Hohenpriesters Josua zogen (Esr. 2, 64; Neh. 7, 66) 42,360 Israeliten mit über 7000 Sklaven und Sklavinnen nach Palästina zurück. Hierunter war neben einer unverhältnismäßig großen Zal von Priestern vorzugsweise der Stamm Juda vertreten. Die jüdische Tradition, dass nur die Niedrigsten und Ärmsten zurückgekehrt, dagegen die Angeseheneren und Reicheren in Babel geblieben seien, mag relative Warheit haben; doch zeigen die Angaben über die Beiträge zum Tempel (Esr. 2, 68 f.; Neh. 7, 70—72), dass auch wolhabende Leute unter den Zurückkehrenden sich befanden. — Nach dem griechischen Buch Esra (5, 1—6, wo aber der persische König irrtümlich Darius genannt wird, — s. über diese Stelle Bertheau im exegetischen Handbuch zu Esra u. s. w. S. 26 ff.) erfolgte die Rückkehr auf den heiligen Boden im Anfange des Nisan des zweiten Jares des Cyrus; persische Reiterei hatte die Wandernden geleitet, um sie in den Besitz Jerusalems zu setzen. Sofort aber zerstreuten sich die Ankömmlinge, um die alten Erbsitze ihrer Familien wider aufzusuchen. Doch können die Angaben Esr. 2, 1. 70; Neh. 7, 6, „dass ein jeglicher in seine Stadt zurückgekehrt sei“, nicht im strengsten Sinne genommen

werden; denn das Gebiet, das von der neuen Kolonie besetzt wurde, umfasste weit nicht das Gebiet des vorexilischen Reiches Juda, sondern scheint sich, — wie man besonders aus den Esr. 2, 18—32; Neh. 7, 25 ff. erwänten Städtenamen schließen darf, — im wesentlichen auf Jerusalem und die benachbarten Bezirke der alten Stammgebiete von Juda und Benjamin beschränkt zu haben. Zum Wideraufbau des Tempels wurden one Verzug die nötigen Vorbereitungen getroffen (Esr. 2, 68; 3, 7); zunächst aber versammelte sich das Volk um einen Altar, bei dem am ersten des siebenten Monats der regelmäßige Opferdienst begann. Im zweiten Monat des darauffolgenden Jares wurde der Grundstein zum Tempel gelegt; bei dieser Feier zeigte sich, welche frische Begeisterung die neugesammelte Gemeinde durchdrang (Esr. 3, 8 ff.). Hatte doch Jehovah „herabgeschaut von seiner heiligen Höhe, zu hören das Ächzen Gefangener, zu lösen die Söne des Todes"; darum durfte das Volk jetzt auch der weiteren Erfüllung des prophetischen Wortes, dem Anbruch der Herrlichkeit Zions und der Vereinigung aller Nationen zum Dienste Jehovahs entgegensehen (vgl. Ps. 102, 20—23. — Vielleicht gehören in jene Zeit die Jubelpsalmen 96—99, die in fröhlicher Zuversicht das alsbaldige Kommen Jehovahs zum Gericht über die heidnische Welt und zur Aufrichtung seines Reiches auf Erden verkündigen). Aber noch sollte die neugepflanzte Gemeinde durch schwere Prüfungen hindurchgehen. Die Samaritaner mit ihrer Forderung, am neuen Tempel Anteil zu bekommen, abgewiesen, rächten sich dadurch, dass sie durch Ränke beim persischen Hofe den Tempelbau zu hintertreiben wussten, der nun bis in das zweite Jar des Darius Hystaspis liegen blieb (Esr. 4, 1—5). Die meisten versetzen in diese Zwischenzeit das Esr. 4, 6—22 Erzälte, indem sie unter Achaschwerosch den Cambyses, unter Artaschaschta den Pseudosmerdes verstehen. (So noch Köhler, Die Weissagungen Haggai's, S. 17 ff.). Warscheinlich aber hat man, wie Kleinert (Dorpater Beiträge zu den theolog. Wissenschaften, Bd. I, S. 5 ff.), F. W. Schultz (Studien und Kritik., 1853, S. 685 ff.) und Bertheau (zu Esra und Nehem. S. 69 ff.) nachgewiesen haben, dort in Achaschwerosch wie anderwärts den Xerxes, in Artaschaschta den Artaxerxes zu sehen, wonach jener Abschnitt die Anfeindungen berichten würde, welche unter den genannten Königen gegen den Bau der Stadt Jerusalem und ihrer Mauern erhoben wurden. — Da sich allmählich Schlaffheit und Mutlosigkeit des Volkes bemächtigt hatten, wurden im zweiten Jare des Darius Hystaspis die Propheten Haggai und Sacharja erweckt, um die Wideraufnahme des Tempelbaues zu betreiben und von der Ärmlichkeit der Gegenwart hinweg den Blick des Volkes auf die Vollendung des Heils zu richten, welche durch die im Anzug begriffene Völkerbewegung herbeigefürt werden solle. Der Tempel wurde im Jare 516 v. Chr. vollendet und eingeweiht. [Vgl. übrigens auch Schrader, Die Dauer des zweiten Tempelbaues in den Stud. u. Krit., 1867, S. 460 ff.].

Aus den nächstfolgenden 50 Jaren fehlt es, außer der kurzen Notiz aus der Zeit des Xerxes Esr. 4, 6, an Nachrichten über die Lage des Volkes in Palästina. Ewald (Geschichte des Volkes Israel, Bd. IV, S. 155 ff.) hat es unternommen, die Lücke aus einigen Psalmen, welche er in diese Zeit versetzt (132. 89. 44. 74. 79 f. 60. 85), auszufüllen. Hiernach wäre in jener Zeit Jerusalem von den Nachbarvölkern aufs tiefste verhönt und beschädigt, der Tempel selbst verletzt, das ganze Land verödet worden. Man könnte die Spur einer so schweren Heimsuchung auch darin finden, dass die griechischen Kirchenväter, Theodoret (zu Ezech. K. 38, Joel K. 4 und Mich. 4, 11) und Theodor von Mopsvestia (zu den beiden letzteren Stellen), die Erfüllung der genannten Weissagungen in die Zeit Serubabels versetzen, in der eine scythische Invasion über Palästina gekommen sei und schwere Kämpfe zwischen den Juden und den umwonenden Völkern stattgefunden haben. Wenn aber Theodoret weiter den Serubabel die Feinde überwinden und mit der Beute den Tempel in Jerusalem ausgebaut werden läßt, so ist deutlich, dass diese Notizen, für die er sich übrigens auf ältere Gewärsmänner beruft, in der Hauptsache eben aus den prophetischen Stellen erschlossen sind. Einiges Sichere läßt sich nur durch Rückschluss aus dem Buche Nehemia

ermitteln, worüber unten. — Dagegen fällt in diese Zeit, nämlich unter Xerxes, das Ereignis in Persien, auf welches sich das Buch Ester bezieht. Siehe Bd. IV, S. 344 ff.

Wenden wir uns zu der jüdischen Ansiedelung im heiligen Lande zurück, so finden wir sie in der Zeit des Artaxerxes Longimanus, in welcher das Buch Esra K. 7 mit dem siebenten Jare des Königs (458 v. Chr.), das Buch Nehemia mit dem 20. (445 v. Chr.) den Faden der Geschichte wider aufnimmt, in starker Verkommenheit. Das jüdische Gebiet hatte sich allerdings gegen Süden mehr erweitert (Neh. 11, 25 ff.); nach V. 30 der angefürten Stelle lagerten die Söne Judas von Beerseba, also von der südlichen Grenze des früheren jüdischen Stats bis zum Tale Hinnom. Aber die Lage des Volks war eine höchst traurige. Die Willkürherrschaft der persischen Statthalter lastete schwer auf demselben (Neh. 5, 15); auch an den Opfern, welche der Kampf gegen Griechenland dem persischen Reiche auferlegte, hatte one Zweifel Palästina umsomehr mittragen müssen, da in seinen Häfen nach Herod. VII, 89 ein Teil der Flotte des Xerxes ausgerüstet worden war. Doch auch im Inneren herrschte Zerrüttung; die theokratischen Ordnungen waren verfallen, beziehungsweise noch gar nicht wider ins Leben gerufen worden; die Lauheit des Volks zeigte sich namentlich in der Eingehung zalreicher Ehen mit den ringsum, ja teilweise inmitten des jüdischen Gebiets wonenden Heiden. Die ganze Trostlosigkeit der damaligen Lage läſst sich aus dem warscheinlich in jener Zeit verfaſsten Buche Koheleth erkennen (vgl. Hengstenberg, Der Prediger Sal., S. 12 ff.). Die Wendung zum Besseren wurde eingeleitet, als im siebenten Jare des Artaxerxes Longimanus (nicht des Xerxes, wie nach dem Vorgange des Josephus, Ant. XI, 5, einige angenommen haben) der Priester und Schriftgelehrte Esra (s. Bd. IV, 332 ff.) eine zweite Schar von Israeliten nach Judäa fürte. Die Zal der damals Zurückgekehrten betrug nach Esra K. 8 in 12 Vaterhäusern 1596 Männer, wobei jedoch die Priester und Leviten nicht gezält sind. Die königliche Vollmacht, welche Esra nach 7, 12 ff. erhielt, zeigt wider, daſs das Interesse, welches die persische Regierung an den Juden nahm, vorzugsweise ein religiöses war. Die Fürsorge für die Herstellung des gesetzlichen Kultus in Jerusalem tritt in den Vordergrund; die Bedürfnisse für diesen sollen, soweit die freiwilligen Beiträge nicht ausreichen, auf Statskosten bestritten werden. „Alles, was nach dem Befehl des Gottes des Himmels ist, soll getan werden eifrig für das Haus des Gottes des Himmels, auf daſs kein Zorn komme über das Reich des Königs und seiner Söne“ (V. 23). Dem mosaischen Gesetze soll Esra neben dem königlichen Gesetze unter allen Israeliten in der transeuphratischen Provinz mit Strenge Geltung verschaffen. — Esra begann seine reformatorische Tätigkeit mit der Ausscheidung aller heidnischen Frauen, die in einer Ausdehnung ausgefürt wurde, welche über das mosaische Verbot gemischter Ehen noch hinausging. Über die weitere Tätigkeit Esras wärend der nächstfolgenden Zeit wird nichts berichtet; denn das von Neh. 7, 73 an Erzälte fällt nicht, wie man nach der Stellung desselben im dritten Buche Esr. 9, 37 ff. vermutet hat, in das zweite Jar des Esra, sondern ist in chronologischer Hinsicht im Buche Nehemia ganz an der rechten Stelle (s. Bertheau, zu Esr. u. Neh. S. 205 ff.). Was wärend der folgenden 12 Jare in Judäa vorging, können wir aus der warscheinlich hieher gehörigen Urkunde Esr. 4, 7—23 in Verbindung mit Neh. K. 1 und 2 erraten; denn Neh. 1, 3 macht ganz den Eindruck, daſs dort von kurz zuvor eingetretenen Ereignissen die Rede ist (s. die Erörterung der Sache bei Bertheau a. a. O. S. 130 ff.). Hiernach muſs damals eine neue schwere Prüfung über das Volk gekommen sein. Die Juden müssen den Versuch gemacht haben, Jerusalem zu befestigen, ein Versuch, der bei dem durch Esra in dem Volke geweckten Streben, in strenger Absonderung von den heidnischen Nachbarn sich auf dem Grunde der mosaischen Ordnungen in sich abzuschließen, leicht erklärlich ist und bei der freundlichen Gesinnung, welche der persische König in der Sendung Esras betätigt hatte, einen günstigen Erfolg versprach. Hiedurch wurde aber das Miſstrauen der persischen Beamten geweckt; sie erwirkten bei Artaxerxes das Verbot der Befestigung Jerusalems, das durch

gewalttätige Zerstörung des bereits Gebauten, wobei die feindseligen Nachbarvölker Hilfe leisteten, vollzogen worden sein muss. Hier wird nun der Faden der Geschichte von dem Buche Nehemia aufgenommen. Nehemia, von Artaxerxes mit statthalterlicher Befugnis nach Jerusalem gesendet, bewirkte troß aller Anfechtungen von seiten der den Juden feindlich gesinnten Männer (2, 10. 19), die, wie aus 6, 17 f.; 13, 4. 28 erhellt, in Jerusalem selbst unter den Vornehmen eine Partei für sich hatten, die Widerherstellung der Tore und Mauern Jerusalems (K. 3. 4); er steuerte dem Wucher 5, 1—13) und traf kräftige Maßregeln zur Aufrechthaltung der Sicherheit und Ordnung (K. 7). Nun begann auch Esra als Gesetzlehrer kräftig zu wirken (K. 8); an einem allgemeinen Bußtage wurde das Volk eidlich auf das Gesetz verpflichtet und zu diesem Behufe eine Urkunde aufgenommen, welche von Nehemia und den Häuptern der Priester, der Leviten und des übrigen Volkes unterschrieben wurde (K. 9. 10). Dass Esra nicht unter den Unterzeichnenden ist, erklärt sich wol daraus, dass er es war, der dem Volke die Verpflichtung abnahm. Seine Stellung ist änlich der des Moses bei der ersten Bundesverpflichtung des Volkes (2 Mos. K. 24); und doch wie ganz anders sind jetzt die Verhältnisse geworden! Dort ein unmittelbar von Jehovah berufener, durch große göttliche Offenbarungstaten bestätigter Bundesmittler, hier ein Mann, der seine Vollmacht von einem heidnischen Könige hat. Dort ein aus der heidnischen Knechtschaft erlöstes, die lebendige Einwonung seines Gottes erfarendes Volk, hier ein armer Rest desselben, der bekennen muss (9, 36 f.): „Siehe, wir sind heutigen Tages Knechte und das Land, das du unsern Vätern gegeben hast, seine Frucht und sein Gut zu genießen, — siehe, Knechte sind wir darin, und seinen Ertrag mehrt es den Königen, die du über uns gesetzt hast für unsere Sünden". An die Stelle der Schechina des Gotteskönigs, deren Unterpfänder der neuen Gemeinde fehlen, ist das geschriebene Gesetz getreten, in dessen Auslegung, Weiterbildung und Umzäunung sich von nun an die geistige Arbeit Israels konzentrirt. Man kann daher wol von einer Widerherstellung des Gesetzes, nicht aber von einer Neugründung der Theokratie durch Esra reden; er steht an der Spitze des eigentlichen Judentums. Sein und Nehemias Verdienst ist, den israelitischen Volksverband gerettet zu haben, dem die Bewarung der *λόγια τοῦ θεοῦ* anvertraut blieb (Röm. 3, 2) und in dem der Samen der Verheißung sich fortpflanzte, aus welchem das Gottesvolk des Neuen Bundes erstehen sollte. In ersterer Beziehung war von besonderer Bedeutung die Sorge beider Männer für die Sammlung der heiligen Schriften. Darüber und über die große Synagoge, welche ihnen hiebei und bei ihrer sonstigen organisirenden Tätigkeit zur Seite gestanden haben soll, s. Bd. IV, S. 335 ff. Nach 12järigem Aufenthalte in Palästina (433 v. Chr.) kehrte Nehemia nach Persien zurück. In seiner Abwesenheit rissen neue Missbräuche ein. Da erschien er zum zweiten Mal, wann? — läßt sich nicht sicher bestimmen, doch wol, da in 13, 6 am Ende das הַמֶּלֶךְ am natürlichsten auf Artaxerxes bezogen wird, vor dem Tode des letzteren, also vor 424 v. Chr. Mit Ernst wurde die Ordnung wider hergestellt und Nehemia verjagte sogar einen der Enkel des Hohenpriesters Eljaschib, weil derselbe eine Tochter des Ausländers Sanballat geheiratet hatte. Dieser vertriebene Priester ist one Zweifel eine Person mit dem Manasse, der nach Josephus Ant. XI, 8 der Gründer des samaritanischen Tempels auf dem Garizim wurde, nur dass Josephus irrtümlich die Sache unter Darius Codomannus (diesen mit Darius Nothus verwechselnd) und Alexander dem Großen vorgehen läßt. — Warscheinlich vor oder wärend der zweiten Anwesenheit Nehemias wirkte der Prophet Maleachi (s. d. Art.). Aus dem Buche desselben ist zu erkennen, wie äußerlich die Stellung des Volkes zum Gesetze, wie schlaff die Priesterschaft war. Die gesetzlichen Ordnungen sind freilich in Geltung, aber in möglichst oberflächlicher Weise sucht man mit denselben sich abzufinden, woneben das Volk trotzig seine vermeintlichen Privilegien geltend macht und murrend über den Druck der Gegenwart Gerichte Gottes über die Heidenwelt fordert. Aber in seiner Mitte lebt doch ein Rest Gottesfürchtiger (3, 16), der

Treue bewart und in Geduld auf die Erfüllung der göttlichen Verheißungen harrt.

Über die letzten Dezennien der persischen Periode besitzen wir nur ein par dürftige geschichtliche Notizen. Aus der Zeit des Artaxerxes II. (oder III.) berichtet Josephus (Ant. XI, 7, 1) über den Hohenpriester Johannes (Jochanan Neh. 12, 22 f., Enkel des Eljaschib, darum warscheinlich für eine Person mit dem Jonathan, Neh. 12, 11, zu halten), dass derselbe seinen Bruder Jesus im Tempel ermordet habe, infolge eines Streites, der darüber entstanden war, dass Jesus von dem persischen Feldherrn Bagoses das Versprechen der Beförderung zum Hohenpriestertum erhalten hatte. Hierauf sei Bagoses herbeigekommen und in den Tempel eingedrungen, den ihm wehrenden Juden zurufend: „Wie? bin ich nicht reiner, als der in dem Tempel Ermordete?“ Zur Strafe für den Mord habe er die Entrichtung von 50 Drachmen für jedes Lamm des täglichen Opfers angeordnet, eine (järlich über 40,000 Drachmen ausmachende) Abgabe, welche sieben Jare auf dem Volke lastete. Das Ereignis ist von Bedeutung als erstes Beispiel, wie die Verweltlichung des Hohenpriestertums, das mehr und mehr den Charakter einer fürstlichen Würde annimmt, zu Familienzwistigkeiten und willkürlichen Eingriffen der fremden Herrscher fürte. — Weiter wird bei Eusebius (Chron. II, 221), Orosius (Hist. III, 7), Abulfaradsch (Chron. S. 36) u. a. eine Wegfürung vieler Juden nach Hyrkanien erwänt, die unter Artaxerxes III. Ochus stattgefunden haben soll. Da in jener Zeit die Ägypter, Phönizier und Cyprier, die Schwäche des persischen Reiches benützend, den Versuch machten, ihre Unabhängigkeit zu erringen, ein Versuch, der mit der Zerstörung Sidons und mit der Eroberung Ägyptens endete (Diodor, bibl. XVI, 40 sq.), so ist leicht zu begreifen, dass auch die Juden in jene Kämpfe hineingezogen wurden. Die jüdische Deportation erfolgte nach Eusebius vor, nach Orosius nach dem ägyptischen Krieg; Orosius bemerkt in Bezug auf die Deportirten, quos ibi (am kaspischen Meere) usque in hodiernum diem amplissimis generis sui incrementis consistere atque exinde quandoque erupturos esse, opinio est. Josephus schweigt über diese Sache; er gibt eine ausfürlichere, freilich auch so sehr lückenhafte und unzusammenhängende Darstellung der jüdischen Geschichte erst wider von Alexander dem Großen an.

Wie die Geschicke Israels in den letzten Jarhunderten in die der asiatischen Weltreiche verflochten waren, so sollte es auch jetzt in die vom Westen ausgehende Völkerbewegung hineingezogen und aus seinem Winkel hervor wider auf den welthistorischen Schauplatz gestellt werden. — Als Alexander nach Bezwingung Phöniziens im Spätsommer des Jares 332 v. Chr. gegen Ägypten aufbrach, lag ihm das jüdische Gebiet auf dem Wege. Doch soll er nach Josephus (Ant. XI, 8, 4) erst nach der Eroberung Gazas gegen Jerusalem gezogen sein. Er grollte den Juden, weil sie die von ihm wärend der Belagerung von Tyrus begehrte Unterstützung unter Berufung auf ihren dem Darius geleisteten Eid verweigert hatten. Als Alexander, erzält Josephus, hier der einzige Gewärsmann, weiter der Stadt sich näherte, ging der Hohepriester Jaddua im Amtsschmuck an der Spitze der Priester und eines langen Zuges des Volkes ihm entgegen. Zum Staunen seines Heeres, das auf die Plünderung Jerusalems gerechnet hatte, zeigte sich Alexander gnädig und bezeugte sogar dem Gotte der Juden seine Ehrfurcht, indem ihm der Anblick des Hohenpriesters ein Traumgesicht aus früherer Zeit in Erinnerung brachte, worin ihn ein in solchem Schmucke gekleideter Mann zum Krieg gegen Asien ermutigt und ihm unter seiner Fürung die Überwindung des persischen Reiches zugesagt hatte. Hierauf zog Alexander in die Stadt, opferte im Tempel und ließ sich die ihn betreffende Weissagung Daniels erklären. Den Juden bewilligte er freie Übung ihrer väterlichen Gesetze (eine Erlaubnis, die er auch auf ihre Volksgenossen in Medien und Babylonien ausdehnte) und Steuerfreiheit je für das siebente, das Sabbatjar, worauf viele Juden seinem Heere sich anschlossen. Man mag den geschichtlichen Wert dieser Erzälung in einzelnen Punkten in Anspruch nehmen; die günstige Behandlung der Juden durch Alexander steht doch im allgemeinen fest. Palästina trat nun unter macedonische Ver-

waltung; es gehörte zu der Satrapie Syriens diesseits des Wassers, die vom Euphrat bis zum mittelländischen Meere sich erstreckte. — Über die äußeren Geschicke der Juden unter den Diadochen wärend der 150 Jare bis zum makkabäischen Freiheitskampfe vgl. neben Droysens Geschichte des Hellenismus besonders Stark, Forschungen zur Geschichte und Alterthumskunde des hellenistischen Orients, 1852, S. 339 ff. Doch bleibt auch nach diesen sorgfältigen Untersuchungen noch manches unsicher. Wir beschränken uns auf eine Übersicht über die wichtigsten Ereignisse, unter Berücksichtigung des auf diesen Zeitraum sich beziehenden Abschnittes, Dan. 11, 5 ff. — Nach Alexanders Tod erhielt die Statthalterschaft in Syrien Laomedon, der aber nach dem Fall des Perdikkas dem Feldherrn des Ptolemäus Lagi, Nikanor, widerstandslos erlag (320 v. Chr.). In diese Zeit ist nach Eusebius (Chron. arm. II, 225) das von Josephus Ant. XII, 1 Berichtete zu versetzen, dass nämlich Ptolemäus, die Sabbatstille benützend, Jerusalem überrumpelte und hierauf eine große Zal gefangener Juden nach Ägypten verpflanzte. Doch war damit die Herrschaft des Ptolemäus über Palästina noch lange nicht begründet. Fünf Jare nachher nämlich bemächtigte sich Antigonus des Landes, worauf es von Ptolemäus durch den bei Gaza (312 v. Chr.) über Antigonus Son, Demetrius Poliorketes, errungenen Sieg wider gewonnen wurde. Damals soll nach Hekatäus (bei Jos. c. Ap. I, 22) Ptolemäus die Juden so freundlich behandelt haben, dass viele, darunter der Hohepriester Ezekias, ihm freiwillig nach Ägypten folgten. Es ist auch ganz glaublich, dass Ptolemäus bei seinem Bestreben, im südlichen Syrien festen Fuss zu fassen, der Zuneigung der Juden sich zu versichern suchte. Aber bei dem Friedensschluss (311), der die Herrschaft des Ptolemäus auf Ägypten und die angrenzenden Städte Libyens und Arabiens beschränkte (Diodor, bibl. XIX, 105), kam Syrien wider an Antigonus, und selbst nach der Schlacht bei Ipsus (301) konnte Ptolemäus, der in dem vor derselben mit Seleukus geschlossenen Vertrag Cölesyrien (im weiteren Sinne, wonach es bis an die arabische und ägyptische Grenze sich erstreckte) sich ausbedungen und Besatzungen hineingeworfen hatte, nicht sofort in den gesicherten Besitz des Landes gelangen, indem Demetrius von Phönizien aus, um 297, seine Herrschaft wider nach Palästina ausgedehnt zu haben scheint, und Seleukus seinen Ansprüchen auf dieses Gebiet, denen seine Vermälung mit Stratonike, der Tochter des Demetrius, eine neue Stütze gab, nie förmlich entsagte. Das aber ist nicht zu erweisen, dass Seleukus wirklich von 295 an Palästina seinem Reiche einverleibte (siehe gegen Droysen, I, 572 und II, 32 besonders Herzfeld, Geschichte des Volkes Israel von der Vollendung des zweiten Tempels I, 206 f.). Die (auch von Stark S. 365 aufgenommene) Angabe des Sulpicius Severus (hist. sacr. II, 17), dass Judäa dem Seleukus järlich 300 Talente Tribut bezalt habe, beruht auf einer Verwechslung Seleukus I. mit Seleukus IV. (s. auch Ewald, Geschichte des Volkes Israels, IV, 292). Vielmehr beginnt um diese Zeit die mit nur kurzen Unterbrechungen gegen 100 Jare dauernde Herrschaft der Ptolemäer über Palästina. In den ersten Dezennien scheint dieselbe keine besonderen Anfechtungen erlitten zu haben; aber bereits unter Ptolemäus II. Philadelphus beginnen (seit 264) die Kämpfe zwischen dem syrischen und ägyptischen Reich, deren Siegespreis das heilige Land war, wenn auch damals noch der Kriegsschauplatz in Cyrene und Kleinasien sich befand. Der nach beidseitiger Erschöpfung geschlossene Friede, den im Jare 248 der eheliche Bund Antiochus II. mit der Tochter des Philadelphus, Berenice, besiegelte (Dan. 11, 6), war von kurzer Dauer. Antiochus wurde, obwol er nach Philadelphus Tod (s. hierüber Hitzig zu Dan. l. c.) die um Berenices willen verstoßene Laodice wider zu sich nahm (246), von dieser aus dem Wege geräumt, hierauf der Son Berenices und endlich die letztere selbst ermordet (vgl. Bd. I, S. 457). An diesen Gräueln entzündete sich der Krieg Ptolemäus III. (Euergetes) gegen Antiochus II. Nachfolger, Seleukus Kallinikus, welcher, wenn auch der erstere die anfangs tief nach Asien hinein gemachten Eroberungen nicht behauptete, mit der Überwindung des syrischen Königs endigte (Dan. 11, 7—9). Euergetes herrschte nun bis zu seinem Tode (222) ungestört über Phönizien und das

südliche Syrien; sogar Seleucia am Orontes blieb in seinem Besitz. Aber ein neuer Kampf entbrannte unter seinem Nachfolger *Ptolemäus IV. Philopator*, einem schlaffen, ausschweifenden Fürsten. Seleukus Kallinikus hatte zwei Söne hinterlassen, *Seleukus III. Keraunus* und *Antiochus III.*, später *der Große* benannt (vgl. Bd. I, S. 457 f.). Schon der erstere scheint wärend seiner kurzen Regierung (226—224) gegen Ägypten gerüstet zu haben; der letztere aber begann den Krieg, sobald er nach Dämpfung des Aufstandes des Molon freie Hand gewonnen hatte. Nachdem *Seleucia* (worin wir mit Ewald die Dan. 11, 10 erwänte Festung sehen) dem syrischen Reiche wider gewonnen war, brach er über Cölesyrien herein und drang, da die angeknüpften Friedensunterhandlungen, in denen er auf den alten Rechten seines Hauses auf diese Landstriche bestand, sich zerschlugen, durch Palästina bis an die Grenze Ägyptens vor. Auf der philistäischen Küste bei *Raphia* erfolgte im Frühjare 217 die entscheidende Schlacht; gegen aller Erwarten (denn der Verlauf des Kampfes war anfangs für Antiochus günstig, vgl. 3 Makk. 1, 4) siegte das ägyptische Heer und Antiochus sah sich zum Rückzug aus Palästina genötigt (Polyb. V, 79 sq., vgl. Dan. 11, 10—12). Drei Monate blieb nun Philopator in Palästina und kam auch nach Jerusalem, wo er, als er im Tempel das Allerheiligste betreten wollte, auf irgend eine Weise seinen Fürwitz gebüßt haben muss, ein Vorgang, der in legendenhafter Ausschmückung im Eingange des dritten Buchs der Makkabäer erzält wird. Die üble Behandlung, welche die Juden von da an von seiten des ägyptischen Königs erfuren, konnte den Entwürfen des Antiochus, die nicht aufgegeben waren, nur förderlich sein. Dass aber, wie auf Grund einer Angabe des Josephus (Ant. XII, 3, 3, vgl. Eusebius chron. arm. II, 237) von manchen angenommen wird, Antiochus noch zu Lebzeiten des Philopator einen neuen Angriff unternommen und Judäa erobert habe, ist, da die anderen Geschichtsquellen hievon nichts wissen, durchaus unwarscheinlich (s. Stark, S. 396 f.). Dagegen benutzte Antiochus die Zerrüttung, welcher das ägyptische Reich nach der Thronbesteigung *Ptolemäus IV. Epiphanes*, eines vierjärigen Kindes, anheimfiel. Ein Teilungsvertrag wurde mit Philipp von Macedonien geschlossen; wärend der letztere die ägyptischen Besitzungen in Kleinasien angriff, warf sich Antiochus rasch auf Palästina, wo eine Partei unter den Juden (als Banditen bezeichnet sie Dan. 11, 14) sich für ihn erklärte. Zwar wurde bald darauf (im Jare 200) das Land wider durch den ägyptischen Feldherrn Skopas erobert, der sodann in Jerusalem Rache an den Abtrünnigen nahm (das scheint nämlich in dem וְנִכְשָׁלוּ Dan. 11, 14 zu liegen). Aber der von Antiochus über Skopas bei dem Panheiligtum an den Jordanquellen erfochtene Sieg (198) lieferte ihm abermals den größten Teil Palästinas in die Hände. Von hier an datirt Polyb. (XXVIII, 1. 3) die Herrschaft der syrischen Könige über diese Landstriche. Auch die Juden unterwarfen sich willig; Jerusalem wurde wider eingenommen, wobei die Einwoner selbst zur Vertreibung der von Skopas auf der Burg zurückgelassenen Besatzung behilflich waren (Jos. Ant. a. a. O.). Nur durch das Einschreiten der Römer wurde Epiphanes gerettet; Antiochus fand für gut, auf anderem Wege seine Entwürfe zu verfolgen. Er verlobte nämlich (197) dem 11järigen Epiphanes seine Tochter Kleopatra in der freilich durch den Erfolg getäuschten Hoffnung, so den syrischen Einfluss am ägyptischen Hofe zu sichern (Dan. 11, 17). Als Aussteuer wurde der Kleopatra Cölesyrien zugesichert. Dies war aber nicht so gemeint, als ob, nachdem fünf Jare darauf die Heirat vollzogen worden war, diese Landstriche wirklich an Ägypten abgetreten worden wären. Es ist unrichtig, wenn die Sache öfters so dargestellt worden ist, als ob erst die Nachfolger des Antiochus sich wider zu Herren Palästinas gemacht hätten. Vielmehr blieb das Land fortwärend unter der politischen und militärischen Hoheit Syriens, nur die Einkünfte sollten zur Hälfte der Kleopatra gehören (s. Stark, S. 426 f.). Antiochus IV. ging nach Polyb. XXVIII, 17 so weit, geradezu abzuleugnen, dass sein Vater Cölesyrien der Kleopatra als Aussteuer zu geben versprochen habe; wie wäre das möglich gewesen, wenn wirklich eine zeitweilige Abtretung stattgefunden hätte. Begreiflich aber ist, dass man später auf ägyptischer Seite jenen

Aussteuervertrag als Rechtsgrund für den Besitz Cölesyriens geltend machte. — Für die Juden war also damals die Vertauschung der ägyptischen Herrschaft mit der syrischen, welche für sie so verhängnisvoll werden sollte, eine vollendete Tatsache. — Antiochus unternahm nach dem Friedensvertrage mit Ägypten (197) einen Feldzug nach Kleinasien, der ihn im weiteren Verlaufe in Konflikt mit den Römern brachte. Von diesen (190) in der Schlacht bei Magnesia besiegt, erhielt er den Frieden nur unter den härtesten Bedingungen, namentlich unter Auferlegung des ungeheueren Tributs von 15000 Talenten mit 12järiger Zalungsfrist (Polyb. XXI, 14; vgl. Dan. 11, 18; 1 Makk. 8, 6 f.; das an letzterer Stelle von einer Gefangennehmung des Antiochus Gesagte ist unrichtig). Von da an beginnen die Finanznöten des syrischen Reiches, für die man die Heilung besonders in Tempelplünderungen suchte, wie bei einer solchen in Elymais Antiochus durch einen Volksaufstand seinen Tod fand (Justin hist. 32, 2; vgl. Dan. 11, 19). Ihm folgte (187) sein Son Seleukus Philopator. Der Krieg, den sein Schwager Ptolemäus Epiphanes im Geheimen gegen ihn rüstete, kam nicht zum Ausbruch, weil ihn seine eigenen Heerfürer in der Besorgnis, dass die Kriegskosten aus ihren Mitteln würden bestritten werden, aus dem Wege räumten (180; s. Hieron. zu Dan. 11, 20). Dass Seleukus tatsächlich Herr von Palästina war, zeigt 2 Makk. K. 3 zuerst durch die Bemerkung, dass Seleukus aus seinen Einkünften einen Zuschuss zur Bestreitung des Tempelaufwandes gegeben habe (was auch von den früheren Oberherren des Landes, den persischen Königen, Ptolemäus Philadelphus, Antiochus dem Großen, geschehen war), sodann durch die V. 4 ff. gegebene Erzälung von dem Versuch, den Seleukus in seiner Geldnot machte, durch Heliodor sich der Tempelschätze in Jerusalem zu bemächtigen. Die Veranlassung zu letzterem hatte ein jüdischer Tempelbeamter Simon gegeben, der aus Erbitterung über den damaligen Hohenpriester Onias III. den Statthalter von Cölesyrien, Apollonius, auf den Reichtum des Tempelschatzes aufmerksam gemacht hatte. Das Unternehmen Heliodors wurde nach der vorliegenden Erzälung auf wunderbare Weise hintertrieben; doch setzte Simon am syrischen Hofe seine Feindseligkeiten gegen Onias fort, so dass dieser sich veranlasst sah, zur Herstellung des Friedens selbst nach Antiochia zu reisen (2 Makk. 4, 1—6). Bald darauf (im Jare 175) fiel Seleukus nach tatenloser Regierung (absque ullis proeliis inglorius, Hieron. zu Dan. 11, 20) als Opfer der Nachstellungen eben jenes Heliodor, der an der Spitze einer ägyptischen Partei stand, die am syrischen Hofe sich gebildet hatte (s. Stark S. 429). Da der rechtmäßige Thronerbe, der einzige Son des Seleukus, Demetrius, nach Rom gesandt war, um dort den Antiochus, den jüngeren Bruder des Seleukus, als Geißel abzulösen, Antiochus aber bei dem Tode des Königs noch unterwegs sich befand, so warf sich Heliodor zum Usurpator in Syrien auf. Für die Pläne des ägyptischen Hofs, an dem damals noch Kleopatra als Vormünderin ihres Sones Ptolemäus VI. Philometor regierte, schienen diese syrischen Wirren günstig. Aber das rasche Auftreten des Antiochus (IV. Epiphanes), der, um die Rechte seines Neffen sich nichts kümmernd, schlau die Gelegenheit zu ergreifen wusste (Dan. 11, 21), machte dem allen ein Ende. Heliodor wurde mit Hilfe der pergamenischen Könige vertrieben (Appian. Syr. c. 45); Antiochus sicherte sich den Besitz von Palästina (das obtinuit Judaeam bei Hieron. zu Dan. will nicht sagen, dass er es erst habe erobern müssen); er scheint übrigens, so lange Kleopatra lebte, ein freundschaftliches Verhältnis zu Ägypten aufrecht erhalten zu haben. Das änderte sich nach dem Tode der Kleopatra; die Vormünder Philometors, Euläus und Lenäus, forderten nun bestimmt die Herausgabe Cölesyriens; Antiochus verweigerte sie und eröffnete (171) sofort den Kampf. Der Sieg, den er zwischen dem Berge Casius und Pelusium errang, erschloss ihm den Zugang in das Innere Ägyptens, das er nun, Städte und Tempel brandschatzend, durchzog. Da aber in Alexandria der Bruder Philometors, Euergetes II. Physkon auf den Thron erhoben worden war, übernahm Antiochus die Rolle eines Beschützers des ersteren, der nun, nachdem Antiochus durch diplomatische Verwickelungen aus Ägypten gedrängt worden war, unter

dem Schutze der in Pelusium zurückgebliebenen syrischen Besatzung in Memphis regierte. Dies der erste ägyptische Krieg des Antiochus Epiphanes, der in zwei Feldzüge, in den Jaren 171 und 170 v. Chr., zerfällt. Über die Abgrenzung der Begebenheiten zwischen beiden wird gestritten; die warscheinlichere Annahme, wofür namentlich auch Dan. 11, 22—24 spricht (s. Hitzig z. d. St.), ist die, dass die Eroberung Ägyptens bereits wärend des ersten Feldzugs erfolgte und der zweite Feldzug (2 Makk. 5, 1; Dan. 11, 25—28) nur gegen Alexandria und das Königtum des Euergetes gerichtet war (s. Stark S. 432). Da im Herbste 169 zwischen den zwei ptolemäischen Brüdern eine Aussönung zu gemeinschaftlicher Regierung zu stande gekommen war, überzog Antiochus, der hiedurch seine Pläne durchkreuzt sah, Ägypten abermals mit Krieg (168). Als er bis in die Nähe von Alexandria vorgedrungen war, machte bekanntlich das Machtwort der Römer dem glücklich begonnenen Unternehmen ein Ende. Ägypten und Cypern musten von den Syrern geräumt werden; aber Palästina blieb in ihrer Gewalt, um nun der Schauplatz eines der heldenmütigsten Kämpfe, welche die Geschichte kennt, zu werden. Die Ereignisse, durch welche der makkabäische Aufstand hervorgerufen wurde, sind bereits in die zuletzt dargestellten Begebenheiten verflochten. Ehe wir aber hierauf eingehen, haben wir die Stellung ins Auge zu fassen, in welche das Judentum in den letzten 150 Jaren eingetreten war.

Die innere Geschichte des Judentums in dieser Zeit ist uns freilich größtenteils verhüllt; über alle die Arbeiten, durch welche der Grund zu den Einrichtungen und Gebräuchen des späteren Judentums gelegt wurde, die Ausbildung der traditionellen Schriftauslegung, die Umzäunung des Gesetzes, die Feststellung der gottesdienstlichen Formen u. s. w., ist uns wenig Sicheres und Genaueres bekannt. Bedeutendere Persönlichkeiten treten nur wenige aus dem Dunkel hervor. Das Hohepriestertum hat zwar einige nicht unwürdige Vertreter, unter denen besonders Simon I. hervorragt; aber am Ende dieser Periode erscheint es moralisch untergraben und ist zum Spielball der heidnischen Herrscher geworden *). Aber um so klarer stellt sich heraus, welche Lebenskraft dem Judentum, vermöge der geistigen Güter, die es als Erbe bewarte, einwonte, und welches Bollwerk es an seinem Gesetze hatte, trotz der dasselbe überwuchernden Satzungen. Jetzt nämlich war das Judentum berufen, mit der höchsten Kultur, welche das Heidentum erarbeitet hatte, mit der hellenischen, im Kampfe sich zu messen. Ob der Macht des hellenischen Geistes, der durch den Eroberungszug Alexanders und die Herrschaft der Diadochen weithin in Asien und Afrika die Herrschaft über die alten absterbenden Nationalitäten errang, auch das jüdische Volkstum sich beugen müsse, das war die Frage.

Diesem Konflikt konnten die Juden um so weniger sich entziehen, da, wie im Obigen gezeigt worden ist, ihr Land vorzugsweise in die die Völker durcheinander rüttelnden Umwälzungen der Zeit hineingezogen wurde. Dazu kam, dass zwar nicht in Judäa selbst, wol aber in der unmittelbaren Nachbarschaft eine große Zal teils älterer, teils neu gegründeter Städte durch griechische Bevölkerung besetzt wurde, die mehr oder weniger mit Juden sich vermischte. Dies sind die *ἀστυγείτονες πόλεις Ἑλληνίδες*, 2 Makk. 6, 8. Zu ihnen gehören: an der Grenze von Galiläa Skythopolis, weiter nordöstlich in der Nähe des Sees Genezareth die übrigen Städte der sogenannten Dekapolis, im Norden Paneas in der Nähe des alten Dan, an der Seeküste Ptolemais, Dora, Stratons Turm, (woraus später Cäsarea hervorging), Apollonia, Joppe, Jamnia u. s. w., fer-

*) Die Succession der Hohenpriester ist nach den Ergebnissen der Ewaldschen Untersuchung (a. a. O. S. 350 ff) folgende: Auf Jaddua, der nach dem früher Bemerkten Zeitgenosse Alexanders des Großen war, folgt sein Son Onia I. etwa bis 310 v. Chr., auf diesen sein Son Simon I. etwa bis 291, sodann dessen Bruder Eleazar bis 276 (bekannt aus dem Aristeasbuche als Zeitgenosse des Ptolem. Philadelphus); auf diesen folgt sein Oheim Manasse bis 250; hierauf Simons Son, Onia II., etwa bis 219; hierauf dessen Son Simon II. (auf den viele Neuere die Schilderung Sir. 50, 5—12 beziehen) bis 199; endlich dessen Son Onia III. bis zum Jare 175.

ner die alten philistäischen Städte, die ebenfalls teilweise einen Zuwachs neuer Bevölkerung erhielten (s. Stark S. 449 ff.; Ewald a. a. O. S. 303 ff.; Schürer, Neutestamentliche Zeitgeschichte, S. 371 ff.). Das Landvolk wurde allerdings von dem griechischen Wesen weniger berürt; schon durch ihre Sprache, einen je nach den verschiedenen Bestandteilen der Bevölkerung abweichend gestalteten aramäischen Dialekt, waren die niederen Stände fremder Einwirkung mehr entzogen. Dagegen war das Griechische die offizielle Sprache von Gericht und Verwaltung und das Vehikel des Verkehrs der höheren Stände; mit der Sprache wurden auch griechische Sitte und Weltanschauung den Juden nahe gebracht, sie drangen namentlich bis nach Jerusalem. Das Verhalten, das die Juden diesen griechischen Einflüssen gegenüber an den Tag legten, war sehr verschieden. Nicht gering war die Zal derjenigen, die von den Genüssen des freieren griechischen Lebens verlockt, die Last des Gesetzes abwarfen und griechischer Sitte offen huldigten, ja die sogar, um die Abschließung, die nach ihrer Meinung die Quelle des bisherigen Unglücks gewesen war, vollständig aufzuheben, das Abzeichen des Judentums durch Widerherstellung der Vorhaut zu tilgen versuchten (1 Makk. 1, 11—15). Andere, besonders unter den Hochgestellten, setzten sich wenigstens über manche Schranken hinweg, welche das Gesetz dem Verkehr mit den Heiden gezogen hatte, wozu um so mehr Veranlassung vorlag, als die Juden mit ihren Oberherren, besonders den ersten Ptolemäern, meistens in gutem Einverständnisse lebten und für ihre Eigentümlichkeiten Schonung fanden. Lehrreich ist in dieser Hinsicht das echt jüdische Lebensbild, das Josephus Ant. XII, 4 in behaglicher Breite vorfürt, nämlich die Erzälung von Josef, Son des Tobias, Schwesterson des Hohenpriesters Onias II., wie derselbe, als sein Oheim einige Jare dem Ptolemäus Euergetes den Tribut zu entrichten unterlassen hat, an den ägyptischen Hof geht, um den erzürnten König zu begütigen, dort durch sein anmutiges Benehmen alles bezaubert, als königlicher Steuerpächter von Cölesyrien zurückgekehrt, und in dieser Stellung dem Könige und sich selbst ungeheuere Summen herauszuschlagen, dabei aber die Juden möglichst zu schonen weiß. Indessen wird es auch nicht an solchen gefehlt haben, denen die edleren Elemente der griechischen Bildung Achtung abnötigten und die namentlich mit der griechischen Philosophie sich befreundeten. So soll Antigonus von Socho der in der Überlieferung noch als rechtgläubiger Lehrer gilt, griechischen Studien sich gewidmet haben; er dient zugleich als Beispiel, wie damals bei den Juden griechische Namen aufkamen. Solchen freieren Richtungen trat aber eine andere entgegen, die in dem Synkretismus (der *ἐπιμιξία* 2 Makk. 14, 3) des griechischen und jüdischen Elementes nur eine Erneuerung des Abfalls erblicken konnte, der in früherer Zeit Gottes Gerichte über das Volk gebracht hatte, und um so mehr treues Festhalten an der strengen Sitte der Väter und den Ordnungen des Gesetzes sich zur Pflicht machte. Jenen Gesetzlosen (*υἱοὶ παράνομοι* 1 Makk. 1, 11, *ἄνδρες ἄνομοι* 2, 44) gegenüber bezeichneten sie sich als die Frommen, חֲסִידִים 1 Makk. 2, 42, nach der richtigen Lesart in dieser Stelle, wonach sie ein Beleg dafür ist, dass die Chasidäer schon vor der makkabäischen Erhebung unter diesem Namen als Partei sich zusammengeschlossen hatten (vgl. ferner 7, 13; 2 Makk. 14, 6). Dass diese Gegensätze, die längere Zeit mehr in der Stille sich entwickelt hatten, in offenen Kampf miteinander traten, dafür sorgte Antiochus Epiphanes.

Inzwischen hatte aber das Judentum auch außerhalb Palästinas sich eines großen Gebietes bemächtigt, auf dem ihm eine weltgeschichtliche Rolle zugewiesen war; dies ist die Diaspora. Mit diesem Ausdrucke, der aus LXX 5 Mos. 30, 4; Ps. 147, 2; Jes. 49, 6 stammt und bereits 2 Makk. 1, 27 gleichsam zum Eigennamen geworden ist, wurde nämlich die Gesamtheit der außerhalb Palästinas lebenden Juden bezeichnet. Gleich dem hebräischen גּוֹלָה (Ezech. 1, 1; 3, 11 u. s. w., LXX *αἰχμαλωσία*), womit man ebenfalls die auswärtigen Juden als die *δουλεύοντες ἐν τοῖς ἔθνεσι* (vgl. 2 Makk. a. a. O.) bezeichnete, deutet der Ausdruck darauf, dass der Israelite Heimat und Bürgertum eigentlich nur auf dem heiligen Boden hat, entfernt von demselben aber sich als *παρεπίδημος* (1 Petr.

1, 3) betrachten soll. — Die Diaspora war eine doppelte, eine aramäisch redende und eine griechische (διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων Joh. 7, 35; doch siehe gegen die gewönliche Erklärung dieser Stelle Hengstenberg im Komm.). Die erstere hatte ihre Sitze jenseits des Euphrat, wo, wie Philo (ad Caj. M. 587) sagt, alle von fruchtbarem Gebiete umgebenen Städte in Babylonien und den anderen Provinzen, mit Ausnahme eines kleinen Teiles, jüdische Bewoner hatten. Die Hauptpunkte bildeten Nisibis und Nearda (vgl. Jos. Ant. XVIII, 9, 1). Dagegegen nahm die Ansiedelung der babylonischen Juden in Seleucia am Tigris, die in kurzer Zeit mächtig anwuchs, später ein sehr unglückliches Ende. Bei einem vereinigten Angriffe der griechischen und syrischen Bevölkerung sollen 50,000 Juden erschlagen worden sein; der Rest rettete sich nach Ktesiphon hinüber. Der Schrecken, der infolge dieses Vorfalls die Juden in Babylonien ergriff, trieb viele, sich nach Nisibis und Nearda überzusiedeln (Jos. Ant. XVIII, 9, 9). Von Mesopotamien und Babylonien aus scheinen die Juden schon damals ziemlich weit gegen Osten und Süden, namentlich auch nach dem glücklichen Arabien sich ausgebreitet zu haben, indem die Ausdehnung des parthischen Reiches ihnen Handelswege bante. — Dass mit dieser östlichen Diaspora auch manche Nachkommen der zehn Stämme sich vereinigten, ist warscheinlich. Im allgemeinen aber ist die Verschmelzung der zehn Stämme mit den Juden nicht zu erweisen. Dass die ersteren im ersten Jarhundert n. Chr. noch in gesonderter Existenz gedacht wurden, zeigt außer Jos. Ant. XI, 5, 2, wo sie zu unzäligen Myriaden angeschlagen sind, auch 4 Esr. 13, 40. Ja noch Hieronymus (zu Ezech. Kap. 23) sagt, dass sie bis auf seine Zeit in den Bergen und Städten Mediens festgehalten werden. Im Übrigen siehe über diesen Gegenstand die Abhandlung von Wichelhaus, D.M.Z., Bd. V, S. 475. — So wichtig die babylonische Diaspora später für die weitere Ausbildung des Judentums wurde, so kommt sie doch für diese Periode noch weniger in Betracht. Um so größer ist die Bedeutung der zweiten, die in den um das mittelländische Meer gelegenen Ländern sich ausbreitete, als der Geburtsstätte jener einflussreichen Form des Judenthums, welche mit dem Namen des Hellenismus bezeichnet wird (s. Bd. V, 738 ff.). Ihre Gebiete waren folgende. Vor allem Ägypten, das alte Exilland Israels, und hier besonders Alexandria, wo seit der Gründung der Stadt die Juden einen Hauptteil der Bevölkerung bildeten und in Rechten über den Eingeborenen standen. Von Ägypten aus verbreiteten sich die Juden in dem cyrenäischen Libyen; in der Hauptstadt Cyrene bildeten sie eine der vier Klassen der Einwoner. Den Grund zu ihrer cyrenäischen Ansiedelung hatte schon Ptolemäus Lagi gelegt, indem er, um seine Herrschaft in diesen Landstrichen zu befestigen, eine Abteilung Juden dahin sandte (Jos. c. Ap. II, 4). In Syrien wurde besonders Antiochia am Orontes ein Stützpunkt des jüdischen Hellenismus; die Juden, die von Anfang einen bedeutenden Bestandteil dieser von Seleukus Nikator gegründeten Stadt bildeten, genossen hier, wie in Alexandria, gleiche Rechte mit den Griechen und standen unter einem eigenen Ethnarchen (Jos. Ant. XII, 3, 1). In Kleinasien geht die Begründung der Diaspora hauptsächlich auf Antiochus III. zurück, der, um die unruhigen Lydier und Phrygier im Zaum zu halten, 2000 jüdische Familien aus Mesopotamien und Babylon in die wichtigsten Plätze des Landes versetzte, ihnen Häuser und Äcker anwies und ihnen neben freier Religionsübung 10järige Steuerfreiheit bewilligte (Jos. Ant. XII, 3, 4). Jüdische Ansiedelungen entstanden nun besonders in den bedeutenderen See- und Handelsstädten; in Ephesus und anderen jonischen Städten erhielten sie von den Diadochen die bürgerlichen Rechte der Eingeborenen (c. Ap. II, 4). Von der kleinasiatischen Küste aus ging der Zug der Diaspora nach den Inseln des ägeischen und mittelländischen Meeres, Cypern, Creta, Delos, Kos, Euböa u. s. w. Wie groß die Zal der Juden in jenen Ländern war, läßt eine Nachricht Strabos (bei Jos. Ant. XIV. 7, 2) erraten, wonach Mithridates einmal auf der Insel Kos 800 Talente wegnahm, die, um als Tempelsteuer nach Jerusalem zu gehen, von den kleinasiatischen Juden zusammengebracht worden waren. Von den Ländern des kaspischen Meeres, wohin nach dem früher Bemerkten schon gegen das

Ende der persischen Periode Juden deportirt worden waren, verbreiteten sie sich weiter nördlich und westlich, namentlich nach Thracien und Macedonien. Wie weit in Griechenland, Italien u. s. w. vor der römischen Zeit die jüdische Diaspora sich ausdehnte, läßt sich nicht bestimmen. In Rom wurde, so viel wir wissen, der Grund zu einer jüdischen Gemeinde erst durch die von Pompejus dorthin gebrachten Gefangenen gelegt. Nach Spanien können durch phönizischen Sklavenhandel und sonstigen Verkehr schon in älterer Zeit jüdische Gefangene gekommen sein; doch ist die rabbinische Deutung des Sepharad (Obad. V. 20) unrichtig. Ueber die Sage, dass Nabukudrossur (Nebukadnezar) gefangene Juden nach Spanien gefürt habe, siehe M. Niebuhr, Geschichte Assurs und Babels, S. 222. Die Verbreitung der Juden in der ganzen *οἰκουμένη* vollendete sich erst unter der römischen Herrschaft. Im Anfange der christlichen Zeitrechnung bezeugt Strabo (a. a. O.) von dem jüdischen Volk: *εἰς πᾶσαν πόλιν ἤδη παρεληλύθει, καὶ τόπον οὐκ ἔστι ῥᾳδίως εὑρεῖν τῆς οἰκουμένης, ὃς οὐ παραδέδεκται τοῦτο τὸ φῦλον, μηδ' ἐπικρατεῖται ὑπ' αὐτοῦ.* (Vgl. damit Philo ad Caj. M. II, 587, und über diesen ganzen Gegenstand Schneckenburger, Vorlesungen über neutest. Zeitgeschichte, herausgegeben von Löhlein, 1862, S. 77 ff.; Ewald, Geschichte Israels IV, 306 ff.). Zu dieser Verbreitung des jüdischen Volks haben verschiedene Ursachen zusammengewirkt. Unter der Herrschaft der früheren Weltmächte war sie angebant worden durch gewaltsame Deportationen, als Strafe für Aufrur, durch Flucht vor Feindesschwert, durch phönizischen Sklavenhandel u. s. w. Auch in der gegenwärtigen Periode ist die Verpflanzung jüdischer Bevölkerung großenteils eine unfreiwillige, aber sie dient nun den höheren Kulturzwecken, welche Alexander und die Diadochen bei ihrem Kolonisirungssystem verfolgten. Denn bald wurde erkannt, wie brauchbar dieses betriebsame und gewandte Volk sei, wo es sich um Begründung und Sicherung socialer Ordnungen handelte. Daneben fand auch der religiöse Charakter desselben Anerkennung. Wie schon Alexander dem Großen nach Hekatäus (bei Jos. c. Ap. I, 22) die unbeugsame Treue der Juden gegen ihr Gesetz Bewunderung abgenötigt hatte, so entging auch seinen Nachfolgern nicht, dass ein Volk von solcher Gottesscheu und solchen strengen Grundsätzen über den Eid, wenn man sich durch Schonung seiner religiösen Eigentümlichkeit seiner Zuneigung versichert habe, als besonders zuverlässig betrachtet werden dürfe. (Vgl. was über Ptolemäus Lagi, der die Juden besonders zu den Besatzungen der Festungen verwendete, Jos. Ant. XII, 1, und über Antiochus den Großen ebendas. XII, 3, 4 berichtet wird). Namentlich die Ptolemäer wußten auch, so gut als in früherer Zeit die babylonischen und persischen Könige, jüdisches Talent im höheren Stats- und Kriegsdienst wol zu verwerten. Dass aber die Diaspora auch durch freiwillige Auswanderung sich immer weiter ausdehnte, bedarf kaum besonders bemerkt zu werden. Neben den merkantilen Interessen wurden die Juden schon durch ihre *πολυανθρωπία* (Philo ad Caj. S. 577) zum Aufsuchen immer neuer Wonsitze veranlasst. — Merkwürdig ist nun, wie, wärend andere Völker unter den Stürmen jener Zeit auseinandergeweht, spurlos untergegangen sind, bei der jüdischen Diaspora troß ihrer ungeheuren Ausdehnung der nationale Zusammenhang so wenig gelockert wurde, dass vielmehr überall das zu politischer Unselbständigkeit verurtheilte Judentum als eine in sich geschlossene, nationale Macht dem Heidentum sich gegenüberstellte. Begünstigt wurde die Bewarung der Nationalität durch die freie bürgerliche Stellung, welche den Juden von den Diadochen eingeräumt wurde, in welcher Hinsicht die Ordnung der jüdischen Verhältnisse in Alexandria als Typus gedient zu haben scheint. Hiernach bildeten die Juden in den größeren Städten selbständig organisirte Gemeinden mit eigener Gerusie und unter eigenen Archonten, beziehungsweise einem Ethnarchen aus ihrer Mitte, welcher beides, Verwaltungsbeamter und Richter war (s. Strabo a. a. O., Philo in Flacc. M. II, 528 u. a.). Was aber von ungleich größerer Bedeutung war — diese in der heidnischen Welt zerstreuten Gemeinden bildeten doch alle einen großen kirchlichen Verband, dessen Radien, so sehr auch der Umkreis sich erweiterte, in der heiligen Stadt zusammenliefen, die deswegen von Philo (ad Caj. 587) gepriesen wird als

Metropolis nicht eines Landes Judäa, sondern der meisten Länder der Erde. In der alten Zeit war selbst innerhalb der engen Grenzen des jüdischen Reiches die Konzentration des Kultus niemals auf längere Zeit zu erzwingen gewesen; jetzt ist dieselbe so befestigt, dass, wie wir weiter unten sehen werden, der einzige Versuch, der zu Gründung eines schismatischen Heiligtums auf heidnischem Boden gemacht wurde, ziemlich erfolglos verlief. Das lokale, religiöse Bedürfniß wurde befriedigt durch Vereinigung zu Gebet und Unterweisung im Gesetze in den Synagogen, deren Anfänge gewiss schon in diese Periode, ja schon in das babylonische Exil zu verlegen sind, wenn auch die Ausbildung der Synagogalverfassung erst der späteren Zeit angehören mag. Doch die einzige Opferstätte des Volkes war in Jerusalem; die dortigen täglichen Opferakte begleitete der Jude in der Ferne mit seinem Gebete, eine Sitte, die Dan. 6, 11; 9, 20 vorausgesetzt wird. Nach Jerusalem gingen die Wallfarten an den Jaresfesten; dorthin wurde aus der ganzen Diaspora die jedem erwachsenen Israeliten obliegende Tempelsteuer gesendet, durch besondere Hieropompen, die weder Weite noch Beschwerlichkeit des Weges scheuen durften und denen nach Umständen ein starkes, schützendes Geleite beigegeben wurde (vgl. Jos. Ant. XVIII, 9, 1; Philo ad Caj. 578). Dass der Betrag dieser Abgabe, zu der noch viele Weihgeschenke kamen, ein ungeheurer war, zeigt außer der bereits oben mitgeteilten Notiz besonders Cicero pr. Flacc. c. 28. Dieser Zusammenhang des Volkes mit seinem heiligen Mittelpunkte konnte selbst durch die Zeiten greuelvoller Zerrüttung, die über das heilige Land kamen, nicht gebrochen werden. — Was aber dem Judentum seinen unerschütterlichen Halt inmitten der heidnischen Welt gab, war doch im tiefsten Grunde nur sein religiöser Glaube und sein Gesetz. Wenn den einfachen Juden sein Monotheismus, allen Formen des Polytheismus gegenüber, mit stolzem Selbstgefül erfüllte, so konnten auch die Gebildeteren, die der griechischen Philosophie mit Verehrung sich zugewendet hatten, darum sich doch nicht veranlasst sehen, die Prärogative ihrer väterlichen Religion in den Hintergrund zu stellen. Denn so viel sie auch von griechischer Weisheit sich aneigneten und so stark sie durch die Ideeen derselben ihren Vorstellungskreis umbildeten, das alles vermochte doch nur sie in der Überzeugung zu befestigen, dass die Erkenntnis des einen lebendigen Gottes und einer weisen und gerechten göttlichen Vorsehung, wonach die Dichter und Philosophen Griechenlands gerungen, im Judentum von Hause aus zu finden sei, und von dieser Überzeugung gingen dann wider die bekannten Bestrebungen aus, die griechische Weisheit in Abhängigkeit vom Alten Testament erscheinen zu lassen. Dazu kam, dass mit dem Gottesglauben des Judentums wesentlich verknüpft war der Glaube an die Erwälung und den weltgeschichtlichen Beruf des israelitischen Volks. Dieser Beruf steht selbst dem jüdischen Alexandrinismus fest, so sehr er die alttestamentliche Heilsordnung verflüchtigt. Der Rat- und Hoffnungslosigkeit, die durch die zusammenbrechende heidnische Welt geht, steht das jüdische Volk mit der Gewissheit gegenüber, dass es in seinem Gotte eine Zukunft hat und dass diesem noch alle Knice sich beugen und alle Zungen huldigen müssen. Welche Geschichtsbetrachtung hieraus für das Judentum sich ergab, hat sich in seiner Apokalyptik ausgeprägt. Daneben gab auch, wie Schneckenburger a. a. O. S. 105 sehr richtig hervorhebt, der Besitz von heiligen Schriften dem religiösen Bewusstsein der Juden einen Halt, dessen das nur durch die unbestimmte Tradition und den heiligen Dienst fortgepflanzte Heidentum entbehrte. Das Gesetz endlich legte ebenso sehr durch seinen sittlichen Gehalt (man denke z. B. an die Warung der Reinheit des Familienlebens) Zeugnis wider die Verderbnis des Heidentums ab, als es in seinem rituellen Teile eine Scheidewand gegen heidnische Lebensweise aufrichtete.

Was die Stellung der Griechen zum Judentum betrifft, so konnte natürlich die völlige Unkenntnis jüdischer Dinge, wie sie noch bei Herodot, trotzdem, dass dieser die palästinensische Küste bereist hatte, so auffallend hervortritt, seit Alexander dem Großen nicht mehr fortdauern. Dass das merkwürdige Volk mit seinem bildlosen Kultus und seinen sonstigen Eigentümlichkeiten die Aufmerksamkeit wissbegieriger Griechen auf sich zog, läßt sich erwarten. Es ist daher kein

Grund vorhanden, die Warheit dessen zu bezweifeln, was Klearchus (bei Jos. c. Ap. I, 22) von dem Interesse berichtet, welches Aristoteles an einem jüdischen Weisen, mit dem er in Asien zusammentraf, genommen haben soll. Die Kenntnis, die Aristoteles bei diesem Anlasse vom Judentum gewann, reichte freilich nur so weit, dass er die Juden für Abkömmlinge der indischen Gymnosophisten erklären konnte, wie auch Megasthenes (Euseb praep. evang. IX, 6) Juden und Brahmanen zusammenstellt, als die ἔξω τῆς Ἑλλάδος φιλοσοφοῦντες, bei denen alles sich finde, was die Alten über die Natur gelehrt haben, und wie Theophrast (ebendas. IX, 2) die Juden als φιλόσοφοι τὸ γένος ὄντες bezeichnet. Auch das günstige Urteil, das nach Josephus a. a. O. Hekatäus über die Juden gefällt haben soll, hat nichts Auffallendes; die gegen jene Fragmente erhobenen Zweifel hat Ewald (S. 320 f.) auf das gehörige Maß zurückgefürt. Umgekehrt kann man auffallend finden, dass in Alexandria, wo die Juden ein so hohes Ansehen genossen, ihren heiligen Schriften von seiten der griechischen Gelehrten sehr wenig Aufmerksamkeit zugewendet worden zu sein scheint. Mag nämlich immerhin in der Aristeassage so viel als historischer Gehalt anerkannt werden, dass bei der Entstehung der LXX das litterarische Interesse der Ptolemäer dem Bedürfnisse der ägyptischen Juden hilfreich entgegenkam und neben den griechisch bearbeiteten Schriften anderer Völker auch die griechische Bibel einen Platz in den öffentlichen Bibliotheken fand: so steht doch fest, dass die alexandrinischen Grammatiker die LXX nicht berücksichtigt haben (s. Wichelhaus, de Jeremiae vers. Alex. S. 25), und dass — um von den höchst unsicheren Anspielungen auf biblische Stellen, die man bei Callimachus und im Epithalamios Theokrits hat finden wollen, abzusehen — dasjenige, was Hermippus (s. Joseph. a. a. O.), Hekatäus u. a. aus dem Alten Testament geschöpft haben mögen, nicht hoch anzuschlagen ist. Einen genügenden Erklärungsgrund für diese Vernachlässigung der griechischen Bibel bietet freilich schon ihr Sprachcharakter; wogegen die Juden selbst, wie die Stelle am Schlusse des Aristeasbuches zeigt (bei Hody, de bibl. text. p. XXXV. Jos. Ant. XII, 2, 14), von wunderbarem göttlichem Eingreifen zu erzälen wussten, wodurch griechischen Schriftstellern die Profanirung alttestamentlichen Inhalts gewehrt worden sei. Dagegen beginnt nun mit dem dritten Jarhundert v. Chr. die Reihe der wunderlichsten Missverständnisse und Einfälle in Betreff des Ursprungs und der Gebräuche des Judentums, die in mannigfachen Wendungen von einem Schriftsteller zum andern bis auf Tacitus herabwandern. (S. hierüber Hody a. a. O. S. 101 ff.; Worm, De corruptis antiquitatum hebraearum apud Tacitum et Martialem vestigiis, und Kirchmajer, Exercitatio ad Taciti hist. Lit. V de rebus moribusque Judaeorum in Ugolinos thesaurus vol. II, besonders aber J. G. Müller, Kritische Untersuchung der taciteischen Berichte über den Ursprung der Juden in den Studien und Kritiken, 1843. Eine übrigens unvollständige Sammlung der von den Juden handelnden Stellen griechischer und römischer Schriftsteller gibt Meier, Judaica, 1832). Jene Missverständnisse wurden genärt durch den Widerwillen gegen das Judentum, den wir mehr und mehr an die Stelle der anfänglichen, wolwollenden Beurteilung treten sehen. Dass die Juden ein ungeselliger, unduldsamer, gegen Jedermann feindseliger Menschenschlag seien (vgl. z. B. Diod. bibl. 34, 1. Apollonius Molo bei Jos. c. Ap. II, 36), dass ihr Gesetzgeber Moses ein Betrüger gewesen und ihre Gesetze zu keiner Tugend, sondern nur zur Schlechtigkeit anleiten (Apollon. Molo und Lysimachus bei Jos. c. Ap. II, 14) u. dgl., ist nun der immer widerkehrende Vorwurf. Zugleich machte die Gewandtheit, mit der die Juden sich überall eindrängten und festsetzten, ihre schlaue Betriebsamkeit und der Reichtum, den sie sich zu erwerben wussten, sie zum Gegenstande des Volkshasses, der oft in blutigen Ausbrüchen sich Luft machte. Bei dem allen hat die jüdische Diaspora auf das Heidentum einen zwar stillen, aber durchgreifenden Einfluss ausgeübt. Der jüdische Proselytismus, so viel Unlauteres an ihm haftete, ist doch nicht auf eine Linie zu stellen mit dem Anhang, wie er in jener Zeit jedem in einen geheimnisvollen Nimbus gehüllten Kultus leicht zufiel. Seine Früchte wurden später offenbar in den Proselytenscharen, die dem Evangelium sich zuwandten. Nicht

bloß durch manche Gebräuche der Juden, sondern auch durch die ihnen eigentümlichen Tugenden wurden viele Heiden angezogen. „Unsere gegenseitige Eintracht“, sagt Josephus (c. Ap. II, 39), „unsere Woltätigkeit, unseren Gewerbfleiß, unsere Ausdauer in Drangsalen um des Gesetzes willen suchen sie nachzuamen“. Die Hauptsache aber war, dass reinere theistische Begriffe in die Heidenwelt geworfen, Heilsanungen in derselben angeregt und einem zuchtlosen Geschlecht die Ordnungen eines sich in allen Stücken einem göttlichen Gesetz unterwerfenden Lebens vor die Augen gestellt wurden. Es ist in der Tat, wie Josephus a. a. O. bemerkt, ein θαυμασιώτατον, wie das Judentum vermöge der ihm inwonenden Kraft solche Siege errungen hat; „wie Gott die Welt durchdringt, so ist das Gesetz durch alle Menschen hindurchgeschritten“. In dem unwilligen Worte Senecas: victi victoribus leges dederunt, ist ihm selbst aus heidnischem Munde dieses Zeugnis ausgestellt worden.

Nach dieser Digression kehren wir zu den Ereignissen in Judäa in der Zeit des Antiochus Epiphanes zurück. Was dem makkabäischen Aufstand voranging, erfaren wir hauptsächlich aus 2 Makk. Kap. 4 f. Jene oben geschilderte gräzisirende Partei hatte Anhänger sogar in der hohenpriesterlichen Familie. Einer derselben, Josua, oder nach seinem gräzisirten Namen Jason, ein Bruder des früher erwänten Onias III., raubte diesem die hohepriesterliche Würde, indem er für die Erlangung derselben dem Antiochus 440 Talente (wie es scheint, järlichen Tribut) und außerdem noch 150 Talente für die Erlaubnis zur Errichtung eines Gymnasiums in Jerusalem und für die Verleihung des antiochenischen Bürgerrechts an die Bewoner Jerusalems zusicherte (2 Makk. 4, 8 f., nach der warscheinlichen Auslegung, s. Grimm z. d. St.). Nun machte die Gräzisirung Jerusalems rasche Fortschritte; selbst Priester versäumten über der Palästra die Bedienung des Altars. Als Antiochus zum ersten Male nach Jerusalem kam, wurde er prachtvoll und mit Jubel empfangen. Doch ein gewisser Menelaus, Bruder des früher erwänten Simon, wuſste, in Geschäften an den König von Jason gesandt, dadurch, dass er letzteren um 300 Talente überbot, für sich die Ernennung zum Hohenpriester auszuwirken. Er verdrängte den Jason aus Jerusalem, machte aber keine Anstalt, dem Antiochus die versprochene Summe zu bezalen. Deshalb zur Verantwortung an den Hof berufen, ließ er als Stellvertreter im Hohenpriestertum seinen Bruder Lysimachus zurück, der nun mit den Tempelschätzen so wirtschaftete, dass sich ein Volksaufstand gegen ihn erhob, in welchem er erschlagen wurde. Um diesen Vorgang zu entschuldigen und gegen Menelaus Anklage zu erheben, wurden drei Älteste aus Jerusalem an Antiochus nach Tyrus geschickt; doch Menelaus, der schon vorher durch Gold die Ermordung des von Jason verdrängten Onias III. (Dan. 9, 26 [?] s. Bd. III. 476 f.) zu bewirken gewuſst hatte, schaffte sich abermals Hilfe durch Bestechung; die Ankläger wurden hingerichtet und Menelaus behauptete seine Stelle. Diesem unwürdigen Menschen gegenüber scheint die antisyrische Partei sich Jason zugewendet zu haben, der wärend des zweiten ägyptischen Feldzugs des Antiochus (170) aus Ammonitis herbeikam und durch einen Handstreich sich Jerusalems bemächtigte, bald aber, da Menelaus die Burg besetzt hielt, sich abermals flüchten muſste. Antiochus sah in dem Vorgefallenen einen Empörungsversuch der Juden; aus Ägypten herbeieilend, besetzte er Jerusalem, dessen Tore ihm die griechische Partei geöffnet hatte, ein furchtbares Blutbad wurde angerichtet, der Tempel geplündert (1 Makk. 1, 16—28; 2 Makk. 5, 11—23, vgl. mit Dan. 11, 28). Nach seinem Abzug fur Menelaus in Gemeinschaft mit den syrischen Präfekten fort, das Volk zu misshandeln, das um so weniger seinen Hass gegen die syrische Herrschaft verhehlt haben wird. Darum schritt, um den Widerstand desselben zu brechen, Antiochus zu den äußersten Maßregeln. Im J. 168 erschien der Obersteuerbeamte Apollonius mit einem Heere in Jerusalem; am Sabbath wurden die Bewoner überfallen und scharenweise teils ermordet, theils in die Gefangenschaft geschleppt (2 Makk. 5, 24—26; 1 Makk. 1, 29 ff.). Ein königliches Edikt folgte, vermöge dessen der Tempel in Jerusalem dem olympischen Zeus geweiht, Sabbathfeier und Beschneidung verboten, überhaupt jede Ausübung des

mosaischen Gesetzes mit Todesstrafe bedroht wurde (1 Makk. 1, 43 ff.; 2 Makk. 6, 1 ff.). Der Unmut des Königs über das fehlgeschlagene Unternehmen gegen Ägypten schürte die Verfolgung (Dan. 11, 30), die in Grausamkeit wie in Konsequenz ihresgleichen nicht mehr gefunden hat, und so mit Recht Typus der letzten größten Trübsal, die über die Gemeinde Gottes kommen soll, geworden ist. Doch zeigt die große Zal der Abtrünnigen, die nun gemeinsame Sache mit den Syrern machten (1 Makk. 1, 52 ff.; 2, 16; Dan. 11, 32), wie notwendig eine Sichtung für das Volk geworden war. Wie nun Mattathias, Priester zu Modin, einer kleinen Bergstadt, westlich von Jerusalem, als ein zweiter Pinehas (1 Makk. 2, 26) eifernd für das Gesetz, den Treuen das Signal zum Aufstande gab (167), wie nach seinem Tode der Dritte seiner Söne, Judas Makkabäus, den glorreichen Kampf gegen die mit den abtrünnigen Juden verbündeten Syrer fürte, Jerusalem, mit Ausnahme der Akra, eroberte und den Jehovahkultus im Tempel wider herstellte (1 Makk. K. 3 f.), worauf (ebend. K. 5) glückliche Streifzüge gegen die benachbarten Völker folgten, wie ferner, nachdem inzwischen Antiochus Epiphanes gestorben war, unter seinem Sone Antiochus V. Eupator ein neuer Kampf entbrannte, der, obwol von Judas unglücklich gefürt, mit einem Friedensschluſs endete (163), — über dies alles s. Bd. I, 461 ff., vgl. mit V, 634 ff. Der Friede war von kurzer Dauer. Als Demetrius Soter, der im J. 162 den syrischen Thron bestiegen hatte, die seit der Hinrichtung des Menelaus erledigte hohepriesterliche Würde dem Alkimos (Jakim Jos. Ant. XII, 9, 7) übertrug, unterwarfen sich ihm als einem Aaroniden (1 Makk. 7, 14, wenn er auch nicht der Linie der bisherigen Hohenpriester angehörte, Jos. Antt. XX, 10, 3) die Chasidäer gutwillig, was ihnen mit schändlichem Verrate vergolten wurde (1 Makk. 7, 12—16, vgl. Bd. I, 254). Judas ging nicht in das Netz. Er erneuerte den Kampf, der anfangs gegen den syrischen Feldherrn Nikanor mit sehr günstigem Erfolg gekrönt war; als aber Bacchides und Alkimos ein neues starkes Heer herbeifürten, unterlag er mit seinem kleinen Haufen nach verzweiflungsvoller Gegenwehr (im J. 161; 1 Makk. 9, 1—22). Nun triumphirte die hellenisirende Partei; daſs Alkimos (a. a. O. V. 54) die Mauer des inneren Vorhofs des Tempels niederzureiſsen befahl, sollte wol darauf deuten, daſs von jetzt an die Scheidewand zwischen Juden und Heiden aufgehoben sei. Wärend die Abtrünnigen im Lande schalteten, hielten sich die Chasidäer, an deren Spitze nach Judas' Tod sein Bruder Jonathan getreten war, in Schlupfwinkeln am toten Meere, bis Bacchides ihnen einen Frieden bewilligte, infolge dessen Jonathan, da Jerusalem noch von der abtrünnigen Partei besetzt war, in Michmas, an der Grenze des Stammes Benjamin, seinen Sitz nahm und hier ein Regiment in der Weise der alten Schopheten fürte (a. a. O. V. 73). Wie Jonathan sodann im J. 152 mit Glück die Partei des gegen Demetrius Soter sich erhebenden Alexander Balas ergriff und durch diesen zum Hohenpriester ernannt wurde (nachdem sieben Jare lang, seit Alkimos Tod, diese Würde erledigt gewesen war), wie er unter den fortgesetzten syrischen Erbfolgestreitigkeiten in seiner priesterfürstl. Stellung sich zu behaupten wuſste, endlich aber (im J. 143) von dem Kronprätendenten Tryphon gefangen genommen und getötet wurde, darüber s. Bd. V, 636 f. An seine Stelle trat der letzte der Brüder, Simon. Er wurde von Demetrius II. Nikator als Hoherpriester anerkannt, den Juden wurden hiebei so bedeutende Rechte und Freiheiten eingeräumt, daſs die syrische Oberhoheit nur noch eine nominelle war, weshalb man von diesem Jare (142 v. Chr.) die Befreiung Israels von dem Joche der Heiden datirte (1 Makk. 13, 41). Als durch die Einnahme der Akra von Jerusalem vollends das letzte Bollwerk der Heiden gefallen war (13, 49 ff.), herrschte Ruhe und Frieden im Lande. In dankbarer Anerkennung der Verdienste Simons und seines Geschlechtes beschloſs nun das Volk in feierlicher Versammlung (14, 28 ff.), daſs Simon Fürst und Hoherpriester sein solle für ewige Zeit, bis ein treuer Prophet aufstände. In dem letzteren Ausdruck spricht sich das Gefül aus, daſs dem Beschlusse des Volkes noch die göttliche Sanktion fehle und dem theokratischen Prinzip nicht Genüge geschehen sei. Indessen konnte diese Übertragung der hohenpriesterlichen Würde auf das makka-

bäische Geschlecht um so leichter vor sich gehen, da der legitime Erbe derselben tatsächlich sich von dem rechtmäßigen Heiligtum exkommunizirt hatte. Onias, der Son (oder Enkel) des ermordeten Onias III., war nämlich wärend der Zerrüttung, die in Judäa herrschte (Jos. Ant. XIII, 3, 1; nach XII, 9, 7 unter dem Hohenpriestertum des Alkimos), begleitet von Priestern und Leviten, nach Ägypten zu Ptolemäus Philometor geflohen und hatte mit dessen Erlaubnis und Unterstützung zu Leontopolis im heliopolitanischen Nomos (ungefär um 160 v. Chr.) einen jüdischen Tempel gegründet. Er stützte sich hiebei auf Jes. K. 19, freilich in ganz unrichtiger, übrigens auch noch von Josephus (bell. jud. VII, 10, 3) geteilter Auffassung dieser Weissagung, die nicht von einer Verehrung Jehovahs durch Juden in Ägypten, sondern von der Bekehrung der Ägypter zu dem waren Gotte handelt. Das separatistische Streben, von dem Onias (vgl. Josephus an der zuletzt angefürten Stelle) geleitet wurde, war unter den damaligen Umständen sehr zu entschuldigen; aber seine Hoffnung, dass eine Menge Juden von dem Tempel in Jerusalem werde abgezogen werden, ging nicht in Erfüllung. Der neue Tempel muss allerdings bei den hellenistischen Juden einiges Ansehen erlangt haben; der Reichtum, der sich in demselben bei seiner Zerstörung durch die Römer im Jare 73 n. Chr. *) vorfand, wäre sonst kaum zu erklären. Wie wenig aber doch durch denselben bei den ägyptischen Juden der Tempel in Jerusalem in Schatten gestellt wurde, zeigt Philo, der streng an der Einheit des Tempels festhält, die nach ihm durch die Einheit Gottes gefordert wird (de monarch. Lib. II, § 1), und unter diesem einen Tempel nur den in Jerusalem versteht, one das Heiligtum in Leontopolis auch nur zu erwänen. Zwar erhellt aus der Gemara zu Aboda Sara IV, 3, dass die Schriftgelehrten den Kultus im Oniatempel nicht geradezu als idololatrisch betrachteten; doch durfte kein Priester, der dort angestellt gewesen war, wider in Jerusalem dienen, kein Gelübde konnte dort gültig gelöst werden u. s. w., vergl. Mischna Menach. XIII, 10.

In Jerusalem folgte auf Simon sein Son Johannes Hyrkanus (135 bis 106 v. Chr.). Er erweiterte das kleine jüdische Reich im Norden durch Unterwerfung Samarias und einer Reihe von Seestädten, im Süden durch Bezwingung der Edomiter. Die letzteren ließen, um den Besitz ihres Landes zu retten, es sich gefallen, durch Beschneidung und Annahme des Gesetzes dem Judentum einverleibt zu werden (Jos. Ant. XIII, 9, 1), ein Sieg, der für das jüdische Volk selbst verhängnisvoll wurde. Hyrkanus vereinigte, wie Josepus (bell. jud. I, 2, 8) von ihm rühmt, in seiner Person die drei theokratischen Ämter, das Fürstentum über sein Volk, das Hohepriestertum und die Prophetie; und um den Glanz des Geschlechtes zu vollenden, legte sein Son Aristobulus bei seinem Regierungsantritte (107) sich auch noch den königlichen Titel bei. Doch schon Hyrkanus hatte vorausgesagt, dass seine zwei ältesten Söne sich nicht behaupten würden; und in der Tat bedurfte er nicht erst der von Josephus ihm beigelegten Prophetengabe, um zu erkennen, auf welch schwankendem Grunde die Herrschaft seines Geschlechtes ruhte. Jener Zwiespalt im Volke, an welchem die makkabäischen Kämpfe sich entzündet hatten, dauerte fort als Gegensatz der pharisäischen und sadducäischen Partei. Die erstere, die nationale Gesetzespartei, welche die Makkabäer um ihrer Verdienste willen zur höchsten Würde erhoben hatte, war doch nicht gesonnen, den Ansprüchen ihrer Epigonen one weiteres sich zu fügen. Schon Hyrkanus hatte dies zu erfaren bekommen, als ihn der Pharisäer Eleazar zu Niederlegung der hohenpriesterlichen Würde aufforderte, weil seine Mutter eine Gefangene gewesen (vgl. Bd. VI, S. 239) und der Widerspruch der übrigen Pharisäer gegen die Bestrafung dieser Injurie als eine Blasphemie ihn deutlich erkennen ließ, mit welchen Augen sie ihn betrachteten (Jos. Ant. XIII, 10, 5 sq.). Er hatte darum erbittert von den Pharisäern weg

*) Er stand demnach 233 Jare. Die Angabe bei Josephus bell. jud. VII, 10, 4 von einer 343järigen Dauer desselben ist anerkanntermaßen unrichtig.

sich den Sadducäern zugewendet, und ebenso suchten seine Söne, um den Abfall von den glorreichen Anfängen ihres Geschlechts vollständig zu machen, ihre Stütze in dieser heidnisch gesinnten Partei, weshalb Aristobulus den Beinamen φιλέλλην erhielt (Jos. Ant. XIII, 11, 3). Umsomehr steigerte sich die Erbitterung der Pharisäer, die das Volk auf ihrer Seite hatten. Alexander Jannäus, der seinem Bruder Aristobulus nach dessen nur einjäriger, durch Brudermord befleckter Regierung (Josephus bell. jud. 1, 3) im Jare 105 gefolgt war, wurde, als er am Laubhüttenfest den Opferdienst verwaltete, von der Menge grob insultirt; die grausame Rache, die er hiefür nahm, war die Aussat neuer innerer Kämpfe, die nach einem unglücklichen Kriege, den er gegen den arabischen König Obedas gefürt, ausbrachen und in ihrer sechsjärigen Dauer gegen 50,000 Juden das Leben gekostet haben sollen (Jos. bell. jud. I, 4, 5). Nun rief die pharisäische Partei einen Seleuciden zu Hilfe, den Demetrius Eukärus, der von Ptolemäus Lathyrus zum König von Damaskus gemacht worden war. Alexander, bei Sichem besiegt, wuſste doch neuen Anhang zu gewinnen, sodaſs es ihm gelang, die von Demetrius im Stiche gelassenen Pharisäer zu bewältigen. Durch eine furchtbare Gräueltat versiegelte er seinen Sieg, indem er, nachdem er die letzte Festung seiner Gegner, Bethome, erstürmt hatte, 800 Gefangene kreuzigen und ihre Weiber und Kinder vor ihren Augen niedermetzeln ließ, wärend er selbst mit seinen Kebsen schmausend zusah (Jos. Ant. XIII, 14, 2 b. jud. I, 4, 6). Der Zorneifer, der in den makkabäischen Stammvätern für die hl. Sache entbrannt war, flammte in den Nachkommen nur noch im Dienste persönlicher Herrschaftsinteressen und Rachegelüste. Im Innern war freilich jetzt Ruhe; doch fülte Alexander selbst, daſs sein Haus auf die dem Volke entfremdeten Sadducäer sich nicht auf die Dauer würde stützen können. Darum versönte sich seinem Rate gemäß nach seinem im J. 79 v. Chr. erfolgten Tode seine Gemalin Alexandra mit den Pharisäern (Jos. Ant. XIII, 15, 5), indem sie ihnen den größten Einfluſs auf die Leitung des Stats einräumte. „Sie herrschte über andere, über sie selbst herrschten die Pharisäer“ (b. jud. I, 5, 2). Das Volk wuſste sie durch genaue Beobachtung der Satzungen für sich zu gewinnen. Die angesehensten Sadducäer wurden als Befehlshaber in Grenzfestungen geschickt, angeblich um sie auf anständige Weise zu verbannen; dort konnte man sie wider holen, wenn man sie brauchte. Von ihren zwei Sönen ernannte Alexandra den älteren, Hyrkanus II., der zu träge war, um ihr in der Regierung unbequem zu werden, zum Hohenpriester; der jüngere, Aristobulus II., sollte im Privatstande bleiben. Kaum aber war Alexandra gestorben (im J. 70), als Aristobul aus Jerusalem entwich, um mit Hilfe jener sadducäischen Festungskommandanten seinen Bruder zu stürzen. Das Heer der pharisäischen Partei wurde besiegt und Hyrkanus abgesetzt. In diesem aber erkannte sein früherer Minister, der schlaue Idumäer Antipater, ein treffliches Werkzeug für seine ehrgeizigen Pläne. Unter dem Vorwande, daſs sein Leben bedroht sei, beredete er ihn, sich zu dem arabischen König Aretas zu flüchten. Dieser ergriff bereitwillig die Gelegenheit zum Krieg; Aristobul wurde geschlagen und in Jerusalem belagert; mit ihm hielt es die Priesterschaft, wärend die Masse des Volkes auf Hyrkans Seite war. Da um diese Zeit (im J. 64) der römische Feldherr Scaurus, von Pompejus gesendet, nach Damaskus gekommen war, wandten sich die streitenden Parteien an ihn. Die Entscheidung bei den Römern zu suchen, mochte um so näher liegen, da schon Judas Makkabäus ein Bündnis mit den Römern geschlossen hatte (1 Makk. 8, 17 ff.), das von Jonathan (12, 3) und Simon (14, 24; 15, 15 ff.) erneuert worden war. Scaurus erklärte sich für Aristobul, für den nun auch das Kriegsglück sich entschied, indem er Aretas in einer Schlacht besiegte (Jos. b. jud. I, 6, 3). Als aber bald darauf Pompejus selbst nach Damaskus kam, wurde der Streit der beiden Brüder vor ihn gebracht; zugleich erschienen Abgeordnete des Volks, die wider Beide klagten, daſs diese Priesternachkommen an die Stelle der alten priesterlichen Regierungsform ein menschliches Königtum gesetzt haben und so darauf ausgehen, Knechtschaft über das Volk zu bringen (Ant. XIV, 3, 2), ein Zeugnis, welche Macht die theokratischen Ideeen im Volke hatten. Die letztere Be-

schwerde, die dem Römer vermutlich unverständlich war, scheint derselbe einfach ignorirt zu haben; die Schlichtung zwischen den beiden Brüdern verschob er. Da aber Aristobul es unter seiner Würde hielt, sich länger hinhalten zu lassen, und abreiste, rückte Pompejus sofort erzürnt in Palästina ein (b. jud. I, 6, 4 sq.). Nach erfolglosen Unterhandlungen warf sich Aristobul nach Jerusalem, zum Widerstand sich rüstend, begab sich aber, als Pompejus vor der Stadt erschien, zu diesem, um ihm die Übergabe der Stadt und eine Summe Geldes anzubieten. Pompejus willigte ein, behielt aber den Aristobul als Geißel, bis die Vertragsbedingungen erfüllt wären. Doch in der Stadt wies man den römischen Gesandten zurück; nun wurde Aristobul von Pompejus in Fesseln geworfen und die Belagerung begonnen. Als die Anhänger Hyrkans die Südstadt und die Baris übergaben, warf sich die streng pharisäische Partei, die jetzt Aristobuls Sache fürte, auf den wol befestigten Tempelberg. Erst nach dreimonatlicher Belagerung gelang den Römern an einem Sabbath der Sturm, bei dem 12,000 Juden umkamen. Pompejus betrat den Tempel, ließ aber den Schatz unberürt (vgl. Cic. Flacc. c. 28) und sorgte für die Fortsetzung des Gottesdienstes. „Seitdem", bemerkt Tacitus (hist. 5, 9), „war bekannt, dass der Tempel in Jerusalem eine leere Behausung, one Götterbild, und dass es um die jüdischen Mysterien ein leeres Ding sei". — Die Mauern Jerusalems ließ Pompejus niederreißen, dem Volke wurde eine große Kriegssteuer auferlegt. Hyrkan erhielt die Würde des Hohenpriesters und Ethnarchen; aber das Gebiet, das die Makkabäer seit Alexander Jannäus beherrscht hatten, wurde bedeutend verkleinert, indem das nördliche Palästina größtenteils zur Provinz Syrien geschlagen und einer Anzal von palästinensischen Städten die Freiheit gegeben wurde. Römische Provinz wurde Judäa damals noch nicht; es behielt vielmehr seine eigene Verwaltung und trat in die Reihe der sogenannten Bundesgenossen des römischen Volks, was aber doch tatsächlich ein Untertänigkeitsverhältnis war, sodass Josephus (Ant. XIV, 4, 5) mit Recht von diesem Zeitpunkt an den Verlust der Freiheit und die Unterwerfung unter die Römer datirt. Als Pompejus nach Rom zurückkehrte (im J. 63), fürte er außer dem Aristobul und dessen Sönen Antigonus und Alexander, von denen aber der letztere unterwegs entkam, eine Menge jüdischer Gefangener mit sich. Diese wurden als Sklaven verkauft, bald aber, da ihre Bräuche sie ihren Herren unbequem machten, freigelassen und legten nun den Grund zu der römischen Judengemeinde, die, in der regio transtiberina angesiedelt, bald ungemein sich vermehrte (vgl. Philo ad Caj. M. II, 568). — In Jerusalem behauptete sich Hyrkanus nur durch römischen Beistand gegen Alexander und den zalreichen Anhang, den dieser zu gewinnen gewusst hatte, dann gegen Aristobul selbst, der mit Antigonus aus Rom entkommen war, freilich um bald wider besiegt als Gefangener dorthin zurückzukehren. Indessen wirtschafteten die Römer, mit denen Antipater, unter dessen Leitung Hyrkan fortwärend stand, das beste Einvernehmen zu unterhalten wusste, aufs brutalste im Lande. Der parthische Krieg gab dem Crassus Gelegenheit zu einem Besuche in Jerusalem, wobei er 2000 Talente Geld und 8000 Talente Kostbarkeiten fortschleppte (Jos. Ant. XIV, 7, 1). Ihm folgte Cassius Longinus, der statt Goldes 30,000 Sklaven holte (ebendas. § 3). Als der Kampf zwischen Pompejus und Cäsar sich in die Ostländer des römischen Reiches zog, schenkte letzterer dem Aristobul die Freiheit, um ihn in Palästina für seine Zwecke zu verwenden. Zwar wurde dieser Plan durch Aristobuls Ermordung vereitelt, doch trat nun Antipater auf Cäsars Seite und leistete ihm wärend des Kampfs gegen die Pompejaner in Ägypten bedeutende Dienste. Zum Danke dafür bestätigte Cäsar den Hyrkan in der hohenpriesterlichen Würde und erteilte ihm und seinen Erben die beständige Herrschaft über das jüdische Volk, woneben freilich eigentlich Antipater unter dem Namen eines *ἐπίτροπος* Regent des Landes war. Ferner wurde von Cäsar die Widerherstellung der Mauern Jerusalems gestattet, das jüdische Gebiet wider vergrößert und eine Reihe von Bewilligungen erteilt. Und dieses Wolwollen Cäsars dehnte sich auf alle Juden im römischen Reiche aus. Die ihnen von den Diadochen verliehenen Rechte wurden bestätigt und erweitert; die Juden sollten überall nach ihren Gesetzen leben

und ihre religiösen Versammlungen halten dürfen, ferner des Sabbats wegen vom Kriegsdienste befreit sein (s. Jos. Ant. XIV, 8, 3—5 und die Urkunden in XIV, 10). Hiernach ist nicht zu verwundern, dass nach Cäsars Ermordung in der Trauer über ihn besonders die Juden sich hervortaten (Suet. Caes. c. 84). Der weitere Gang der Begebenheiten in Palästina, — wie alle politischen Wirren, welche damals die römische Welt bewegten, auf dieses Land zurückwirkten, wie es von Cassius gebrandschatzt und dazu noch im J. 40 durch eine parthische Invasion heimgesucht wurde, bis Herodes, der Son des Antipater, vom römischen Senat zum König der Juden ernannt (39 v. Chr.), mit Hilfe römischer Legionen der Herrschaft sich bemächtigte (im J. 37), — endlich die Regierung des Herodes selbst ist Bd. VI, 47 ff. (vgl. auch Bd. V, 640 f.) dargestellt worden. Das Hohepriestertum, welches Herodes von der königlichen Würde trennte, bekleidete unter ihm noch einmal auf kurze Zeit der letzte Makkabäer, Aristobulus, Son des oben erwänten Alexander; im übrigen aber übertrug er es zwar Männern von priesterlicher Abkunft, doch one hervorragende Bedeutung (τισὶν ἀσήμοις, Jos. Ant. XX, 10), die er dann nach Belieben wechselte *). Auch die sonstigen Ordnungen des Judentums ließ er fortbestehen, wenn auch nicht one willkürliche Eingriffe, wovon ein Beispiel Ant. XVI, 1, 1 erzält ist; ja er liebte es, wenn es darauf ankam, sich wie ein Volljude zu geberden, in welcher Hinsicht besonders die von ihm vor dem Beginn des Tempelbaues gehaltene Rede charakteristisch ist (Ant. XV, 11, 1). Von den Juden dagegen wurde er nur als Halbjude betrachtet und sein Königtum als aufgedrungene Fremdherrschaft gehasst. Selbst sein Tempelbau, dessen Pracht allerdings den Juden schmeichelte, und was er sonst zur Hebung und Verschönerung des Landes tat, konnte ihm die Gunst des Volkes nicht gewinnen, das ihm vielleicht manche seiner Gräueltaten verziehen hätte, aber seine geschmeidige Unterwürfigkeit unter die Römer, die er besonders durch ungeheuere Geldspenden an die römischen Machthaber betätigte, ihm nicht verzeihen konnte, und in vielen seiner Maßregeln (wie der Belegung mehrerer Städte mit römischen Namen, der Einfürung römischer Spiele, der Aufrichtung römischer Adler u. dgl.) sein Streben nach allmählicher Romanisirung des Judentums unschwer erkannte. Voll Ingrimm stand ihm namentlich die pharisäische Partei gegenüber, die schon vor seiner Erhebung zur königlichen Würde mit der größten Entschiedenheit ihm entgegengetreten war und in offenem und geheimem Widerstand gegen ihn beharrte; vgl. besonders Ant. XVII, 2, 4, wo erzält wird, dass die Pharisäer, 6000 an der Zal, dem Herodes den für sich und den Kaiser geforderten Eid verweigerten, und wo zugleich eine merkwürdige Intrigue berichtet ist, welche die Pharisäer mit dem kinderlosen Weibe des Pheroras, des Bruders des Königs, zu spielen versuchten, indem sie dieser durch die Zauberkraft eines Eunuchen Bagoas Nachkommenschaft zu verschaffen versprachen, auf welche dann das Reich übergehen solle. Übrigens zeigt das Beispiel des charaktervollen Sameas (Schammai?), der selbst dem Herodes Achtung abnötigte (vgl. Ant. XIV, 9, 4), dass im Pharisäismus immer noch eine moralische Macht lag, an der die brutale Verfolgungswut des Königs sich brechen musste. — Nach Herodes Tod erhielt bei der seinem Testamente gemäß (s. Bd. VI, 54) vollzogenen Verteilung des Reichs unter den drei hinterlassenen Sönen Archelaus (s. Bd. I, S. 612) Judäa samt den dazu gehörigen Bezirken, indem troz des Andringens der pharisäischen Partei, welche Freiheit unter dem väterlichen Ge-

---

*) Die Hohenpriester unter Herodes sind folgende. An die Stelle des Hyrkanus, der, weil ihm Antigonus die Oren hatte abschneiden lassen, zur ferneren Fürung des Amtes unfähig war, setzte Herodes zunächst einen babylonischen Juden, Ananel (Jos. Ant. XV, 2, 4), bald darauf aber, die gesetzliche Altersordnung verletzend, den 17järigen Bruder seiner Gemalin Mariamne, den oben genannten Aristobul. Nachdem er diesen hatte umbringen lassen, übertrug er die Würde Jesu, dem Sone Fabis, der aber bald beseitigt wurde, um einem Schwiegervater des Herodes, Simon, Son des Boethos, Platz zu machen (XV, 9, 3). Auf diesen folgte Matthias, Son des Theophilus (XVII, 4, 2), auf diesen Joazar, Son des eben genannten Simon (XVII, 6, 4).

setz begehrte, Augustus ihn bestätigte. (Über die beiden anderen Söne Philippus und Antipas, s. die Art.) Die Unruhen, welche besonders infolge des tyrannischen Verfarens des römischen Legaten Sabinus im Lande entstanden waren, dämpfte der syrische Präses Quinctilius Varus. Als aber nach der Absetzung des Archelaus (6 n. Chr.) Judäa unmittelbar der römischen Herrschaft unterworfen und der Provinz Syrien, jedoch mit eigenen, in Cäsarea residirenden Prokuratoren, einverleibt wurde, und als nun der syrische Präses Quirinius die schon unter Herodes vorbereitete Schatzung vollzog, wurde zwar zunächst noch ein allgemeiner Aufstand verhütet, aber durch die jetzt erstehende Partei des Galiläers Judas, die für das theokratische Prinzip, wie es der Pharisäismus auffasste (ὑπὲρ τοῦ μηδένα ἄνθρωπον προσαγορεύειν δεσπότην, Jos. Ant. XVIII, 1, 6), den Kampf gegen die römische Herrschaft unternahm, ein Feuer unter dem Volke angezündet, das, so oft auch einzelne Aufstandsversuche durch das römische Schwert gedämpft wurden, nicht mehr erlosch. Den Taten Gottes, der jetzt seinem Volke den rechten Befreier sendet, um das verheißene messianische Reich aufzurichten, geht von nun an, Gottes Wort und Verheißung karrikirend, eine wilde Demagogie zur Seite, durch welche das Volk, nachdem es die Einladung des guten Hirten verworfen hat, vollends rettungslos dem Verderben entgegengefürt wird. — Auf den ersten römischen Prokurator Coponius folgten in raschem Wechsel Marcus Ambivius und Annius Rufus, dann unter Tiberius auf längere Zeit Valerius Gratus. Es waren römische Ritter, welche ihre Verwaltung möglichst zur Aussaugung des Landes ausbeuteten. (Syria atque Judaea, berichtet Tacitus, Ann. II, 42 aus dem J. 17, fessae oneribus, deminutionem tributi orabant.)*). Noch häufiger als die Prokuratoren wechselten die Hohenpriester, die von den ersteren nach Willkür ein- und abgesetzt wurden (vgl. die Artikel Annas Bd. I, 429 und Kaiphas). Erst Kaiphas, der letzte der von Gratus ernannten, behauptete sich wider längere Zeit, nämlich wärend der ganzen Amtsfürung des folgenden Prokurators Pontius Pilatus. Dieser, der vom Jare 26—36 regierte, überbot seine Vorgänger in Verhönung und Misshandlung der Juden. Die früheren Prokuratoren hatten, so willkürlich sie verfuren, doch den religiösen Konflikt mit dem Judentum vermieden. Dieser drohte besonders durch die römische Kaiserverehrung, welche, da man in der Form derselben der majestas imperii huldigte, von den unterworfenen Völkern bei aller Duldung, die man ihren Religionen angedeihen ließ, gefordert wurde (s. hierüber Schneckenburger S. 40 ff.). Auf die Juden dagegen war bis dahin die schonende Rücksicht genommen worden, dass, wenn römische Truppen in Jerusalem einzogen, die Feldzeichen, an denen das Bild des Kaisers angebracht war, fern gehalten wurden. Pilatus zuerst suchte die Aufpflanzung der von den Juden verabscheuten signa in Jerusalem zu erzwingen, sah sich aber am Ende durch den heldenmütigen Wider-

*) Unter Tiberius, in das Jar 19, fällt die erste Judenverfolgung in Rom. Den nächsten Anlass gab nach Jos. Ant. XVIII, 3, 5 eine Prellerei, welche ein Jude gegen eine vornehme Römerin begangen hatte. Der eigentliche Grund aber lag, wie aus Tacitus Ann. 2, 85 erhellt, darin, dass das Judentum auf eine Linie mit dem ägyptischen Isisdienst und anderen morgenländischen Kulten gestellt wurde, die von den Römern innerhalb ihres heimatlichen Kreises nicht angefochten wurden, aber, sobald sie durch ihr Umsichgreifen, namentlich am Sitze des Imperiums selbst, die römische Statsreligion zu beeinträchtigen drohten, die Statsgewalt notwendig zu Gegenmaßregeln herausforderten. Nach Tacitus verordnete ein Senatsbeschluss, dass 4000 Freigelassene, die von derartigem Aberglauben angesteckt seien, sofern sie das Alter für den Waffendienst hätten, nach Sardinien zur Bekämpfung der dortigen Räuber geschafft werden sollen, si ob gravitatem coeli interissent, vile damnum; die übrigen sollen Italien räumen, wofern sie nicht auf einen bestimmten Tag ihre profanen Bräuche abtun wollten. Nach Sueton Tib. C. 36 und Josephus a. a. O. müssen es vorzugsweise Juden gewesen sein, welche diese Maßregel traf. Doch bemerkt der letztere, daß die meisten derjenigen, welche zum Kriegsdienst ausgehoben wurden, den Gehorsam versagten und sich lieber bestrafen ließen. Durchgreifend ist übrigens die Maßregel schwerlich vollzogen worden. Etliche und zwanzig Jare später, unter Claudius, waren nach Dio Cassius 60, 6 die Juden in Rom wider zu einer Besorgnis erweckenden Menge angewachsen.

stand, der ihm troß seiner Drohungen entgegentrat, zum Nachgeben gezwungen (Jos. Ant. XVIII, 3, 1; b. jud. II, 9, 2 sq.). Im übrigen vergleiche den Art. Pilatus. Als er im J. 36 durch den syrischen Prokonsul Vitellius entfernt worden war, sandte dieser zunächst seinen Freund Marcellus nach Judäa, erschien sodann selbst in Jerusalem und wusste hier das Volk durch einen Steuernachlass, sowie dadurch zu begütigen, dass er das hohepriesterliche Gewand, das seit Hyrkanus I. in der Burg Antonia aufbewart wurde und dorther an den Festen geholt werden musste, an den Tempel auslieferte (Jos. Ant. XVIII, 4, 2 sq.). Hierauf folgte unter Caligula der Prokurator Marullus, ein sonst ganz unbekannter Mann (ebend. XVIII, 6, 10). In diese Zeit (um das Jar 40) fällt ein Vorgang, der um ein Kleines bereits zu einem offenen Bruch der Juden mit der römischen Herrschaft gefürt hätte. Es handelte sich darum, die Anbetung des Kaisers, eine Ehre, auf welche Caligula besonders erpicht war, nunmehr auch bei den Juden durchzusetzen. Den nächsten Anlaß gab (nach Phil. leg. ad Caj. II, 575) ein Vorfall in Jamnia, wo das Standbild des Caligula, das von der heidnischen Bevölkerung der Stadt den Juden zum Troß war aufgerichtet worden, von den letzteren zerstört wurde. Nun erging an Petronius, der als syrischer Statthalter an die Stelle des Vitellius getreten war, von Rom aus der Befehl, das Bild des Kaisers im Tempel in Jerusalem aufzustellen; etwaiger Widerstand sollte durch die äußersten Maßregeln, Hinrichtung der Widerspenstigen und Gefangenfürung des übrigen Volkes, gebrochen werden. Auf Petronius aber, dem der erhaltene Auftrag onedies zuwider war, machte die Erklärung der Juden, dass sie eher sterben, als eine Verletzung ihres Gesetzes zugeben wollten, einen solchen Eindruck, dass er die Vollziehung des Befehls sistirte und die Zurücknahme desselben beim Kaiser auszuwirken suchte. Der Zorn Caligulas, der ihn hiefür traf, wurde durch den bald hierauf erfolgten Tod desselben wirkungslos; die Sache war hiemit zu Ende (Jos. b. j. II, 10; Ant. XVIII, 8). — Im J. 41 wurde die römische Verwaltung Judäas für einige Zeit abgebrochen, indem Agrippa I. (s. über ihn Bd. I, 215 f.) von Kaiser Claudius zu seinem bisherigen Besitz, den Tetrarchieen des Philippus und Antipas, noch Judäa und Samaria erhielt und so das ganze Reich seines Großvaters Herodes, sogar noch mit einer kleinen Erweiterung im Norden, unter seinem Scepter vereinigte. Die Gunst, in welcher Agrippa bei Claudius stand, kam auch den Juden außerhalb Palästinas zugut. Nicht bloß wurden den alexandrinischen Juden ihre früheren Rechte zurückgegeben, sondern Claudius verordnete auch, dass überhaupt überall die Juden, wenn sie nach ihrem väterlichen Gesetze leben, von den römischen Beamten geschützt und ihnen in allen griechischen Städten dieselben Vorrechte, wie in Alexandria, eingeräumt werden sollen. Nur sollen sie solcher humanen Behandlung sich dadurch würdig erzeigen, dass sie die Religionen anderer Völker nicht verachten (s. Jos. Ant. XIX, 5, 2 sq., womit das Ausschreiben des syrischen Statthalters Petronius ebend. 6, 3 zu vergleichen ist). Über die Maßregeln, von denen dagegen die römischen Juden unter Claudius betroffen wurden, s. Bd. III, 242 f. — König Agrippa affektirte Anhänglichkeit an das jüdische Gesetz und suchte außerdem durch leutseliges Benehmen sich die Volksgunst zu erwerben (vgl. Jos. Ant. XIX, 6, 1; 7, 3). Aus diesem Streben nach Popularität ist es zu erklären, dass er als Verfolger der Christen auftrat (Apostelg. 12, 1 f.). Indessen konnte er auch sonst troß der Milde, die er zur Schau trug, den blutdürstigen Zug, der dem herodianischen Geschlecht eigen ist, nicht verleugnen, wie besonders die von Josephus (Ant. XIX, 7, 5) erzälte Gladiatorenschlachtung in Berytus beweist, und so entsprach denn auch sein Ende (Apostelg. 12, 23) dem seines Großvaters. Nach seinem Tode (im J. 44) verwandelte Claudius, da der Son Agrippas noch zu jung war, Judäa wider in eine römische Provinz (Jos. b. j. II, 11, 6). Zunächst beabsichtigte man, wie es scheint, die Prokuratorenverwaltung nur bis zur Volljärigkeit Agrippas II. eintreten zu lassen; aber später hatten die Römer keine Lust mehr, das jüdische Königtum wider herzustellen. Nur die Tempelvogtei, mit welcher das Recht, den Hohenpriester zu ernennen, verknüpft war, wurde im J. 46 an den Bruder Agrippas I., Herodes, König

von Chalcis, verliehen. Beides, das genannte kleine Fürstenthum und die Tempelvogtei, erhielt im J. 49 Agrippa II. (s. Bd. I, 216). Vier Jare später wurde ihm für Chalcis ein größeres Gebiet, nämlich die Tetrarchie des Philippus samt der Herrschaft des Lysanias und zugleich der Königstitel gegeben (Jos. Ant. XX, 7, 1; b. j. II, 12, 8). — Die römischen Prokuratoren, welche seit dem Jare 44 regierten, sind folgende. Zuerst Cuspius Fadus, unter welchem der von Josephus Ant. XX 5, 1 erwänte Demagog Theudas seine Rolle spielte. Dann seit dem Jare 46 Tiberius Alexander, der aus jüdischem Blute war, nämlich ein Son des Alabarchen Alexander in Alexandria, eines Neffen des Philosophen Philo (s. Ewald, Geschichte Israels VI, 259); das Bemerkenswertheste unter seiner kurzen Verwaltung war die Kreuzigung zweier Söne des Galiläers Judas (Jos. Ant. XX, 5, 2). Unter diesen beiden Prokuratoren herrschte im allgemeinen Ruhe, weil sie die jüdischen Sitten unangetastet ließen (Jos. b. jud. II, 11, 6). Hierauf folgte im J. 48 oder 49 Ventidius Cumanus und auf diesen im J. 52 der kaiserliche Freigelassene Felix, der schon vorher neben Cumanus in Paläſtina angestellt gewesen war, nach Tacitus Ann. XII, 54 als Vorstand der Samaritaner. Unter Felix (s. Bd. IV, 518 ff.), der sein Regiment in einer seiner Sklavenabstammung würdigen Weise in aller Grausamkeit und Willkür (Tacitus Hist. 5, 9) fürte, wurde durch das Umsichgreifen der Sicarier und das Auftreten falscher Propheten die Zerrüttung im Lande immer ärger (Jos. b. jud. II, 13). Verglichen mit seiner Verwaltung durfte die seines Nachfolgers Festus (vom Jare 60 oder 61 an), so blutig sie war, als verhältnismäßig gerecht bezeichnet werden. Als Festus im J. 63 gestorben war, benützte der Hohepriester Ananus, ein grausamer Sadducäer, die Erledigung der Statthalterstelle, um die Hinrichtung Jakobus des Gerechten durchzusetzen, sowie die anderer Christen, denn auf diese hat man one Zweifel die παρανομήσαντες Jos. Ant. XX, 9, 1 zu beziehen. Der folgende, von Nero gesendete Prokurator Albinus plünderte das Land in schamloser Weise aus. „Es gibt keine Art von Schlechtigkeit, die er nicht verübte", sagt Josephus (b. jud. II, 14, 1) über ihn. Selbst Räuber und Aufrürer konnten sich durch Geld seines Schutzes versichern; „er ragte unter ihnen wie ein Räuberhauptmann hervor", und doch (Jos. a. a. O. § 2) ließ ihn die Vergleichung mit seinem Nachfolger Gessius Florus als einen Ausbund von Güte erscheinen. Florus nämlich (vom J. 65 an) glaubte im Vertrauen auf die Gunst, welche seine Gemalin Kleopatra bei Neros Gemalin Poppäa genoss, das Schändlichste nicht scheuen zu dürfen. Bis auf ihn hatte das jüdische Volk unter allen erfarenen Misshandlungen sich im ganzen geduldig bewiesen (duravit patientia Judaeis usque ad Gessium Florum, Tacitus Hist. V, 10); die zelotische Partei war durch den Einfluss der Gemäßigten noch immer innerhalb gewisser Schranken gehalten worden, weshalb die letzteren von jener fast ebenso bitter wie die Römer gehasst wurden. Florus dagegen ging förmlich darauf aus, das Volk zur Verzweiflung zu bringen, denn nur durch den Ausbruch einer Empörung durfte er einer Aufdeckung seiner Schandtaten vorzubeugen hoffen (Jos. b. jud. II, 14, 3); die Lage wurde so unerträglich, dass viele Juden auswanderten.

Die Reihe der Vorgänge, durch welche der allgemeine Aufstand veranlasst wurde, wird im J. 66 eröffnet durch Unruhen in Cäsarea, wo längst Streit zwischen Griechen und Juden geherrscht hatte (a. a. O. § 4 ff.). Der Ingrimm über das empörende Verfaren, das sich Florus bei dieser Gelegenheit erlaubt hatte, steigerte sich, als er unmittelbar darauf 17 Talente aus dem Tempelschatz raubte. Noch aber beschränkte sich das Volk in Jerusalem darauf, seiner Erbitterung in Schmähungen gegen Florus Luft zu machen; das genügte diesem, um eine Krigsmacht gegen Jerusalem zu füren. Eine große Menge Juden kam ihm entgegen, ihn zu beglückwünschen; Florus befahl seiner Reiterei, auf sie als Aufrürer einzuhauen. In Jerusalem angekommen, gab er trotz aller Bemühungen, ihn zu besänftigen, die Oberstadt dem Morden und Plündern seiner Truppen preis. Eine Anzal ruhiger Bürger, selbst solcher, welche die römische Ritterwürde hatten, wurde gegeißelt und gekreuzigt. Nochmals gelang es den an-

gesehensten Bürgern, die Flamme des Aufstandes niederzuhalten; Florus kam das ungelegen, weshalb er ein neues Mittel zur Anfachung derselben ersann. Er verlangte, dass die Juden den noch im Anzuge begriffenen Cohorten feierlich entgegenziehen und sie begrüßen sollten; an die letzteren aber ließ er zugleich den Befehl ergehen, den Gruß nicht zu erwidern und, wenn das Volk darüber seinen Unwillen laut werden ließe, auf dasselbe einzuhauen. So ging es auch; ein entsetzliches Blutbad war die Folge (Jos. b. jud. II, 15). Nun bemächtigte sich die aufständische Partei des Tempelbergs, zerstörte die Verbindung der Burg Antonia mit demselben und fing an, sich darauf zu verschanzen; Florus aber fand für gut, aus Jerusalem abzuziehen. Infolge dieser Vorfälle schickte der syrische Präses Cestius Gallus den Tribunen Neapolitanus nach Jerusalem; ihn begleitete König Agrippa II. Der letztere gab sich alle Mühe, die Ruhe wider herzustellen; das Volk beteuerte zwar seine Unterwürfigkeit gegen den Kaiser, erklärte aber, dem Florus nicht mehr gehorchen zu wollen. Fortgesetzte Vermittlungsversuche Agrippas fürten nur dazu, dass er selbst fast gesteinigt worden wäre; er begab sich in seine Staaten zurück (a. a. O. II, 16; 17, 1). Unter den Juden trat nun die Parteispaltung, welche längst bestanden hatte, offen hervor. Die Zeloten, auf deren Seite der große Hause war, wollten Krieg mit den Römern. Die wichtige Festung Masada am toten Meere wurde von ihnen überrumpelt; in Jerusalem bemächtigten sie sich des Tempels und der Burg Antonia. Das Opfer für den Kaiser wurde abgeschafft und diesem dadurch faktisch der Gehorsam aufgekündigt (II, 17, 2 ff.). Alle Anstrengungen der Gemäßigten, den Brand zu dämpfen, waren vergeblich. Ein furchtbares Blutbad in Cäsarea, bei dem unter den Augen des Florus 20,000 Juden hingeschlachtet wurden, wurde das Signal zum Aufstande im ganzen Lande. Überall erhoben sich jüdische Banden, die sengend und plündernd über Städte und Dörfer hereinbrachen; nun scharte sich auch die heidnische Bevölkerung zusammen, jede Stadt der syrischen Provinz wurde in zwei Lager gespalten; einem Blutbad in Skythopolis, bei dem 13,000 Juden fielen, folgten Metzeleien in Askalon, Ptolemais und anderen Orten (II, 18). Endlich kam Cestius Gallus, der unbegreiflicherweise diesen Gräueln einige Zeit ruhig zugesehen hatte, mit einem bedeutenden Heere herbei. Nachdem er den jüdischen Haltpunkt an der Küste, Joppe, erobert hatte (18, 10) drang er gegen Jerusalem vor und lagerte sich 50 Stadien von der Stadt bei dem alten Gibeon; hier wurde er alsbald von den Juden mit solchem Ungestüm angegriffen, dass nur die Tapferkeit der Reiterei eine Niederlage vom römischen Heere abwandte. Die Zeloten, siegestrunken, wollten jetzt vollends vom Frieden nichts mehr hören; Vergleichsvorschläge, welche der beim römischen Heere befindliche Agrippa machte, wurden mit der Ermordung eines seiner Gesandten erwidert. Nun rückte Gallus näher; die Vorstadt Bezetha ging in Flammen auf; nach mehrtägigem vergeblichen Sturm schien der Angriff auf der Nordseite des Tempels glücken zu wollen, als er plötzlich abgebrochen wurde und Cestius in sein Lager bei Gibeon zurückkehrte. Dies ist eine der entscheidenden Wendungen des Kriegs. Der römische Feldherr mag Gründe gehabt haben, weshalb er den Kampf, dessen Ernst und Schwere er bereits erprobt hatte, jetzt nicht weiter verfolgen wollte; Josephus hat doch den Eindruck von der Sache (II, 19, 6): „wenn er ein wenig mit der Belagerung angehalten hätte, würde er wol alsbald die Stadt gewonnen haben; aber ich glaube, weil Gott um der Gottlosen willen schon damals vom Heiligtum sich abgewendet hatte, ließ er an jenem Tage den Krieg sein Ende nicht erreichen". Der Rückzug, den Cestius, sofort von jüdischen Scharen verfolgt und umschwärmt, antrat, wurde verhängnisvoll für das römische Heer. In dem Engpass von Bethoron von allen Seiten angegriffen, entging es nur durch eine Kriegslist völliger Aufreibung. Mit einem Verlust von nahe an 6000 Mann, unter Zurücklassung der Kriegskasse, der sämtlichen Belagerungsgeräte u. s. w. floh Cestius nach der Seeküste (II, 19, 7 ff.). Die Juden aber kehrten triumphirend nach Jerusalem zurück, voll der künsten Hoffnungen für die Zukunft; der Einfluss der Friedenspartei war jetzt völlig gebrochen, das Volk war ganz in den Händen der siegestrunkenen Zeloten. Viele der Vornehmeren

verließen die Stadt, „wie man ein sinkendes Schiff verläßt“ (20, 1); auch die Christengemeinde, der Manung des Herrn eingedenk, wanderte jetzt aus und begab sich nach Pella, jenseits des Jordans (Eusebius H. e. III, 5).

In Jerusalem wurden nun mit der äußersten Anstrengung alle Anstalten zur Fortsetzung des Kampfes getroffen, namentlich durch Verstärkung der Festungswerke die Widerstandsfähigkeit der Stadt erhöht. In alle Teile Palästinas wurden Statthalter geschickt, um die Verwaltung zu ordnen und den Aufstand zu organisiren. So kam Josephus, der bekannte Geschichtschreiber, nach Galiläa, wo er eine bedeutende Tätigkeit entwickelte, aber bald bei der strengeren Partei, an deren Spitze der tapfere Johannes von Gischala stand, Verdacht erweckte. Die Gesamtleitung der politischen und militärischen Angelegenheiten ruhte im großen Synedrium, in Warheit aber herrschte das Volk in Jerusalem. Ein kriegerisches Unternehmen wurde zunächst gegen Askalon versucht, wo noch eine kleine römische Besatzung sich befand. Die widerholte blutige Niederlage, welche die Juden hiebei erlitten (Jos. b. jud. III, 2), war wol geeignet, ihnen die Überlegenheit der römischen Taktik zum Bewusstsein zu bringen, vermochte aber den Kriegseifer nicht abzukülen. Wie zuversichtlich man in die Zukunft blickte, zeigen die in jener Zeit mit der Inschrift „das heilige Jerusalem“ geschlagenen Münzen, die das laufende Jahr als das erste der Freiheit verkündigten (s. Ewald, Geschichte Israels, VI, 697).

Inzwischen hatte Nero auf den Bericht des Cestius, in dem alle Schuld des Unglücks auf Florus geschoben war, den kriegserfarenen Vespasian mit ausgedehnten Vollmachten nach Palästina geschickt. Obwol diesem ein Heer von 60,000 Mann zur Verfügung stand, verfur er doch mit großer Vorsicht und war zunächst darauf bedacht, sich des Landes außer Jerusalem zu versichern. Sein erster Feldzug im J. 67 beschränkte sich auf Galiläa und die angrenzenden Bezirke. Durch den Parteikampf zwischen Josephus und Johannes von Gischala war manches zur Wehrhaftmachung des Landes versäumt worden, doch kostete es die Römer viel Zeit und Blut, bis sie sich desselben bemächtigten. Erst nach hartem Kampfe wurden die Hauptpunkte Jotapata, wo Josephus in die Hände der Römer fiel, Gamala und andere Städte erobert (s. über diesen galiläischen Krieg Jos. b. jud. III, 6 sqq.; IV, 1 sq.). Den aufregenden Eindruck, den der Verlust Galiläas, der Vormauer Judäas, in Jerusalem machte, wusste Johannes von Gischala, der sich dorthin mit seinem Haufen geflüchtet hatte, zu beschwichtigen. „Die Römer“, belehrte er das Volk, „denen es mit den Flecken Galiläas schon so schlimm ergangen und die dort ihre Belagerungsmaschinen abgenützt, würden, auch wenn sie Flügel nähmen, Jerusalems Mauer nie übersteigen“ (IV, 3, 1). Die Spannung zwischen den durch die Zuzüge von außen verstärkten Zeloten und der gemäßigten Synedrialpartei wurde nun immer feindseliger. Als die ersteren einige der vornehmsten Männer, als der Verräterei verdächtig, gefangen setzten und dann ermorden ließen, ferner die Hohepriesterwal durch's Los, das zunächst einen geringen Mann von priesterlicher Herkunft, Phannias, traf, einfürten, scharten sich die gemäßigteren Bürger unter der Fürung eines der abgesetzten Hohenpriester, Ananus, zusammen (IV, 3, 4 ff.). Die Zeloten, im Tempel eingeschlossen, wussten sich idumäische Hilfe zu verschaffen; die Schar des Ananus wurde überwältigt, der letztere selbst mit anderen angesehenen Männern ermordet; mit ihm fiel die letzte Stütze der friedlicheren Partei (IV, 5, 2).

Wärend dieser Vorgänge in Jerusalem verhielten die Römer sich ruhig; Vespasian, voraussehend, dass die Beschleunigung des Angriffs von seiner Seite nur die Aussönung beider Parteien befördern würde, wollte dieselben erst sich gegenseitig aufreiben lassen (IV, 6, 2). Den zweiten Feldzug im J. 68 eröffnete er mit der Eroberung von Peräa und rückte dann, wärend diese durch einen Legaten beendigt wurde, an der Seeküste Jerusalem immer näher. Eine Menge kleiner Städte bis nach Idumäa hinein wurde erobert und durch Besatzungen geschirmt. Nun nachdem das Land gesäubert war und er sich im Rücken gedeckt wusste, sollte der Angriff auf Jerusalem beginnen. Da kam die Nachricht vom

Tode Neros; dieser und die daran sich knüpfenden Ereignisse veranlassten Vespasian, zunächst den Gang der Dinge in Rom abzuwarten. Dadurch erhielt Jerusalem eine neue Frist; sie diente nur dazu, die dortige Schreckensherrschaft zu steigern. Der den Zeloten gegenüberstehende Teil der Bevölkerung hatte, um sich jener zu erwehren, den Bandenfürer Simon von Gerasa, der nach Bezwingung Idumäas Jerusalem sengend und mordend umstreifte, in die Stadt aufgenommen, und da nun unter den Zeloten selbst eine Spaltung entstand, indem ein Teil derselben unter Eleazar sich von Johannes lossagte und im inneren Vorhof des Tempels festsetzte, so tobten jetzt drei Parteien gegen einander. So stand die Sache, als im J. 70 der Son des inzwischen auf den Kaiserthron erhobenen Vespasian, Titus, den Krieg wider aufnahm und mit einem Heere von mindestens 80,000 Mann gegen Jerusalem vordrang. Die Bezwingung des jüdischen Aufstands war jetzt Ehrensache des neuen Kaiserhauses geworden. Eine Meile von Jerusalem schlug Titus sein Lager auf; von hier aus unternahm er zuerst mit 600 Reitern eine Rekognoszirung der Stadt, zugleich in der Hoffnung, dass vielleicht bei seiner Annäherung das durch die Schreckensherrschaft ermüdete Volk ihm die Stadt übergeben würde. Aber durch einen wütenden Ausfall der Juden wurde sein Geleite auseinander gesprengt; er selbst abgeschnitten, entkam nur nach mutiger Gegenwehr, wie durch ein Wunder, den unzäligen, auf ihn gerichteten Geschossen. Bei einem anderen Ausfalle der Juden wurde die zehnte Legion, die eben im Begriffe war, am Ölberg ihr Lager aufzuschlagen, nur mit Mühe durch den mit auserlesenen Truppen herbeieilenden Titus von einer völligen Niederlage gerettet (V, 2).

Jerusalem war gedrängt voll von Menschen, indem auch aus dem Auslande, namentlich von den Juden jenseits des Euphrats, Hilfsvölker herbeigekommen waren (Dio Cassius 66, 4) und überdies das gerade anbrechende Passah eine große Menge Festbesucher in die Stadt gefürt hatte. Aber eben diese Festfeier gab Anlass zu einem neuen blutigen Ausbruch des Parteikampfes; hier wurde Johannes Meister über Eleazar und bekam den ganzen Tempelberg in seine Hände (Jos. b. jud. V, 3, 1). Aus drei Parteien waren zwei geworden, die unter sich in beständigem Zwiste, den Römern gegenüber aber einig waren (V, 6, 1; vgl. Tacit. Hist. V, 12).

Nachdem Titus vergebens Friedensvorschläge gemacht hatte, begann der Angriff auf die Stadt und zwar, wie dies nach der Lage derselben für die alte Kriegskunst allein möglich war, vom Norden her. Vierzehn Tage nach dem Anfange der Belagerung war die erste Mauer erobert, am fünften Tage darauf auch die zweite durchbrochen; zwar wurden die eingedrungenen Römer zuerst mit großem Verluste zurückgetrieben, sie drangen aber vier Tage nachher wider siegreich vor; Bezetha blieb in ihren Händen (V, 7 f.). In der Stadt fing jetzt der Hunger an zu wüten, denn ungeheure Vorräte von Lebensmitteln, welche man zusammengebracht hatte, waren unter den Parteikämpfen in Flammen aufgegangen (V, 1, 4). Umsomehr hoffte Titus, dass seine bis dahin widerholt zurückgewiesenen Friedensanträge, die er jetzt durch Josephus erneuern ließ, endlich Gehör finden würden; sie wurden abermals mit Hon erwidert (V, 9 f.). Nun ließ Titus, um die Belagerten zu schrecken, einen Haufen solcher, die bei dem Versuche, aus der Stadt zu fliehen, aufgefangen worden waren, vor den Augen der auf den Mauern Stehenden kreuzigen. Aber auf seine Aufforderung, dass sie doch ihr Leben, ihre Stadt, ihren Tempel retten möchten, erhielt er die Antwort: der Tod sei ihnen lieber als Knechtschaft; den Römern werden sie bis zum letzten Augenblick Schaden tun, so viel sie können; Gott habe noch einen besseren Tempel, als diesen, nämlich die Welt; doch auch dieser werde von dem, der darin wone, errettet werden; mit ihm im Bunde verlachen sie jede Drohung, hinter welcher die Tat zurückbleibe; der Ausgang stehe bei Gott (V, 11, 1 f.). Lebte doch im Volke die Hoffnung, dass, wenn es mit Stadt und Tempel aufs äußerste gekommen sein würde, dann auf wunderbare Weise die göttliche Hilfe hereinbrechen werde. Hiezu kam, dass das Kriegsglück wider einmal sich auf die Seite der Belagerten neigte, indem es ihnen gelang, die gegen die Burg Antonia auf-

geworfenen Angriffswerke zu zerstören und die Römer zurückzuschlagen (V, 11, 4). Nun ließ Titus, um die Stadt ganz abzusperren und ihre Aushungerung zu bewirken, eine Ringmauer um dieselbe ziehen (V, 12) [vgl. Luk. 19, 43]. Dadurch wurde die Not zu einer furchtbaren Höhe gesteigert. Unzälige starben vor Hunger; die Toten wurden über die Stadtmauer geworfen, so dass bald die Gräben mit Leichen gefüllt waren. Endlich wurde im Juli durch nächtlichen Überfall die Burg Antonia erobert (VI, 1, 7 ff.). Um diese Zeit hörte im Tempel das tägliche Opfer auf (VI, 2, 1). Widerholte Versuche, die Titus machte, die Juden zur Übergabe des Heiligtums zu bewegen, wurden auch jetzt, so grässlich der Hunger wütete, mit Hon abgewiesen. Ging doch nach dem Zeugnisse des Dio Cassius (66, 5) im römischen Heere selbst die Rede, diese Stadt sei unzerstörbar, sodass es selbst nicht an Einzelnen fehlte, die von den Römern zu den Juden übergingen. Im August war, nachdem die den Tempel umgebenden Säulengänge verbrannt waren, außer dem südlichen Teile der Stadt, noch der innere Vorhof und das eigentliche Tempelgebäude zu erobern. Das letztere wünschte Titus um jeden Preis zu retten, als Zierde für die römische Herrschaft; allein das Wort des Herrn, Matth. 24, 2, sollte gegen den Willen des Cäsar in Erfüllung gehen. Am Tage, ehe der entscheidende Sturm mit der ganzen Heeresmacht unternommen werden sollte, zog Titus sich eine Weile in die Antonia zurück. Da entspann sich ein Handgemenge zwischen der Tempelbesatzung und den Römern, welche angewiesen waren, den Brand der Gebäude des äußeren Vorhofes zu löschen. Die Juden wurden zurückgeschlagen und mit ihnen drangen nun Römer in den inneren Vorhof. Da ergriff ein Soldat (*δαιμονίῳ ὁρμῇ*, Jos. b. jud. VI, 4, 5) ein brennendes Holzstück und warf es durch eine Fensteröffnung der den Tempel umgebenden Gemächer. Als die Flamme emporschlug, eilte Titus herbei, um Befehl zum Löschen zu ertheilen; er wurde nicht gehört, die wutentbrannten Legionen wetteiferten, den Brand zu nären. Das furchtbare Schauspiel, das nun sich eröffnete, hat Josephus VI, 5, 1 geschildert. Das Siegesjauchzen der Legionen tönte durch das Jammergeschrei des Volkes auf dem Berge und in der Stadt; der Widerhall von allen Bergen umher vermehrte das betäubende Getöse. Der Tempelberg glich von den Wurzeln an einem Feuermeer, mit dem Blutströme sich mischten. Nirgends mehr sah man etwas vom Boden; er war mit Haufen von Leichen bedeckt, über welche die Soldaten den Fliehenden nachjagten. Noch bis zum letzten Augenblicke hatten die Juden, durch falsche Propheten betört, an der Hoffnung auf plötzliche Rettung festgehalten (VI, 5, 2). Auf der Stätte des Tempels pflanzten die Legionen ihre Feldzeichen auf, brachten ein Opfer und begrüßten Titus als Imperator (VI, 6, 1). Der Tag des Tempelbrandes war der 10. Los (Ab) des Jares 70. (Über das Zusammentreffen desselben mit dem Tage der chaldäischen Tempelzerstörung s. Bd. IV, 544 f.). Drei Wochen später wurde auch die obere Stadt eingenommen; das Blutbad war auch hier so groß, dass, wie Josephus (VI, 8, 5) sagt, mancher Feuerbrand durch Blut gelöscht wurde. Am 8. Gorpiäos (Elul) ging die Sonne über einem rauchenden Trümmerfelde auf. Die Zal der wärend der Belagerung Umgekommenen wurde auf 1,100,000, die der Gefangenen auf 97,000 berechnet (VI, 9, 3). Die letzteren wurden teils in die Bergwerke Ägyptens geschickt, teils bei öffentlichen Fechterspielen und Thierhetzen aufgerieben (VI, 9, 2; VII, 2, 1; 3, 1), eine Anzal für den Triumph aufgespart, in welchem Titus auch Johannes von Gischala und Simon mit sich fürte. Von den Festungswerken Jerusalems blieben nur der westliche Teil der Ringmauer als Lager für die zurückzulassende Besatzung und drei Türme stehen, die letzteren als Denkmäler der Größe des errungenen Siegs. Mit Staunen hatte Titus beim Anblicke der Festungstürme ausgerufen: „mit Gott haben wir gekämpft und Gott ist es, der die Juden von diesen Bollwerken gestürzt hat; denn was vermöchten Menschenhände oder Maschinen wider solche Türme!“ — Noch hatten die Juden drei Festungen inne; von diesen wurde Herodeum bald übergeben; Machärus und Masada dagegen fielen erst nach zwei Jaren in die Hände der Römer. Die letztere wurde von Zeloten unter Anfürung eines Enkels des Galiläers Judas ver-

teidigt; als sie sich nicht mehr halten konnten, gaben sie sich untereinander den Tod; Grabesstille empfing die eindringenden Römer, nur eine Frau mit fünf Kindern war noch am Leben (VII, 9). — Aus Jerusalem war ein Teil der Zeloten wärend des Brands durch unterirdische Gänge entkommen und zerstreute sich in die umliegenden Länder. Die nach Alexandria Geflohenen zettelten dort einen Aufstand an, der mit martervoller Hinrichtung derselben endigte. Nun wurde auch der Oniastempel in Leontopolis von dem römischen Statthalter geschlossen und der Weg zu ihm verrammelt (VII, 10).

Eine größere Katastrophe als den Todeskampf des jüdischen Volks mit der römischen Weltmacht und dem Untergange der hl. Stadt kennt die Weltgeschichte nicht. Was aber selbst der Heide Titus ante, und was Josephus, so sehr sich ihm in seinem Schicksalsglauben die Erkenntnis des hl. Gottesrats verflüchtigt, widerholt zu bezeugen sich gedrungen fült, dass nämlich hier ein besonderes Gottesgericht gewaltet, das ist durch das Wort des Herrn in helles Licht gestellt. Jerusalem ist gefallen, weil es die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt hat (Luk. 19, 44). Seit jenem Abschiedsworte des von ihm verworfenen Messias (Matth. 23, 37 f.) ist Jerusalem und der entheiligte Tempel dem Untergange geweiht; das Reich Gottes soll dem jüdischen Volk genommen und den Heiden gegeben werden (Matth. 21, 43). Die ganze Zeit von da an bis zum Einbruche der geweissagten Katastrophe dient noch dazu, aus dem alten Bundesvolke das λεῖμμα κατ᾽ ἐκλογήν (Röm. 11, 5), den erwälten Rest zu sammeln, der die Wurzel der neuen Heilsgemeinde bildet, den Stamm, dem die gläubig gewordenen Heiden eingepropft werden. Diese Heilsgemeinde ist nun der Israel Gottes (Gal. 6, 16); auf sie gehen alle Prädikate des letzteren über, dass sie ist „das auserwälte Geschlecht, das königliche Priesterthum, das heilige Volk, das Volk des Eigenthums“ (1 Petri 2, 9), ihr gelten die göttlichen Verheißungen. Und doch ist auch das alte Israel nach dem Fleische, an dem Gott vor den Augen aller Völker gezeigt hat, wie er liebt und wie er straft, noch nicht aus dem Gebiet der Verheißung ausgeschlossen. Über ihm bleibt das alte Gesetz in Geltung, dass es auch in der Verstoßung und Zerstreuung nicht untergehen kann, vielmehr aufbewart wird zur Widereinfürung in das göttliche Reich. Josephus weiß freilich nicht, was er sagt, wenn er (b. jud. V, 1, 3) das Wort an Jerusalem richtet: „Vielleicht dass du einmal wider aufkommst, wenn du deinen Gott, der dich zerstörte, versönt haben wirst“. Aber der Mund der Warheit deutet Luk. 21, 24 darauf, dass die Gefangenschaft Israels und die Zertretung Jerusalems dauern werde, bis die Zeiten der Weltvölker erfüllt seien. Denn wenn die Fülle der Heiden eingegangen ist (Röm. 11, 25), wird Israel als Volksganzes dem Rufe des Evangeliums folgen und seinen Messias begrüßen (Matth. 23, 39). Denn „Gottes Gaben und Berufung mögen ihn nicht gereuen“ (Röm. 11, 29). —

An der Spitze der **Litteratur** über israelitische Geschichte steht des Flavius Josephus ἰουδαϊκὴ ἀρχαιολογία (eine Geschichte des isr. Volkes von den Patriarchen bis zum Ausbruch des Römerkrieges 66 n. Chr.). Diesem Werke kann aus der älteren jüdischen Litteratur nichts zur Seite gestellt werden. Historisch wertvoller sind natürlich die jüngsten Partieen sowie die ein eigenes Buch bildende Beschreibung des „Jüd. Krieges“, wo Josephus als Zeitgenosse berichtet, ebenso seine Selbstbiographie. — Völlig wertlos ist die im 9. oder 10. Jarhundert verfasste Chronik, die den Namen des Josephus ben Gorion (Josippon) fürt und in früherer Zeit von Einigen für die hebräische Grundschrift der Archäologie des Josephus gehalten wurde (Josephus Gorionides sive Josephus hebraeus, lat. vers. et notis illustr. a Breithauptio 1707. Über den Inhalt s. Zunz, Gottesdienstl. Vorträge der Juden, S. 146). Mehr Bedeutung, besonders für die Chronologie der israelitischen Geschichte, hat das annalistische Werk Seder Olam rabba, so genannt im Unterschiede von dem viel jüngeren Seder Olam sutta. Das erstere ist warscheinlich schon im 2. Jarhundert n. Chr. verfasst; der Tradition, welche es auf den R. Jose ben Chalefta zurückfürt, steht nichts entscheidendes entgegen (vgl. immerhin Jost, Gesch. des Judenth., II, 89 f.); die Abfassung des

letzteren fällt in das 8. oder 9. Jarh. (S. über beide Wolf, Bibl. Hebr. I,492 ss., über das erstere Zunz a. a. O., S. 85, und bes. Grätz, Gesch. der Juden, Bd. IV, S. 536 ff., über das letztere Zunz, S. 138. Beide hat mit Übersetzung und Kommentar herausgegeben Joh. Meyer, 1699). Aus der älteren christlichen Kirche ist zu nennen die historia sacra des Sulpicius Severus (um 400); nicht one Interesse in bibl.-theolog. Beziehung ist Augustins Bearbeitung der alttestamentl. Geschichte in de civ. Dei Lib. XV—XVII. — Eingehender wird die Behandlung dieses Gegenstandes erst vom 17. Jarhundert an und zwar zuerst in Verknüpfung der hl. Geschichte mit der Profangeschichte, wozu Ussher in den annales V. et N. Testamenti (vgl. Diestel, Gesch. des A. T.'s in der christl. Kirche, S. 466), und Bossuet in dem discours sur l'histoire universelle (s. Bd. II, S. 574), und Niebuhr, Vorträge über alte Geschichte, I, 5) den Grund legten. Hieran schließen sich Humphry Prideaux, The old and new test. connected in the history of the Jews and neighbouring nations. 2 Bde., 1716 u. 1718, deutsch von Tittel, 1771 (vgl. Diestel a. a. O. S. 462); Sam. Shukford, The sacred and profane hist. of the world connected, 3 Bde., 1728 ff., deutsch von Arnold 1731 und 1738 (vgl. Diestel S. 462 f.). Eine Fortsetzung von Shukfords Werk, das nur bis Josuas Tod reicht, bildet C. G. Lange, Versuch einer Harmonie der heiligen und Profanskribenten in der Geschichte der Welt von den Zeiten der Richter bis zum Untergange des Reiches Israel, 3 Bde., 1775 bis 1780. Bereits Shukfords oben erwäntes Werk gibt eine Probe der apologetischen Behandlung der israelitischen Geschichte, die durch die Angriffe der Deisten auf das Alte Test. hervorgerufen wurde. Hieher gehören nun noch besonders J. Saurin, Discours historiques etc., 1720 u. 28; Stakhouse, Vertheidigung der biblischen Geschichte, übersetzt von Fr. E. Rambach, 8 Bde., 1752—1758, vor allem aber Lilienthal, Die gute Sache der göttlichen Offenbarung, 16 Bde., 1750 ff. — Von andern wurde die alttestamentl. Geschichte mit der christlichen Kirchengeschichte in Verbindung gesetzt. — Über die hiehergehörigen Werke von Fr. Spanheim und Basnage siehe Bd. II, 127 f., und Diestel S. 461. 464. 482, über die der römischen Theologen Alex. Natalis und Calmet s. Bd. III, 72, und Diestel S. 460. 441 f. — Eine eigenthümliche Behandlung der alttestamentlichen Geschichte ging von der theologia prophetica des 17. Jarhunderts aus. Bekanntlich findet sich schon im christlichen Alterthum der Gedanke, daſs die Geschichte des göttlichen Reichs in sieben Perioden verlaufe, für welche die Schöpfungswoche den Typus bildet. Von diesem Gesichtspunkte aus hat namentlich Augustinus (de civ. Dei XXII, 30 fin., c. Faust. XII, 8) die Geschichte des alten Testaments in fünf Perioden abgeteilt, die durch Noah, Abraham, David, die babylonische Gefangenschaft, die Erscheinung Christi begrenzt werden; die sechste ist die der gegenwärtigen Kirchenzeit, worauf dann der Weltsabbath folgt. Dagegen ging das sogenannte Periodensystem der prophetischen Theologie des 17. Jarhunderts von der Apokalypse aus und gliederte nach deren Siebenzalgruppen zunächst die Geschichte der christlichen Kirche. In der coccejanischen Schule wurde diese Betrachtungsweise, kombinirt mit der Anschauung von den Bundesökonomieen (s. Bd. II, 293 f.), auch auf die alttestamentliche Geschichte übergetragen. Eine Probe dieser künstlichen Schematisirung gibt Gürtler, Systema theol. proph., 2. Aufl. 1724 (vgl. Diestel, S. 532 f.). Er nimmt drei Weltzeiten an: 1) von Adam bis Moses, 2) bis zum Tode Christi, 3) bis zum Ende der Welt, deren jede wider in sieben Perioden zerfällt, sodaſs in den drei Reihen die der Zahl nach sich entsprechenden Perioden auch dem Charakter nach untereinander übereinstimmen sollen. Frei von solchen Künsteleien hält sich Vitringas hypotyposis historiae et chronologiae sacrae (bis zum Ende des ersten christlichen Jarhunderts gehend), zuerst 1698 erschienen, ein für jene Zeit sehr brauchbares Lehrbuch. — Die ältere lutherische Theologie, die im allgemeinen die biblischen Wissenschaften viel weniger gepflegt hat, als die reformirte, hat doch in Buddeus' historia eccl. V. Testamenti, 2 Bände, 1715 (ed. IV, 1744) ein Werk geliefert, das alle früheren Arbeiten über diesen Gegenstand übertraf. Die fruchtbaren Winke, welche J. A. Bengel (besonders in dem ordo temporum, 1741 — s. Bd. II, 297) und Chr. Aug. Cru-

sius (in den hypomnemata ad theol. proph., 3 Bände, 1764 ff. — s. hierüber Bd. III, 390 f., und Delitzsch, Die biblisch-prophet. Theologie, S. 83 ff.), später Hamann und Herder für eine organische Behandlung der hl. Geschichte gegeben haben, fanden bei der herrschenden Theologie jener Zeit kein eingehendes Verständnis. Doch ist aus der Bengelschen Schule ein in seiner Art vorzügliches Werk über alttestamentliche Geschichte hervorgegangen, nämlich M. Fr. Roos, Einleitung in die biblische Geschichte 1770 ff., in schlichter populärer Form einen Reichthum seiner Gedanken darbietend, weshalb es den Widerabdruck (Tübingen 1835 ff. in drei Bänden) wol verdient hat. Nächst ihm sind auf supranaturalistischer Seite zu erwänen: Köppen, Die Bibel ein Werk der göttlichen Weisheit, 3 Bände, 1787 ff. (1837 von Scheibel neu herausgegeben), und einige Schriften von Heß, die Bd. IV, 66 f. verzeichnet sind [und Niemeyer, Charakteristik der Bibel, Halle 1775 ff.; zuletzt 1830—1832]. Gediegene Beiträge zur alttestamentlichen Geschichte finden sich auch in Menkens Schriften. Endlich gehören hieher aus der römischen Kirche von Jahns Archäologie der zweite Teil in 2 Bänden, 1800—1802, und von Leop. von Stolbergs Geschichte der Religion Jesu, Bd. I—IV, 1806 ff. — Der Rationalismus jener Zeit hat es zu keiner erträglichen Leistung auf diesem Gebiete gebracht; die Flachheit und Trivialität desselben ist besonders ausgeprägt in den zalreichen Schriften von Lorenz Bauer, von denen hier vorzugsweise die „Geschichte der hebräischen Nation“, 2 Bde., 1800, und die „hebräische Mythologie“, 2 Bde., 1802, zu nennen sind. De Wettes Kritik der israelitischen Geschichte (in den Beiträgen zur Einleitung in das Alte Testament, 1806 f.) vermochte bei der Negativität ihrer Resultate den rationalistischen Standpunkt nicht zu überwinden; dagegen war die „Charakteristik des Hebraismus“, die derselbe in Daubs und Creuzers Studien, III, 2, gab, geeignet, eine geistigere Auffassung der israelitischen Geschichte wenigstens anzuregen. [In der neuesten Periode haben die Fortschritte der Alterthumswissenschaft auf den benachbarten Gebieten der Ägyptologie, Assyriologie u. s. w. eine willkommene Bereicherung und Ergänzung der israelitischen Geschichte gebracht. Wir verweisen in Hinsicht auf die Ägyptologie besonders auf R. R. Lepsius, Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien, 12 Foliobände, Berlin 1849—1859; G. Ebers, Ägypten und die Bücher Moses, 1868, und Durch Gosen zum Sinai, 1872; H. Brugsch-Bey, L'Exode et les Monuments Egyptiens, 1875; Desselben Geschichte Ägyptens unter den Pharaonen, 1877. — Für die Assyriologie auf H. Rawlinson, The five great eastern Monarchies, 3 Bände, 2. A. 1871; J. Ménant, Annales des Rois d'Assyrie, 1874, und Babylone et Chaldée, 1875; G. Smith, The Assyrian Eponym Canon, 1875, und Chaldäische Genesis, deutsch von H. u. Friedr. Delitzsch, 1876; F. Lenormant, Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 1868, und Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer, deutsch 1878. Das Verdienst, die Ausbeutung der Keilschriften auf deutschem Boden zur Anerkennung gebracht und selbständig gefördert zu haben, gehört Eb. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Test., 1872 (vgl. desselben Abhandlungen D.M.Z., Bd. 23, S. 337 ff. und Bd. 26, S. 1 ff.); Keilinschriften und Geschichtsforschung, 1878. — Die Ergebnisse dieser Forschungen sind verwertet bei G. Maspéro, Gesch. der morgenl. Völker im Alterth., deutsch von R. Pietschmann, 1877, und in der Gesch. des Alterthums von Max Duncker. In beide Darstellungen ist auch die Geschichte Israels eingeflochten (bei Duncker Bd. II der 5. Aufl. 1878), aber one inneres Verständnis für dieselbe. — Die von theologischer Seite unternommenen neueren Darstellungen der israelitischen Geschichte gehen je nach den verschiedenen theologischen Standpunkten weit auseinander. Der durch Hengstenbergs Arbeiten eröffneten Gegenströmung gegen die profan-rationalistische Behandlung des Gegenstandes wurden durch die „heilsgeschichtliche“ Auffassung Hofmanns (in Erlangen), welche im ganzen auch von Kurtz und Delitzsch geteilt wird, neue Gesichtspunkte gegeben. H. Ewald und Bertheau traten, wiewol der Kritik reichlichen Spielraum verstattend, für den ethisch erhabenen Charakter dieser Geschichte und besonnenere Würdigung der Quellen ein. Die vorwiegend negative Kritik fand unter anderm in Hitzig einen scharfsinnigen Vertreter. Neuerdings richtet dieselbe be-

sonders gegen die herkömmlicher Weise als Grundlage der ganzen Entwicklung betrachtete mosaische Periode ihre Angriffe (s. oben), so Kuenen, Graf, Wellhausen u. s. f. Als bedeutendere Arbeiten sind zu erwänen: H. Ewald, Geschichte des Volkes Israel (bis zu Bar Kochba), 7 Bände und 1 Band enthaltend die Altertümer — 3. Aufl. 1864—1868; E. Bertheau, Zur Gesch. der Israeliten, zwei Abhandlungen, 1842; C. von Lengerke, Kenaan, Volks- und Religionsgeschichte Israels, Bd. I, 1844; H. Kurtz, Geschichte des Alten Bundes, 2 Bde., 2. Aufl. 1853—1855, 1. Bd. 3. Aufl., 1864; Eisenlohr, Das Volk Israel unter der Herrschaft der Könige, 1855. 1856; Schlier, Die Könige in Israel, ein Handbüchlein zur hl. Geschichte, 1859; K. A. Menzel, Staats- und Religionsgeschichte der Königreiche Israel und Juda, 1853; Weber und Holtzmann, Geschichte des Volkes Isr., 2 Bde. 1867; F. Hitzig, Gesch. des Volkes Isr. von Anbeginn bis zur Eroberung Masadas 72 n. Chr., 2 Theile 1869; Kuenen, De godsdienst van Israël tot den ondergang van den joodschen staat (Die Religion Israels bis zum Untergang des jüd. Staates), 1869. 1870; Hengstenberg, Gesch. des Reiches Gottes unter dem Alten Bunde, 3 Bde. 1869—1871; A. Köhler, Lehrbuch der bibl. Geschichte Alten Testaments, I und II[a], 1875 und 1877 (reicht bis zur Richterzeit); L. Seinecke, Gesch. des Volkes Israel, I, 1876 (bis zum Exil); J. Wellhausen, Gesch. Israels, I, 1878. Vgl. auch B. Duhm, Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgesch. der isr. Religion, 1875; W. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, Heft I und II, 1876. 1878; P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen der alten Hebräer, 1877. — Speziell für die neutestamentliche Periode sind noch anzufüren: Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte, 1868 ff., 2 A. 1873—1877; Thl. 1 in 3. Aufl. 1879; E. Schürer, Lehrbuch der neutestamentl. Zeitgesch., 1874. — Endlich sind von jüdischen Bearbeitungen zu nennen: S. Friedländer, Geschichte des isr. Volkes (unvollendet), 1848; J. M. Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Sekten, 3 Bände, 1857—1859. Vgl. desselben Gesch. der Isr. seit der Zeit der Makkab. bis auf unsere Tage (9 Bände von 1820 an); Herzfeld, Geschichte des Volkes Israel (von der Zerstörung des ersten Tempels an), 1847 ff.; H. Grätz, Gesch. der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, 13 Bände, von 1854 an; A. Geiger, Das Judenthum und seine Geschichte, 3. Abth., 1864; S. Bäck, Gesch. des jüd. Volkes und seiner Litteratur, 1878.]

Öhler † (v. Orelli).

Israel, nachbiblische Geschichte desselben. Das Volk Israel fürt seit der Rückkehr aus der babyl. Gefangenschaft zumeist den Namen des jüdischen Volkes; denn der Stamm Juda, welcher schon als Reich Juda dominirt hatte, trat als jüdischer Stat noch mehr in den Vordergrund und die gesammte Diaspora gewann darüber das spezifisch jüdische Gepräge. Mag man diese Diaspora indessen nennen, wie man will, sie ist auch in der nachbiblischen Zeit, sie ist auch unter den Gottesgerichten, welche seither über sie ergangen, sie ist auch in ihrer Verblendung gegen das Evangelium von Jesu Christo noch das Volk Gottes. Auch die zerbrochenen Zweige gehören „dem heiligen Ölbaume“ an und geben genugsam zu erkennen, dass sie nicht „Wildlinge“ sind (Röm. 11, 16. 17). Die Zeit, da sie zerbrochen wurden, ist nicht eine und dieselbe; zu drei Malen kam die Hand des ewigen Gärtners mit ihrem scharfen Messer darüber: das erste und das zweite Mal hatte er das Messer gemietet (Jes. 7, 20) aus dem Morgenlande, von den Gestaden des Tigris und Euphrat, und die Zweige wurden ausgestreut zunächst über ganz Vorderasien; das dritte Mal mietete er sein Messer aus dem Westen, vom Strande der Tiber, und zerstückte den Ölbaum also, dass kaum die Stätte, wo er gewurzelt und gegrünt hatte, fortan zu erkennen war. Aber die über den Orient und Occident, ja über die alte und neue Welt verstreuten und seit zwei Jartausenden zertretenen Ölzweige tragen auch unter diesen Gerichten Gottes noch eine Lebenskraft in sich, dass sie immer wider anfangen auszuschlagen und zu grünen, immer wider ihren ursprünglichen, heiligen Charakter verraten, bis die Zeit der Verheißung kommen wird, da sie mit unsern eingepfropften Völkerzweigen dem guten Ölbaume, dem waren ewigen Volke Gottes, welches begnadigt

und geheiligt ist durch seinen Son Jesum Christum, wider einverleibt werden. Der Charakter des Volkes Gottes hat seine vier Merkmale: seine Erwälung, seine Begabung, seine Erziehung und seinen Beruf unter den übrigen Völkern der Erde, und nach diesen vier Merkmalen war das Volk Israel nicht nur, sondern ist und bleibt die jüdische Bevölkerung auch unter den Gerichten der Zerstreuung das Volk Gottes. Gottes Gaben und Berufung mögen ihn nicht gereuen und Er hat Alles beschlossen unter den Unglauben, auf dass Er sich Aller erbarme (Röm. 11, 29. 32); daran soll uns keine noch so bedauerliche Schattenseite an dieser Bevölkerung irre machen, davon geben heutzutage noch überraschende Lichtseiten ihres Charakters, warhaft große, erhebende Züge ihrer 2000järigen Leidensgeschichte, davon gibt ihre bloße Existenz das unverkennbare Zeugnis.

Die nachbiblische Geschichte Israels zerfällt in zwei Theile je nach der Stellung desselben außerhalb oder innerhalb der Christenheit, und wir erhalten so 6 Abschnitte unserer Darstellung, nämlich I. 1) die Bestrebungen der Juden, den Verlust ihrer äußeren Selbständigkeit durch ein neues Band der Zusammengehörigkeit zu ersetzen; 2) ihre Stellung in der heidnischen Welt, und 3) ihre Stellung in der muhammedanischen, und II. 1) ihre Stellung unter den äußeren und inneren Kämpfen der Christenheit bis zum Siege des Katholizismus über den Arianismus; 2) ihre Stellung wärend der Herrschaft des Katholizismus bis zum Siege des Protestantismus, und 3) ihre seitherige Stellung bis zur Gegenwart.

Die Raumverhältnisse dieser 2. Auflage der Encyklopädie gestatten für die fünf ersten Abschnitte nur einen Auszug der entsprechenden Darstellung in der 1. Auflage. Das gleiche gilt bei dem 6. Abschnitt mit Ausnahme der Statistik desselben; diese konnte nicht abgekürzt, sondern musste vielmehr noch etwas bereichert werden.

I. 1) Die Bestrebungen der Juden, den Verlust der äußeren Selbständigkeit durch ein neues Band der Zusammengehörigkeit zu ersetzen, wurden teils zu hoch, teils zu gering angeschlagen. Zu hoch, indem man in der Unkenntnis der bereits vorhandenen Diaspora dieselbe erst von dem Falle Jerusalems unter Titus datirte; zu gering, indem man verkannte, welch einen großen Einfluss die Beziehung der ganzen bisherigen Diaspora zu diesem, wenn auch noch so verkommenen Mittelpunkte ihres Glaubens und Lebens auf die äußere und innere Stellung der Juden ausübte, welch einen richtenden Eindruck der Fall der heiligen Stadt und des Tempels denn doch in dem jüdischen Bewusstsein aller Zeiten zurücklassen musste, und welche Bestrebungen, diesen Mittelpunkt durch ein neues Band ihrer Zusammengehörigkeit zu ersetzen, nun erwachten.

Bald nach der Zerstörung Jerusalems (siehe den vorhergehenden Artikel) veräußerten die Römer Judäa. Die Syrer kauften das Meiste im Norden, von den Römern begünstigte Juden siedelten sich wider in Judäa bis hinauf zum galiäischen Meere an, vor sich die Trümmer der hl. Stadt, dieses Warzeichen vom Verluste ihrer äußeren Selbständigkeit. Wie es indes auch sonst zu gehen pflegt, dass ein solcher Anblick, nachdem die erste Betäubung über den alles vernichtenden Schlag vorüber ist, noch einmal ein krampfhaftes Sichaufraffen und Anrennen gegen das Unabänderliche bewirkt, so auch hier, indem 50 Jare nach der Zerstörung Jerusalems der Aufstand Bar Cochba's losbrach (s. Art. Bar Cochba und Rabbinismus). Von den Parteien Jerusalems waren nämlich um diese Zeit nur noch der Teil von Gelehrten übrig, welcher entweder vor der Eroberung der Stadt sich den Römern angeschlossen oder nach derselben ihre Gnade wider erlangt hatte. Von diesen wurde Gamaliel II., der Urenkel des gefeierten Hillel, in dem nur 6 deutsche Meilen von Jerusalem entfernten Jamnia zum Vorstand eines neuen Synedriums und damit zum Oberhaupt aller Juden gewält. Das Bedürfnis, statt Jerusalems und des Tempels einen neuen Mittelpunkt zu gewinnen, war in der weit ausgedehnten Diaspora des Morgen- und Abendlandes noch so mächtig, dass dieser Ersatz eines kirchlichen Bandes aller-

wärts nur erwünscht war. Die Gebetsordnung, die Festsetzung des Neumondes, die Gesetze über die Ehe, über Rein und Unrein, wurden nun ausgebildet; die zalreichen Schüler, welche aus allen Teilen der Welt an diesem Sitze des obersten Gerichtshofes zusammenströmten und das kleine Jamnia zu einer Weltakademie machten, trugen dessen Entscheidungen nach allen Himmelsgegenden. Die ungefär im J. 80 vor Christus aufgekommene Handauflegung, die sog. Semichah, ward mit aller Strenge gehandhabt: so bildete sich mittelst der pharisäischen Umgestaltung der Diaspora in Sitten und Gebräuchen und mittelst der festgegliederten Korporation ihrer Schriftgelehrten ein kirchliches Band durch die weite Welt, welches das nationale noch übertraf. Die Gemeinden lebten anfangs still und fern von aller politischen Bewegung, ihrer Beschäftigung nachgehend, welche in Palästina zumeist in Viehzucht, Landbau und Handwerk, auswärts aber in Handel und Fabrikation bestand. Alles Weiterstreben schien erloschen. Man empfing durch Reisende oder durch heimkehrende Schüler die Beschlüsse von Jamnia, und die Vorsteher der Gemeinden machten sie in den Synagogen bekannt. Doch der Funke glomm fort unter der Asche, und die Erpressungen des geizigen Prokonsuls Manlius Priscus entzündeten zunächst in Nordafrika, von dort aus aber in der ganzen asiatischen und afrikanischen Diaspora der Juden eine Empörung, welcher in der Landschaft Cyrenaica in Afrika allein 220,000, in Ägypten 200,000, auf Cypern 240,000 Griechen und Römer zum Opfer fielen. Bald aber kehrte sich das Racheschwert gegen die Juden und der Aufstand ward im Blute der Juden erstickt, aber nur in jenen Gegenden, und nur, um in Palästina selbst desto gefärlicher wider hervorzubrechen. Entflammt von Bar Cochba (s. d. Art.) trachteten die Juden nun nicht nur die Römerwelt zu züchtigen, sondern unter jenem Messias sich wider als die jüdische Nation zu konstituiren, und eröffneten einen Guerillakrieg, in welchem sie im J. 132 Jerusalem wider eroberten und von dort aus 50 feste Plätze und 985 Dörfer in Besitz nahmen.

Bar Cochba regierte als unumschränkter Herr und versäumte nichts, Jerusalem mit aller Sorgfalt zu befestigen. Die Römer aber sandten ihre besten Heere, ihren erprobtesten Feldherrn, nahmen nach unendlichen Anstrengungen und der Eroberung aller festen Plätze endlich auch Jerusalem ein und schleiften die ganze Stadt. Bar Cochba zog sich darauf in die zwischen Jerusalem und Hebron gelegene Bergfestung Bethar zurück, deren ausgedehnte Festungswerke für eine außerordentliche Zal von Verteidigern Raum hatten. Endlich — am 9. Ab. 135, dem gleichen Tag, an welchem unter Titus der Tempel in Flammen aufgegangen war, ward auch Bethar erobert, 580,000 Juden sollen bei diesem Kampfe gefallen sein. Viele wurden unter den fürchterlichsten Martern hingerichtet; Rabbi Akiba, der die eigentliche Seele des Aufstandes gewesen war, starb, wärend ihm bei lebendigem Leibe die Haut abgezogen ward, one einen Laut des Schmerzes, mit den Worten: „Höre Israel, der Herr unser Gott ist ein einiger Gott!“ Die meisten Juden wurden zur See abgefürt, die wenigen im Lande Gelassenen mit schwerer Abgabe belastet. Jerusalem wurde mit heidnischen Tempeln, Schauspielhäusern und Palästen der Römer geschmückt, an der Stelle des einstigen Tempels wurden Bäume gepflanzt, zwei Bildsäulen des Hadrian errichtet und allen Juden nicht nur der Zutritt, sondern selbst die Annäherung zu dieser jetzigen Aelia Capitolina gänzlich verboten. Der Sitz des Nassi oder Patriarchen wurde von Jamnia nach Tiberias verlegt, bis im J. 429 ein kaiserliches Edikt aus Konstantinopel auch das dortige Patriarchat für erloschen erklärte.

I. 2) Die Stellung der Juden zu der Heidenwelt. Nach einer Chronik von Tabari hatten schon vor Nebukadnezar viele Juden ihre Zuflucht nach Arabien genommen, und die Nachrichten arabischer und byzantinischer Schriftsteller lassen in Übereinstimmung mit der jüdischen Überlieferung ein weitverzweigtes jüdisches Leben daselbst erkennen. Aber allerdings scheinen diese arabischen Juden allmählich ein mit viel arabischen Sitten und heidnischem Aberglauben zersetztes Judentum gehabt zu haben. Indessen läßt die große Bekannt-

schaft Muhammeds mit dem Judentum und der religiöse Zustand der noch heutzutage in Arabien verbreiteten Juden denn doch vermuten, dass die Grundzüge der waren alttestamentlichen Religion in Arabien nicht verwischt worden seien. An Arabien reiht sich zunächst Persien, wo in der Gegend von Susa noch heute die Ruinen des Grabmales von Daniel gezeigt werden. Nach Ispahan sollen durch Nebukadnezar gleichfalls Juden verpflanzt worden sein, jedenfalls ließ der neupersische König Sapor, welcher alle Christen in Armenien tötete, die Juden zusammentreiben und dorthin versetzen. Die vornehmsten Niederlassungen hatten die Juden in Babylonien. Hieher hatte sie Nebukadnezar verpflanzt, von hier aus verbreiteten sie sich wol nach Elymais und durch das weitere Persien; hier konzentrirte sich der geistige Aufschwung der jüdischen Diaspora im Morgenlande. Zur Zeit der Rückkehr eines Teils derselben aus der Gefangenschaft erschienen die Juden bereits in allen 120 Provinzen des persischen Reiches verbreitet (s. Buch Esther 3, 8). Ehe aber in Babylonien sich Juden niederließen, waren nach Assyrien die Zehnstämme verpflanzt worden, d. h. nach der Provinz Assur, am obern Tigris, von wo aus sie nach Medien, Armenien und Georgien einwanderten. Von Assur und Medien erzälen die biblischen Nachrichten, von Armenien und Georgien die einheimischen Schriftsteller dieser Länder.

Nach den weiter nach Osten gelegenen Ländern Asiens kamen die Juden wol auf dem Wege des Handels. Was Ostindien betrifft, so berichtet über den Aufenthalt von Juden in Ceylon schon ein Araber aus dem 9. Jarhundert. Die Portugiesen auf ihren Entdeckungsreisen fanden in Ansehen und Einfluss stehende Juden auch in Calicut, Guzurate, Goa, Malacca und Cochin. 1806—1808 fand sie der Engländer Buchanan über ganz Malabar verbreitet, jedoch geschieden nach der Farbe in Kolonieen der weißen und schwarzen Juden. Die weißen, als Nachkommen derer, die von Titus an bis zum 16. Jarhundert n. Chr. in den Verfolgungszeiten hieher geflohen waren, sehen auf die Schwarzen verächtlich herab; letztere sind von den schwarzen Hindus kaum zu unterscheiden, wie denn auch ihre Kenntnis des Judentums ungleich geringer ist, als die der weißen Juden. In China und Turkestan sollen sie etwa um das Jar 1000 in großer Anzal eingewandert sein; doch gab es schon zur Zeit des Tempels in China.

Wenden wir uns nach den Ländern westlich von Mesopotamien, so bieten sich zunächst die Länder im Norden und im Süden von Palästina dar — dort Syrien, Kleinasien und Griechenland, hier Ägypten, Abyssinien, das Innere von Afrika und seine Nordküste. In allen diesen Ländern finden wir zum teil lange vor Christo blühende Judenkolonieen, welche mit den Ureinwonern dieser Länder in Wissenschaft und Handel rivalisirten und im engen Verbande mit dem Mutterlande die Feste in Jerusalem in Scharen besuchten (s. Apostelgesch. 2, 8 u. f.). Auch nach der Zerstörung des Tempels bildeten sie eine feste Verbrüderung, wie der Aufstand unter Bar Cochba zeigt. —

In Europa begegnen uns Juden vor allem in Italien, wohin sie nicht nur ihre Beziehungen zu ihren röm. Schutz- und Oberherren fürten, sonder noch vielmehr die Sklaverei, in welche bei mehreren Gelegenheiten tausende von ihnen nach Rom geschleppt und daselbst verkauft, allmählich aber zumeist von freien und vermöglichen Glaubensgenossen wider losgekauft wurden. Zur Zeit des Apostels Paulus soll ihre Zal in Rom selbst 8000 betragen haben. Sie bewonten ein besonderes Quartier auf dem dem Vatikan gegenüberliegenden Tiberufer und der kleinen nahen Tiberinsel. Das ganze Festland von Italien, Sicilien und die Balearen dienten ihnen zur Niederlassung; auf die Insel Sardinien schickte Tiberius 4000 von ihnen gegen die dortigen Empörer. Nach Spanien kamen sie des Handels wegen schon lange vor Christi Geburt, wie selbst aus den Namen der ältesten Städte Spaniens hervorgeht: Escalona (Askalon), Maqueda (Makedah), Havilah (Chavilah) u. dgl. Im 5. Jarhundert n. Chr. treffen wir sie bei der Eroberung Spaniens durch die Westgoten bereits als ebenbürtige Bevölkerung mit der

christlichen zusammen. Ebenso war es in Gallien, wohin sie unmittelbar von Italien aus gekommen waren, und wo sie der Handel mit Italien und den Mittelmeerhäfen festhielt. Die Namen Massilia und Gallien werden bereits im Thalmud erwänt. In Deutschland scheinen zur Zeit des Kaisers Augustus sich zwar bereits einzelne jüdische Handelsleute in den großen römischen Kolonieen am Rhein und der Donau (Köln, Worms, Ulm, Regensburg u. s. f.) niedergelassen zu haben, doch assimilirten sie sich hier viel später erst mit den Christen, und die Verfolgungen gegen sie dauerten in Deutschland viel länger.

Die bürgerlichen Verhältnisse der Juden in der genannten Heidenwelt waren andere in dem parthischen, später persischen Weltreiche im Osten, andere in dem römischen Reiche im Westen. Unter Cyrus und Xerxes genossen die Juden vor andern nicht persischen Untertanen große Bevorzugung, unter Alexander d. Gr. sogar rechtliche Gleichstellung, wie alle Untertanen. Diese Stellung zeichnete noch die Regierung der Seleuciden (bis zu Antiochus Epiphanes) sowie der Ptolemäer aus, war aber von den Arsaciden und Sassaniden nicht zu erwarten. Was den Juden die Gunst dieser Herrscher erwerben konnte, war nur das Geld oder die Mannschaft für ihre Kriege; die Juden waren, wie alle Untertanen morgenländischer Fürsten, ihre Sklaven, nicht weniger, aber auch nicht mehr als die übrigen Völkerschaften, und darum waren ihre Verhältnisse immer noch viel günstiger als später in der Christenheit des Mittelalters. Wir dürfen die Verhältnisse der Juden im parthischen Reiche keineswegs beurteilen nach der Haltung der Parther gegen die palästinensischen Juden; diese waren keine parthischen Untertanen; die Glaubensgemeinschaft beider war den Parthern gleichgültig und die vielfache Verbindung der palästinensischen Juden mit den Römern ließ dieselben und nur sie ihnen als Feinde erscheinen. Die Juden im parthischen Reiche dagegen sahen in den Römern den Feind ihrer Herrscher und zugleich den Zwingherrn (nicht den sogen. Beschützer) ihrer palästinensischen Brüder und unterstützten daher die parthischen Könige gegen die Römer willigst. Dazu kam, dass vor dem Aufschwunge, welchen der Rabbinismus in der Mitte des 3. Jarhunderts n. Chr. endlich auch in Mesopotamien nahm, die Juden nicht so strenge von den andern Nationen gesondert waren, wie in Palästina; sie schieden sich weder durch Kleidung, noch durch Ängstlichkeit in Speisen, noch durch die Ehe völlig von Nichtjuden, und nur die Stammverschiedenheit, welche im Morgenlande überhaupt der Verschmelzung der Nationen im Wege steht, die hergebrachten Volkserinnerungen und Volksgebräuche, der gemeinsame Gottesdienst und der Glaube an den einigen waren Gott bewarten sie als eine eigentümliche Bevölkerung. Soweit diese Scheidewände nicht in Betracht kamen, richteten sie sich möglichst nach den Sitten der verschiedenen Provinzen des großen Reiches, sie nahmen die verschiedenen Sprachen und Dialekte desselben an, nahmen an allen Verbindungen desselben teil, waren vielfältig berühmte Handelsleute und Geldmänner, besaßen Landgüter und Werkstätten. Die Stellung der Juden in Mesopotamien und dem sonstigen neupersischen Reiche müssen wir für die Artikel Rabbinismus und Thalmud versparen. Ihre bürgerlichen Verhältnisse sowol wie ihr kirchlicher Aufschwung waren hier so großartig, dass der Schwerpunkt der jüdischen Welt von Palästina nach Babylonien verlegt wurde und dieses von den Rabbinen als das ware „Land Israel" bezeichnet wurde.

Sehr verschieden von dieser Stellung war die der Juden im römischen Reich. Wärend im Orient bei aller Gunst die Willkür herrschte, waltete hier bei aller Willkür das Recht. One das römische Recht wäre die Lage der Juden hier eine noch weit schwierigere gewesen; denn die Stürme, die das römische Reich erschütterten, waren denn doch noch gewaltiger als die des persischen und die geistigen Kämpfe des Occidents dem monotonen Orient beinahe fremd. Der erste Schritt zur Unterordnung unter Rom war der Ausgang des Krieges gewesen, in welchem Pompejus im Jare 63 n. Chr. Palästina zwar noch nicht zur Provinz, aber doch tributpflichtig gemacht hatte. Der zweite Schritt war die Schätzung des Landes durch Cyrenius um die Zeit der Geburt Christi, da der bisher un-

bestimmte Tribut von nun an fixirt und jeder Untertan des Herodes gleich einem römischen Provinzialen kontrolirt wurde. Der dritte Schritt war i. J. 8 n. Chr. die Einsetzung römischer Statthalter über Judäa und Samaria. Der vierte und letzte Schritt war die gänzliche Beseitigung der Herodäer i. J. 44, wodurch die Juden in Palästina ihren Glaubensgenossen in den Provinzen des römischen Reiches gleichgestellt wurden. Als Provinzialen waren sie zunächst nur Peregrini, sie konnten aber wie die Provinzialen aller anderen Nationalitäten auch römische Bürger werden, durch Kauf oder durch die Gunst eines Mächtigen, und traten damit in alle Rechte und Pflichten eines römischen Bürgers ein, wobei ihnen indes die nötige Rücksicht auf ihre religiösen Verpflichtungen bereitwilligst zugestanden war. So arbeiteten sich die Juden auch hier von der niedrigsten, verachtetsten Stellung durch alle Schichten der Gesellschaft empor und von der verstörten Heimat aus durch alle Provinzen bis in die kaiserliche Residenz, vom Zöllner oder Schriftgelehrten aus in alle Berufsarten und Ämter, in alle militärischen Grade und Hofchargen hinein, bis in den Palast, ja beinahe bis auf den Thron eines Kaisers (Titus und Berenice, Heliogabal, Alexander Severus). Auch als römische Bürger wurden sie übrigens um ihrer Religion willen vielfach ein Gegenstand des Spottes und Ärgers ihrer heidnischen Mitbürger; der römischen Duldung aller Kulte gegenüber erschien die jüdische Verwerfung aller heidnischen Kulte als ein unbegreiflicher Eigensinn, als eine Feindschaft gegen alle Nichtjuden, als eine Verachtung eines der obersten Grundsätze des römischen Weltreiches. Die jüdische Eigentümlichkeit erschien den Römern nach Tacitus als absurdus und sordidus und ihre Widerspenstigkeit gegen die heidnische Religion nach Plinius dem Ält. als eine contumelia numinum insignis. Aufstände gegen sie vom Pöbel und Verfolgungen von Oben wurden meist im Keime erstickt, da sie durch alle Schichten der Gesellschaft Gönner und Freunde hatten. Kaiser Caracalla (J. 211—217) hob als Gönner der Juden und Christen allen Unterschied von Peregrinus und Civis auf. Von da an nahmen alle Juden des römischen Reiches teil an den Rechten und Pflichten eines Civis Romanus, und bis zum Beginn des 5. Jarhunderts erhielt sich diese gesetzliche Stellung der Juden mit wenigen Ausnahmen noch unter den christlichen Kaisern (das weitere hierüber s. unter Art. Rabbinismus).

I. 3) Die Stellung der Juden in der muhammedanischen Welt. Sowie die Diaspora unter den Heiden eine hohe Bedeutung und Mission hatte, so auch diejenige unter den Bekennern des Islam. Wie die heidnische, so zerfällt auch die muhammedanische Welt in zwei Hälften, eine morgenländische und eine abendländische. Die morgenländische Hälfte umfasst außer den sämtlichen Ländern Asiens noch Ägypten; die abendländische aber die pyrenäische Halbinsel, Nordafrika und die spätere Türkei.

Die Stellung der Juden in der muhammedanischen Welt ist im allgemeinen keine andere, als die Stellung aller anderen Nichtmoslemim in derselben; sie ist begründet in dem Karuni Rajah oder dem Testamente des Omar. Dasselbe besteht aus folgenden 12 Artikeln: 1) Die Christen und Juden dürfen in den unterworfenen Ländern keine Gotteshäuser bauen und 2) die baufälligen nicht herstellen; 3) sie dürfen keine Kundschafter bei sich aufnehmen und müssen, wenn sie solche kennen, dieses den Moslemim anzeigen; 4) sie dürfen niemand hindern, ein Moslem zu werden; 5) sie müssen sich immer achtungsvoll gegen einen Moslem benehmen; 6) sie dürfen nicht Recht sprechen und kein Amt bekleiden; 7) sie dürfen keinen Wein verkaufen und ihre Hare nicht wachsen lassen; 8) sie dürfen ihre Namen nicht auf Siegelringe graben; 9) sie dürfen außerhalb ihrer Häuser weder die heilige Schrift noch das Kreuz öffentlich tragen; 10) sie dürfen in ihren Häusern nur mit gedämpftem Tone läuten; 11) sie dürfen nur halblaut singen und nur still für die Verstorbenen beten; 12) ein Moslem, der einen Ungläubigen misshandelt, zalt eine Geldstrafe. — Zu diesen 12 Artikeln kam noch eine Bestimmung wegen der Kleidung des Nichtmoslems: „Sie dürfen an Kleidern und Fußbekleidung sich nicht wie die Moslemim tragen; sie dürfen nicht das gelehrte Arabische lernen; sie dürfen kein gesatteltes Pferd besteigen, keinen Säbel

oder andere Waffen tragen, weder zu Haus noch außer demselben; keinen breiten Gürtel haben". Unter die Kleidung gehörte auch, dass sie nur wollene und zwar, wie die ganze Kleidung der Juden, gelbe Kopfbünde tragen. Einzelne Barbaren gingen über das Testament Omars hinaus und ließen den Juden Ringe oder einen Löwen in die Hand einbrennen. Alle diese Gesetze wurden bald mehr bald weniger strenge durchgefürt oder aber vernachlässigt; Omars Testament ließ selbstverständlich unendlich viele peinliche Quälereien zu, doch drang es nicht bis in das Privatleben der Juden, sondern traf nur die öffentliche Stellung eines Nichtmoslem und war ferne von den Misshandlungen, denen die Juden im Mittelalter in der Christenheit ausgesetzt waren.

Die Juden waren ja auch nicht nur Stammesverwandte der Araber, sondern was noch mehr, — der ganze Muhammedanismus entstand in dem noch heidnischen Arabien aus einer Kreuzung von Heidentum und Judentum. Muhammed hatte das Judentum nicht nur auf seinen Reisen außerhalb Arabiens kennen gelernt, sondern war in arabisch-jüdischer Umgebung aufgewachsen und schwärmte für den Gedanken, den Glauben an den einen Gott, welcher sich den Erzvätern und Propheten geoffenbart hatte, unter seinen heidnischen Landsleuten auszubreiten, aber bei Muhammed trat, je ferner er dem Geiste des Evangeliums stand, an die Stelle der geistigen Erfüllung des Alten Testamentes in Jesu von Nazareth ein arabisches Idol von Judentum in dem Propheten Muhammed. Dadurch musste der Unterschied zwischen ihm und den orthodoxen Juden Arabiens je länger je stärker und gehässiger hervortreten und zu einem Punkte füren, wo es Muhammed klar wurde, es gelte für ihn nun, entweder der jüdischen Orthodoxie sich anzuschließen und sein Ideal faren zu lassen, oder aber über die jüdische Orthodoxie und ihre Anhänger hinweg seinen Weg rücksichts- und schonungslos zu verfolgen. Er entschied sich für letzteres; — der Vernichtungskampf, der infolge davon entstand, endigte nach längerem Schwanken mit der massenhaften Auswanderung der Juden aus Arabien, dem Siege des Muhammedanismns, aber auch der Vergiftung Muhammeds durch eine Jüdin. Das Testament Omars war und blieb in der ganzen muhammedanischen Welt die Vorschrift für die Behandlung der Juden, und soweit nicht gemeinschaftliche Opposition gegen die Christenheit ihnen zu statten kam, ward das Testament auch vollzogen. Edle Menschen, wie ein Harun al Raschid und Saladin, bewiesen ihren Edelmut freilich auch gegen die Juden; aber ihre Gunst verschwand auch mit ihnen. Um so woltuender treten daher innerhalb der muhammedanischen Welt zwei Gegenden derselben hervor, da das unglückliche Volk einer ganz anderen Lage sich erfreuen durfte, die Türkei und ganz vorzüglich Spanien. Fassen wir daher das letztere noch speziell in das Auge: Die Lage der Juden in der zweiten Hälfte der Westgotenherrschaft in Spanien stand in so schneidendem Kontrast gegen die Gunst, welche sie unter den ersten Westgotenkönigen genossen hatten, dass die Annahme, sie haben die Omajjaden aus Nordafrika herübergerufen, jedenfalls ihnen die Hand zum Sieg über die Westgoten geboten, mehr als warscheinlich ist. Als die Omajjaden einmal Fuß gefasst hatten und vorrückten, übergaben sie die eroberten Städte immer wider den Juden, damit diese ihnen den Rücken decken. Dem Stifter der ersten arabischen Dynastie in Spanien, Abderrahman, hatte ein Jude den endlichen Sieg über seine Rivalen prophezeit, und die Stellung, welche unter der blühenden, gepriesenen Herrschaft dieser Dynastie die Juden einnahmen, ist wol die glänzendste in der ganzen Geschichte ihrer Diaspora. Die Omajjaden legten hier Schulen an, um den Nichtmoslemim die arabische Sprache zugänglich zu machen; Spanien ward die Zuflucht aller anderwärts bedrückten Juden. Von einer Anwendung des Omarschen Testamentes war keine Rede; die Juden bekleideten gleich den Arabern die höchsten Statsämter, sie kämpften im arabischen Heere, wetteiferten mit denselben in Künsten und Wissenschaften und teilten alle Macht, Reichtum und Ansehen mit den Arabern. Hier war auch der Boden, aus welchem die großen grammatikalischen, lexikographischen, philosophischen und theologischen Arbeiten des occidentalischen Rabbinismus hervorgingen, wenn auch die ausgezeichnetsten Produkte desselben

erst in die folgende Periode der Bedrückung in Spanien fallen; die Sat war bestellt und so herangewachsen, dass sie die spätere Hitze zu ertragen vermochte. Das Selbstbewusstsein, welches dieser Aufschwung den Juden der pyrenäischen Halbinsel verlieh, ließ sie auch den letzten Rest der Abhängigkeit vom Morgenland verlieren. Nachdem nämlich R. Mose die Kenntnis des Thalmud nach Spanien verpflanzt und Schulen dafür gegründet hatte, sandte das Abendland keine Schüler und kein Geld mehr an den babylonischen Gaon. Die Zersplitterug des Chalifats von Cordova in mehrere kleine Staten endete auch die glückliche Stellung der Juden, und das Blutbad von Cordova, unter welchem die Omajjadenherrschaft im J. 1009 zusammenbrach, traf auch jene aufs schwerste; manchem gelang es zwar, nach Granada zu entkommen, aber auch hier wirkte der Schlag, der die Omajjadenherrschaft getroffen hatte, nach. Wärend aber mit den Omajjaden die Gönner der Juden beseitigt worden waren, kamen sie unter den Almoraviden, welche 77 Jare später zur Herrschaft gelangten, in die Gewalt einer Sekte von Fanatikern, welche schon in Nordafrika die dortigen Juden übel verfolgt und geplündert hatte und Omars Testament als ihre Richtschnur betrachtete. In Lucena, einer großen Judengemeinde im Sprengel von Cordova, wollten sie die Juden zwingen, Moslemim zu werden, denn nach einem alten Buche des Cordovaners Muserra sollten sie sich zur Zeit Muhammeds dazu verbindlich gemacht haben, wenn ihr Messias nicht im Beginn des J. 500 (vielleicht mit Daniels 70 Jareswochen oder 490 Jaren in missverständlichem Zusammenhang) der Hedschra gekommen wäre. Die Ausfürung ward verschoben und die Gefar schien vorüber, aber eine zweite fanatische Sekte, die der Almohaden, brach von Afrika herüber und diese zwang nun, wie sie schon in Nordafrika getan, die Juden zum Übertritt zum Islam also, dass, so lange die Macht der Almohaden dauerte, „man keine Ungläubigen in ihrer Mitte sah; alle Einwoner wurden Moslemim, aber die neuen vermischten sich nicht mit den alten“. Über die wissenschaftlichen Leistungen und das kirchliche Leben der spanischen Juden s. den Art. „Rabbinismus“ und die Spezialartikel über die ausgezeichnetsten Rabbinen dieser Periode.

Von der Geschichte der Juden in der heidnischen und muhammedanischen Welt wenden wir uns nun zu ihrer Geschichte innerhalb der Christenheit, und schildern

I. 1) ihre Stellung unter den äußeren und inneren Kämpfen der Christenheit bis zum Siege des Katholizismus über den Arianismus. Drei heutige Geschichtschreiber der Juden, Jost, Cassel und Grätz, haben die verschiedene Stellung der Juden innerhalb der Christenheit, vorzüglich aus der Verschiedenheit der Rechtsverhältnisse der herrschenden Christenvölker, oder aus der Verschiedenheit der Entwicklungsstufen des Judentums selbst erklärt. Der vornehmste Erklärungsgrund liegt indessen one Zweifel in der Natur des Christentums und der Verschiedenheit seiner Entwicklungsstufen. Wären die Juden von uns nur durch nationale Eigentümlichkeiten verschieden, stände nicht bei ihnen wie bei uns die Religion als höchstes Interesse allem voran, so möchte jenen Erklärungsgründen eine gleiche, wo nicht höhere Bedeutung zukommen; die Geschichte zeigt aber hier ganz besonders, wie doch in erster Linie die Religion sich geltend macht, und alle sekundären Momente vor ihr zurücktreten.

Das Judentum war der erste Gegner des Christentums, wird einst sein letzter Gegner sein und war auch in den einzelnen Ländern Europas, in welchen das Christentum seine Herrschaft entfalten und das ganze Völkerleben umgestalten durfte, sein zähester, sein intensivster Gegner. Diese Gegnerschaft wird also den obersten Beweggrund für das Verfaren der Christenheit gegen die Juden ausmachen und hat ihn ausgemacht, freilich auf sehr verschiedene Weise, je nachdem die Erkenntnis von den einzig erlaubten und einzig zum Ziele fürenden Waffen für diesen Kampf in einer Periode oder in einer einflussreichen Persönlichkeit erwacht war oder noch schlummerte.

Die Opposition des Judentums gegen das Christentum hatte vor 18 Jarhunderten die gleichen Ursachen wie heutzutage: die Niedrigkeit der äußeren Er-

scheinung des Messias, die Verzichtleistung auf alle eigene Gerechtigkeit des Menschen, und die Gott-Menschheit Jesu. Die Bekehrung zum Evangelium war freilich bei all diesen so schwer zu überwindenden Bedenken für sie auch ungleich angebauter als für die Heidenwelt, da das Gesetz und die ganze bisherige Geschichte für sie ein „Zuchtmeister auf Christum" geworden war; daher finden wir die Zal der Judenchristen in der apostolischen Zeit verhältnismäßig nicht geringer, sondern vielmehr größer als die Zal der Heidenchristen, obwol wir auch bei Israel wie bei der Heidenwelt im Blick auf die Masse der nicht Übergetretenen es bei dem Verhältnis belassen müssen, welches Paulus (Röm. 11, 4. 5) mit der Hinweisung auf die 7000 in Israel zur Zeit Elias bezeichnet. Mit dem Schluss des apostolischen Zeitalters tritt aber bereits ein Stocken in dem Strom des Übertritts vom Judentum zum Christentum hervor, was wol in dem immer schärfer werdenden Gegensatze des Heiden-Christentums gegen das Juden-Christentum seinen Grund hatte. Aber auch die politischen Begebenheiten, der jüdische Krieg gegen Vespasian und Titus, der Aufstand Bar Cochbas, von welchem die Christen sich fern hielten, trugen dazu bei, zumal der unglückliche Ausgang der Stimmung der Juden überhaupt eine größere Gereiztheit verlieh. Ausbrüche derselben gegen die Christen, blutige Verfolgungen oder doch Verleumdungen bei den gemeinschaftlichen Herrschern, auch Verwünschungen der Christen und ihres Meisters in den Synagogen trugen zur Erweiterung der Kluft bei; gleichwie, nachdem das Christentum zur Statsreligion erhoben war, die Christen leider sich dasselbe zu erlauben anfingen und es später in der unmenschlichsten Weise ausübten. Die Kluft ward aber auch damals schon zu verwischen gesucht, und zwar von beiden Seiten. Das Judentum erhob sich halb zum Christentum, das Christentum neigte sich halb dem Judentum zu, in Erscheinungen, welche die Kirchengeschichte als Ebionitismus, Elxaismus, Pseudoclementismus, Arianismus bezeichnet. Die drei ersten waren auf jüdischem Boden entsprungen und gingen mit der Entwickelung des kirchlichen Lehrbegriffes und der wachsenden Übermacht der Heidenchristen vorüber. Anders der Arianismus, obwol er nur die letzte und feinste, aber eben darum in weitesten Kreisen bestehende Form der judaisirenden Christologie darstellt. Juden und Christen standen sich aber auch, nachdem die Kluft also aufgerissen war, nachdem das Judentum als Synagoge, das Christentum als Kirche einander scharf ausgeprägt gegenüber standen, doch innerlich und äußerlich noch so nahe, dass feindliche und fanatische Reibungen, sowie freundliche und fromme Berürungen stattfanden, und bis zur Zeit Konstantins d. Gr. kannte man keine kirchliche und keine bürgerliche Maßregel im Umgang und Verkehr zwischen Juden und Christen. Beide waren römische Bürger und hatten damit Anteil an allen Pflichten und Rechten eines solchen im bürgerlichen wie häuslichen Leben; beide waren der Gunst oder Ungunst der Kaiser und Prokuratoren, dem Fanatismus heidnischer Priester oder Volkshaufen gleich ausgesetzt; bis dahin hatte der Kampf nur ein geistiger sein können. Konstantin aber erließ bald, nachdem er Kaiser geworden, eine Verordnung, dass die Juden keine christlichen Sklaven mehr beschneiden dürfen. Einen Schritt weiter ging Konstantius, indem er 1) die Ehe zwischen Christen und Juden verbot und 2) verordnete, dass Christen, welche zum Judentum zurückkehren, ihres Vermögens beraubt werden. Mit ersterer Verordnung wurde die erste gesetzliche Scheidewand zwischen den beiderseitigen Bevölkerungen aufgerichtet und die Verordnung wegen des Rücktrittes war der Beginn der Gewaltsmaßregeln, welche in der spanischen Inquisition ihren Höhepunkt erreichten. Wie dieselben bald härter, bald milder vollzogen wurden, hing bis auf Theodosius II. ganz von der persönlichen Gesinnung der einzelnen Kaiser ab. Theodosius dagegen erließ im J. 439 für ewige Zeiten das Gesetz: 1) Kein Jude und kein Samariter soll, mit Aufhebung des Gesetzes beider Reiche, „ferner zu Ämtern und Würden zugelassen werden, keinem die Verwaltung städtischer Obrigkeit zustehen, nicht einmal der Dienst des Vertreters der Städte von ihnen versehen werden". Judentum und Ketzertum sollte radikal ausgerottet und der christliche Stat in seiner Reinheit und Vollkommenheit dargestellt werden. Der Grund für solche Maßregeln lag 1) in der

großen Population, welche die Juden in allen Ländern und Städten des römischen Reiches ausmachten; 2) darinnen, daſs dieselben dem arianischen Christentum viel näher standen, als dem römisch-katholischen; 3) darinnen, daſs der Kaiser die Gärungen und Stürme der religiösen Parteien durch Uniformirung der Bekenntnisse niederschlagen wollte, und 4) darinnen, daſs die Masse jüdischer Untertanen, welche in allen Stats- und Militärdiensten standen, durch ihre engen Beziehungen zu ihren Glaubensbrüdern im feindlichen persischen Reiche und zu den das römische Reich drängenden arianisch gesinnten germanischen Völkerschaften gefärlich erscheinen muſste, zumal die Juden ein um das andere Mal auf der Seite der Arianer gestanden waren, wo diese innerhalb des Reiches gegen die katholische Kirche sich auflieẞen in der Hoffnung, das eiserne Joch, darunter sie seufzten, mit einem milderen vertauschen zu können. Die katholischen Bischöfe sahen sich zu Konzilienbeschlüssen und zur Betreibung von Regierungserlassen vorzüglich dadurch veranlaſst, daſs der Sklavenhandel ganz in die Hände der Juden geraten war. Die Menge der Kriegsgefangenen oder Geraubten, welche die Nachbarschaft der nordischen, halbbarbarischen Völker lieferte, und das Bedürfnis des Südens nach solchen, teils für den Luxus des römischen Haushaltes, teils für den Wideranbau der von der Völkerwanderung zertretenen Ländereien, erzeugte einen ungemein starken Handel mit Sklaven, und da die Juden an Beweglichkeit und Gewandtheit die übrigen Einwoner zumeist übertrafen, gelangten sie allmählich fast ausschließlich in den Besitz dieses gewinnreichen Handels. Wie die Bekehrung solcher Sklaven zum Christentum und die nachherige Heimsendung derselben zu ihren nordischen Landsleuten gern gebraucht wurde zur Verbreitung des Christentums, ist bekannt; aber auch das Judentum eignete sich gerne dieses Mittel an, die Herrn oder doch Zwischenhändler suchten die Sklaven ebenso durch die Beschneidung der Synagoge einzuverleiben, wie die Christen mittelst der Taufe taten. Dabei kamen aber, und das je länger je mehr, auch Christen in die Sklaverei und unter die Gewalt jüdischer Handelsleute und wurden somit durch die Beschneidung entweder freiwillig rückfällig vom Christentum oder gezwungen der Kirche entrissen. Dieser Umstand war nicht nur der katholischen, sondern auch der arianischen Christenheit ein Ärgernis. Wärend dagegen die Katholiken den Umgang und Verkehr mit den Juden, den häuslichen und öffentlichen, für bedenklich oder schmählich ansahen und auf ihre Ausscheidung aus der christlichen Gesellschaft hinwirkten, pflegten die Arianer den Umgang mit ihnen, und liebten sie es, von den vielfach an Bildung und Gelehrsamkeit über ihnen stehenden zu lernen. Arianer aber waren vor allen nichtrömischen Völkerschaften Europas die Westgoten. Von den Westgoten an der Donau war das arianische Christentum sodann zu den Ostgoten gekommen, und schon die Rugier, welche noch vor diesen in Italien eingebrochen waren und unter Odoaker dem weströmischen Reiche in Italien ein Ende gemacht hatten, waren Arianer gewesen. Aber nicht nur das, — diese Völker waren Germanen und brachten *als solche* den Grundsatz mit sich, keine Person dem eigenen nationalen Recht zu entziehen. Der ausgezeichnetste unter den betreffenden germanischen Regenten war auch in dieser Hinsicht Theodorich und sein Ausspruch: „*Wir können keine Religion gebieten, weil niemand gezwungen werden kann, etwas gegen seinen Willen zu glauben*“, würde schon allein hinreichen, ihm den Beinamen des Großen zu vindiziren. Theodorich ließ zwar die Beschneidung christlicher Sklaven, den Neubau von Synagogen verbieten und auch die übrigen Bestimmungen des römischen Rechts im Ostgotenreich als Gesetz verkündigen; aber die Reparaturen der alten Synagogen fanden eine so weite Ausdehnung, die Privilegien der Freiheit von Stats- und Gemeindeämtern, wo die Religion ein Hindernis in den Weg legte, wurden so ausdrücklich gewart, die Juden genossen eine so woltuende Toleranz, daſs Theodorich ihre ganze Liebe und Treue gewann und bei der Eroberung Italiens seitens der Byzantiner unter Belisar die Juden Neapels mit verzweifelter Hartnäckigkeit für die Ostgoten sich wehrten. — Nicht anders war ihre Stellung unter den Longobarden, und da auch hier kein Übertritt der Regenten vom Arianismus zum Katholizismus statthatte, welcher eine

auch die Juden betreffende Krisis heraufbeschworen hätte, so erhielt sich diese günstige Lage der Juden in Italien so ziemlich auch dann noch, als das Volk allmählich zur katholischen Kirche übertrat und mit diesem Übertritt seine Romanisirung vollendete. Außerordentlich viel trug dazu auch eine große Persönlichkeit innerhalb der katholischen Kirche selbst bei, Gregor der Große, welcher nicht nur an kirchlicher Würde, sondern noch weit mehr an Hoheit des Geistes und Adel der Gesinnung über die Kirche seiner Zeit, ja über eine ganze Reihe folgender Jarhunderte in der Kirche emporragt. Auch den Juden gegenüber zeigte dieser Mann nicht nur sein echt römisches Rechtsbewusstsein, sondern auch seine echt christliche Sorge für die Seelen anderer, wovon seine Briefe an Fantinus in Palermo, an Januarius in Cagliari, an Theodorich, an Leo in Catanea, an Bacaulas und Angellus in Catanea, an Virgilius von Arles und an Theodorus von Marseille u. a. beredtes Zeugnis ablegen. Nur durch Vernunft und Sanftmut — das ist der Grundton aller darin ausgesprochenen Ermanungen und Verordnungen — müssen sie sich aufgefordert sehen, uns zu folgen und uns nicht zu fliehen; aus ihren eigenen Büchern müssen wir sie belehren, um sie in den Schoß der Kirche aufnehmen zu können. Bei der Bekehrung eines Juden muss es heißen: Ich opfere dir aus freiem Willen und aus freiem Willen bekenne ich mich zu dir. Wer sich rauher Mittel gegen die Juden bedient, der beweist, dass er seine Sache und nicht Gottes Sache meint. Bis in die Mitte des 6. Jarhunderts war die Stellung der Juden auch im größten Teil von Frankreich und Spanien die gleiche wie in Italien; Franken und Burgunder behandelten die gallischen Juden als römische Bürger; die älteste Gesetzgebung betrachtete sie als eine besonderen Bestimmungen unterliegende Volksklasse. Sie trieben hier Ackerbau, Gewerbe und Handel, befuren mit eigenen Schiffen die Flüsse und das Meer, waren Ärzte, leisteten Kriegsdienste und nahmen lebhaften Anteil an den Kriegen zwischen Chlodwigs und Theodorichs Feldherrn bei der Belagerung von Arles. Sie fürten neben den biblischen auch die landesüblichen Namen, lebten mit der Landesbevölkerung im besten Einvernehmen, schlossen sogar Ehen mit den Christen und speisten gegenseitig zu Gast, selbst bei christlichen Geistlichen. In Spanien war die Verheiratung von Christen und Juden so allgemein, dass nur wenige hochadelige Familien „die Reinheit des Blutes“ zu beweisen vermochten, als in Verfolgungszeiten die Ehre, ein Jude zu sein, in die tiefste Schmach verwandelt war. Reinheit des Blutes heißt nämlich in Spanien noch heutzutage, wenn eine Familie den Beweis füren kann, dass weder Juden noch Muhammedaner sich je durch die Ehe mit ihr vermischt haben. Es war den Juden selbst damals noch möglich, eine solche Gegenseitigkeit sich zu erlauben, eine Gegenseitigkeit, wie sie später unmöglich wurde und heute noch, selbst wenn der Stat die Ehen zwischen Christen und Juden freigeben würde, unmöglich wäre, da die rabbinischen Satzungen noch nicht die spätere Geltung erlangt hatten und der Thalmud noch nicht nach dem Abendlande gekommen war. Nur einige Speisen machten eine Unterscheidung, und von diesen enthielten sich die Juden, wenn sie bei christlichen Gastmälern teilnahmen. Gegen solche Gleichstellung eiferten die Konzile schon von Vannes (J. 465), von Agdes (J. 506), von Orleans (J. 533, 538 und 545); gemeinschaftliche Malzeiten und gemischte Ehen wurden verboten, ebenso die Aufnahme von Proselyten, ja sogar schon, dass an Ostern Juden auf der Straße sich blicken lassen. Vom Jare 516—517 an begannen auch die Fürsten des Frankenreiches feindselige Kundgebungen gegen die Juden und im J. 576 fingen förmliche Verfolgungen, ja Niedermetzelungen an. Im Jare 629 erließ König Dagobert sogar den Befehl, dass sämtliche Juden Frankreichs bis zu einem bestimmten Tage entweder sich zum Christentum bekennen, oder es mit dem Tode zu büßen haben. Tausende flohen aus Frankreich und kehrten erst in der Stille zurück, als das Ansehen der Merowinger immer mehr sank und die Macht ihrer Majores domus stieg. Die Vorläufer Karls des Großen erkannten bereits in den Juden die rürigen, verständigen, dem State nützlichen Untertanen. Auch in Spanien waren die Nachkommen der

ersten arianischen Eroberer immer feindlicher gegen die Juden aufgetreten, was, wie oben gesagt, von den Juden mit der Hilfe gerächt wurde, welche sie den Muhammedanern bei der Eroberung Spaniens leisteten.

II. 2) Wir sind bei den letzten Mitteilungen bereits über die Schwelle der folgenden Periode getreten und schildern nun die Stellung der Juden wärend der Herrschaft des Katholizismus bis zum Siege des Protestantismus. Die Stellung der Juden veränderte sich nicht unmittelbar, als der Arianismus in der Christenheit überwunden war und das Papsttum seine Herrschaft von den Pyrenäen bis zum Hämus, von der Südspitze Italiens bis zum Norden Europas ausdehnen durfte. Im Gegenteil, diese zweite Periode in der Geschichte der europäischen Juden läst eine kurze Zeit sogar einen neuen Aufschwung zu günstigerer Existenz erkennen, denn gerade die politischen Träger des Bündnisses zwischen Stat und Kirche erscheinen als Gönner der armen, misshandelten Bevölkerung und erheben sie wider zu einer gewissen Höhe der Kultur. Obwol Karl der Gr. der Schutzherr der Kirche war und die Suprematie des Papsttums begründen half, obwol der gleichzeitige Papst Hadrian nichts weniger als judenfreundlich gesinnt war, obwol die bisherigen Konzilienbeschlüsse die schwersten Maßregeln gegen die Juden vorschrieben, verfur Karl doch auch in diesem Punkte mit dem ganzen Scharfblick und der ganzen Selbständigkeit seines großen Geistes. Wärend sonst, wenn Geistliche oder Kirchendiener die heiligen Gefäße an Juden verkauft oder verpfändet hatten, die Juden gestraft worden waren, zog Karl die Verkäufer und Verpfänder zur Strafe. Wärend sonst der Handel und Wandel der Juden beschränkt und systematisch auf Schleichwege gedrängt worden war, erkannte er in den Juden die eigentümliche Begabung für den Verkehr und benützte er diese zum großen und blühenden, materiellen und geistigen Aufschwunge seines Reiches. Wärend man sonst in den Juden nur Feinde des Heiligen erblickt, sie von der Kirche systematisch zurückgestoßen und ihr geistiges Leben ertötet hatte, suchte Karl die Juden Deutschlands und Frankreichs einer höheren Kultur teilhaftig zu machen und ihre Kenntnisse widerum für seine christlichen Untertanen zu nützen. Nur in einem einzigen Punkte hielt Karl einen Unterschied zwischen Christen und Juden aufrecht, in der Eidesablegung eines Juden gegen einen Christen. Er ließ dem Juden den Eid gegen den Christen zu, aber der Jude muste sich dabei mit Sauerampfer umgeben, die Thora, oder wenn es daran fehlte, eine lateinische Bibel halten und Naemans Aussatz und die Strafe der Rotte Koras zum Zeugnis der Warheit auf sich herabrufen. Von dem Handel, welchen Karl den Juden im ausgedehntesten Maß zu betreiben gestattete und mittelst dessen er durch sie die fernsten und interessantesten Verbindungen unterhielt, nahm Karl nur das Getreide und den Wein aus, weil er den Gewinn von Lebensmitteln für ein schändliches Gewerbe hielt. Seiner Gesandtschaft an den Chalifen Harum al Raschid gab er einen Juden, Isaak, bei (797), welcher, als die Begleiter, deren Dollmetscher er zunächst gewesen war, auf der Heimreise starben, bei der Rückkehr in feierlicher Audienz vom Kaiser in Aachen empfangen wurde und des Chalifen Antwort und Geschenke überbrachte. Auch einen gelehrten Juden hatte sich Karl vom Chalifen ausgebeten und in Rabbi Machir erhalten, welcher nun der Vorsteher der Judengemeinde zu Narbonne wurde und eine thalmudische Hochschule gründete. Aus Lucca aber ließ Karl eine gelehrte Familie nach Mainz kommen, Kalonymos und dessen Son und Neffen, welche, wie Machir in Gallien, so diese in Deutschland gelehrte Volksgenossen heranbildeten und den deutschen Juden erst eine regelmäßige Gemeindeverfassung gaben. Die Zustände diesseits des Rheins waren bisher noch ungleich rohere gewesen denn jenseits und auch die deutschen Juden teilten diesen Zustand, wiewol sie auch noch nicht den raffinirten Maßregelungen jener Gegenden ausgesetzt gewesen waren, sondern zumeist unangefochten und friedlich mit der deutschen Bevölkerung zusammengelebt hatten. Dass sie sich bereits, als Deutschland noch mit Urwald und Sumpf bedeckt war, in Köln niedergelassen und wie andere Städte, so auch Worms gegründet haben, gehört vielleicht in das Reich der Sage. Sichere Zeugnisse über das Vorhandensein der Juden in der römischen Colonia

Agrippina, in Köln, datiren erst aus dem vierten Jarhundert. Infolge ihrer günstigeren Stellung unter Karl und seinem Sone Ludwig, breiteten sie sich nun in vielen Gauen Deutschlands aus. So wonten sie im 9. Jarhundert bereits auch in Magdeburg, Merseburg, Regensburg. Von diesen Gegenden aus drangen sie alsdann auch nach Böhmen und Polen. Ludwig der Fromme (J. 814—840), der gutmütige, aber willenlose Kaiser, überbot noch seinen Vater in Gunstbezeugungen gegen die Juden bei all seiner Kirchlichkeit; ja diese Gunstbezeugungen überschritten unter dem Einflusse der Hofintriguen widerum das Maß der Gerechtigkeit und Weisheit. Ludwig nahm die Juden unter seinen besonderen Schutz und litt keine Unbill gegen sie von Baronen und Geistlichen; sie genossen Freizügigkeit durch das ganze Reich und durften, trotz der vielen kanonischen Gesetze, christliche Arbeiter bei ihren industriellen Unternehmungen gebrauchen. Ludwig duldete es sogar, dass der Sklavenhandel vom Ausland nach dem Reich in ihren Händen fortbestand und gestattete den Geistlichen nicht, die Sklaven der Juden zu taufen, selbst wenn sie sich zur Taufe meldeten, damit sie ihren Herren nicht entzogen werden; die Wochenmärkte wurden den Juden zu lieb vom Sabbat auf den Sonntag verlegt! Von ihrem Handel hatten sie nur eine Steuer zu zalen und järlich Rechenschaft über die Einnahmen abzulegen; war dieses eine ausnahmsweise Einmischung in ihren Erwerb, so war es dagegen eine üble Begünstigung der Juden, dass Ludwig sie zu Steuerpächtern machte und ihnen dadurch nicht nur eine privilegirte Gewalt über Christen, sondern auch eine die stete Eifersucht der Christen reizende Bereicherungsquelle eröffnete. Übrigens standen die Juden bei alledem unter einem hohen kaiserlichen Beamten, „der Judenmeister“ genannt. Die große Auffassung von Handel und Verkehr, für welche Karl die Juden verwandte, hatte Ludwig nicht mehr, sondern nur seines Vaters Billigkeit, welche kein Ansehen der Person kannte. So artete die Gunst gegen die Juden aus in Bevorzugung und wurde dadurch eine eigentümliche Stellung derselben im deutschen Reiche begründet, in welcher sie einerseits den Schutz des Reiches genossen, andererseits aber in eine schiefe Richtung und Tätigkeit kamen und dadurch trotz des Schutzes auch viel Bitteres erfuren. Die Juden bildeten bei ihrer großen Anzal, in der Art und Weise ihrer Beschäftigung, in ihrer eigentümlichen Stellung zum Kaiser und Reich nicht nur eine besondere Religionsgemeinschaft, sondern eine Korporation im Stat, ein Mittelding zwischen Rittern und Leibeigenen, eine Art Bürgerstand; aber dieser Stand hatte ein so eigentümliches Gepräge, dass die gegenseitigen Beziehungen, welche auch Ritter und Leibeigene immer noch miteinander verbanden, hier mangelten, und dass die Bevorzugung von der einen Seite immer wider zu Beeinträchtigung von der anderen reizen und dieser Gegensatz desto gefärlicher werden muſste.

Unter Ludwigs Nachfolgern aber änderte sich der ganze Zustand. Die königliche Macht sank, das Feudalsystem entwickelte sich; der Klerus benützte seinen Einfluss gegen die immer mehr dem königlichen Schutz entzogenen und der Gewalt einzelner Herzoge und Fürsten zufallenden Juden. Ein Recht um das andere wurde ihnen entzogen, eine Gewalttat gegen sie folgte der andern, und weil das besonders von seiten der Geistlichkeit geschah, so entleerten sich die Gebiete derselben. Die Auswandernden siedelten in die Gebiete der Barone über, wärend die von ihnen verlassenen Güter an Bischofssitze und Klöster verschenkt wurden. In den Gebieten der Barone aber, wo sie eine geschützte Stellung behielten, veräußerten auch die längst schon ansässigen Juden nun mehr und mehr ihre liegenden Güter, um bei der Zunahme der Gewalttaten unter den schwachen Königen nicht dem Heerbanne folgen zu müssen und weil die Geistlichkeit alsdann ihren Einfluss auf sie weniger ausüben konnte. Die Barone wurden auf den Besitz ihrer Juden eifersüchtig, weil diese bald als der integrirende Teil ihrer Baronieen betrachtet wurden, und je mehr dieses Verhältnis herrschend ward, desto enger schlossen sich die in dem eigentlichen Reichsgebiet befindlichen Juden dem Reiche an. Der Kaiser wollte auf die Judengefälle ebensowenig verzichten, als die immer unabhängiger werdenden Barone. Auf diese Weise entwickelte sich immer mehr der Begriff, dass die dem Reiche angehörigen Juden Eigen-

tum des Reiches seien, und dieser Begriff bildet die Grundlage zu ihrer Rechtsverfassung in Deutschland.

Nachdem sich durch den Vertrag von Verdun im J. 843 das romanische Frankreich und das germanische Deutschland vollständig von einander gelöst hatten, verfielen die Juden Frankreichs der schwersten Tyrannei und dem jammervollsten Elend. Barone, Grafen, Herzoge und Bischöfe erpressten von ihnen, was sie nur konnten, und die meisten französischen Könige glaubten ein persönliches Recht auf alle Juden des Landes zu haben, konnten aber von diesem allgemeinen Recht nur zu Zeiten, etwa alljärlich oder in besondern Geldverlegenheiten, Gebrauch machen; die Judenschaft von ganz Frankreich war ihnen ein großer Garten, darin sie immer wider zu seiner Zeit die Ernte von den Fruchtbäumen schüttelten. Zu dem Eigennutz der einzelnen Herrn gesellte sich der Fanatismus und Aberglaube der ganzen Bevölkerung und brachte besonders in den Zeiten der Kreuzzüge bald da bald dort abenteuerliche Beschuldigungen vor, unter deren Gewicht die Judenschaft einer ganzen Provinz zu büßen hatte. Zum dritten gesellte sich dazu das schreckliche Gerichtsverfaren jener Zeit mit Suggestiv-Frage und Folter, wodurch sich das Wansinnigste herausbringen ließ und der Beschuldigung die beliebigste numerische Ausdehnung gegeben werden konnte. Tausende erlagen den Verfolgungen. Zur eigentlichsten Judenhetze gestaltete sich der Hass der Franzosen, als im J. 1321 der Aussatz in allen Volksklassen Frankreichs fürchterliche Verheerungen anrichtete. Da die Juden bei ihrer Abgeschiedenheit, Mäßigkeit und Vorsicht von der Krankheit frei blieben, wurden sie beschuldigt, von den Mauren und anderen Ungläubigen zur Brunnenvergiftung aufgehetzt worden zu sein. Wer irgend fliehen konnte, floh nach Deutschland, Italien, Polen, oder wenigstens in das Gebiet von Avignon, welches von Anfang seiner päpstlichen Residenz an ein unverletzliches Asyl darbot und die Heimat gelehrter Männer wurde. — In den späteren Jarhunderten wurden die in Frankreich gebliebenen sehr oft in die Verfolgungen der Protestanten hineingezogen, und wenn auch immer wider leichtere Zeiten für sie kamen, so war und blieb ihre Stellung in Frankreich doch eine vollkommen unsichere, ja rechtlose, bis die Revolution des J. 1789 und Napoleons I. Gleichstellung aller französischen Bürger, one Unterschied der Religion, ihnen wider einen festen Boden schuf.

Änlich wie in Frankreich war die Stellung der Juden in England und Spanien. Wir sind bei der Spärlichkeit des Raumes nicht im stande, England hier besonders zu schildern, und beschränken uns auf Spanien, wo die höchste Gunst der jüdischen Diaspora nun in das schrecklichste Gegenteil sich verkehrte. Die Mauren hatten mit Hilfe der Juden die pyrenäische Halbinsel erobert und da die Juden darum in dem maurischen Reiche eine so günstige Stellung eingenommen, ward auch in den christlich gebliebenen Teilen der Halbinsel ihre Lage eine weit erträglichere; denn die christlichen Fürsten erkannten es als ein Gebot der Selbsterhaltung, ihre verbliebenen jüdischen Untertanen nicht weiter in die Arme der Mauren zu drängen. So geschah es, dass die Verordnungen der westgotischen Könige gegen sie zwar nicht förmlich aufgehoben, aber auch nicht vollzogen wurden. Da die Juden überdies nun beinahe die einzigen Kaufherren waren, welche dem spanischen Handel Leben gaben und Hilfsmittel zum Kriege verschafften, musste auch die Geistlichkeit über den neuen Aufschwung der jüdischen Bevölkerung vielmehr froh sein. So findet man denn bald wider zalreiche Gemeinden in den großen Städten Cataloniens, Arragoniens, Navarras, Leons, Alt- und Neucastiliens und endlich Portugals; ja die Juden wurden allmählich wider so angesehen und mächtig, dass sie bis in die höchsten Kreise der Gesellschaft sich aufschwangen; die Höfe der Fürsten bedienten sich der Juden gerne als Finanzverwalter und Ärzte, und Juden gelangten sogar in den Besitz von Kirchenpatronaten. Da diese zeitweise Gunst gegen dieselben jedoch nur von der Berechnung eingegeben war, die Juden in den christlichen Teilen der Halbinsel möchten bei harter Behandlung widerum mit den Mauren sich verbinden, so musste diese Gunst auch wider sich verlieren, je mehr die maurische Gefar sich verlor oder je ferner doch von maurischem Gebiet ein christliches entfernt lag. In Arragonien

und Katalonien also konnte der geistliche Druck ungleich früher wider beginnen denn in Castilien und Portugal; und da Arragonien und Katalonien obendrein an Frankreich sich anlehnten, so standen sie auch der Entwicklung des dortigen Verfarens gegen die Juden näher und erwachte hier der Bekehrungseifer schon lange, ehe man zu gesetzlicher Maßregelung voranschreiten konnte, und der Eifer stieg mit dem Erfolg, als mehrere gelehrte Juden, wie Mose von Hueska (1106), Petrus Alfonsi u. a. das Christentum annahmen und gegen das Judentum schrieben.

Raimund von Pennaforte, Beichtvater Jakobs von Arragon, stiftete eine förmliche rabbinische Schule für christliche Theologen, um sie im Kampfe gegen die Juden zu üben (1250). Ein Religionsgespräch, das auf Befehl des Königs Jakob zwischen einem gelehrten Dominikaner und dem berühmten Rabbiner Mose Bar Nachnian veranstaltet wurde, censirte die rabbinischen Schriften und strich Ausdrücke, die das Christentum beleidigten. Am blühendsten war der Zustand der Juden in Castilien, wo Alfons X. (1258) sich der bedeutendsten jüdischen Gelehrten bediente, um seine astronomischen Tafeln zu bearbeiten. Die äußere Stellung dort glich der, welcher sich die Juden in ihren glücklichsten Zeiten unter Karl d. Gr. und Ludwig dem Frommen erfreuten, aber auch die Ungnade von Hohen und Niederen sollte bald genug ihnen fülbar werden und brach in den Jaren 1328, 1380, 1390, 1391, 1413 und 1417 zu den blutigsten Verfolgungen aus. Viele Tausende wurden erschlagen, in Sevilla allein fiel die Hälfte der 7000 jüdischen Familien durch Würgerbanden, die andere Hälfte rettete sich durch die Scheintaufe; 200,000 spanische Juden wanderten mit ihren Schätzen und ihrer Gelehrsamkeit nach den Raubstaten aus. Wärend sie in Portugal noch eine zeitlang kräftigen Schutz genossen, war in Spanien mit diesen Stürmen ihr Loos entschieden. Sie waren keines Schutzes mehr sicher und man ließ ihnen bei den Bekehrungsversuchen mehr und mehr nur noch die Wal zwischen der Kirche und dem Tod. **Paulus von Burgos**, ein früherer Jude, veranlasste einen großen Federnkrieg für und wider das Christentum. Derselbe suchte seine einstigen Glaubensgenossen nicht nur von allen Ehrenämtern zu verdrängen, sondern entblödete sich auch nicht, sogar diejenigen, welche wärend der Verfolgung mit ihm übergetreten waren, dem Verdachte der Treulosigkeit auszusetzen. Mit seinen Angriffen begann ein ganz neuer Abschnitt in der Geschichte der spanischen Juden, da von nun an die öffentliche Aufmerksamkeit und Verfolgung sich noch weit mehr gegen die sogenannten Neuchristen, als gegen die verbliebenen Juden richtete. Das Loos jener Unglücklichen ward ein noch weit schrecklicheres, als das der andern, denn es umspann sie von nun an immer genauer und immer unerträglicher ein Netz der Spionage und Denunciation, welche weit lähmender und desperater wirkte, als alle offene Beschimpfung und Misshandlung der verbliebenen Juden. **Die Maßregelung der Neuchristen** (auch Maranos genannt, weil nicht nur Juden, sondern auch Mauren sich vielfach zur Scheintaufe gezwungen sahen) **brachte unter Ferdinand und Isabella die Inquisition nach Spanien** mit all ihren geheimen und öffentlichen Jammerscenen und erst von den Neuchristen aus griff sie auch nach den Juden. Allein die Flucht gewärte Sicherheit davor; aber sie gelang nicht immer und das Misslingen fürte nur desto gefärlicher in die Arme der Inquisition. Viele entflohen nach der Türkei, welche sie mit offenen Armen aufnahm und wo sie zum jüdischen Bekenntnis zurückkehrten. Aber auch in Spanien selbst kehrten sie großenteils, sobald sie sich der Beobachtung entziehen konnten, zu jüdischem Kult und Brauch zurück und trotzten den Gefaren der Inquisition. Da 1465 in einer ausgebrochenen Rebellion Neuchristen und Juden treu zum Könige gehalten, trat bei späteren Verfolgungen Isabella kräftig für sie ein und alles schien sich zum Heil zu wenden, denn die Königin hatte kein Wolgefallen an denselben, aber die Geistlichkeit und ihr Gemal Ferdinand siegten über diesen milden Sinn. Sevilla sah im J. 1480 trotz alles Widerstrebens der Fürstin, trotz einer öffentlichen Protestation der Juden, ja sogar der Cortes das furchtbare Tribunal der Inquisition in seine Mauern einziehen; man bemächtigte sich aller schuldigen und verdächtigen Neuchristen und

bald waren mehr Gefangene als Einwoner in der großen Stadt. Im J. 1481 wurden in Sevilla 268 Juden von den Flammen verzehrt, 2000 in der nächsten Umgegend, 79 schmachteten auf Lebenszeit im Kerker, 17000 wurden gegeißelt oder sonst gestraft. Man baute endlich vor der Stadt einen von Quadersteinen umgebenen Richtplatz, der viele Menschen fasste, welche durch die das Mauerwerk umgebenden Flammen langsam von der Hitze erstickt wurden. Das Auswandern nahm zu, aber es ward zu den Hauptverbrechen gezält. Der Papst sprach viele frei und suchte die Inquisition zu mildern, weil das eigene Werk denn doch gar zu große Dimensionen annahm. Aber unter dem neuen Großinquisitor Torquemada (1485—1492) schwanden alle Hoffnungen der Bevölkerung. Man errichtete noch 4 Unterinquisitionen und die Angeklagten wurden zu Tausenden hingeopfert. Die Rabbinen wurden mit einem Eid verpflichtet, die heimlichen Juden unter den Neuchristen anzugeben; auf Verschwiegenheit stand die Todesstrafe. Wem die Auswanderung nach der Türkei oder ein glücklicher Kauf der Absolution beim römischen Stul misslang, der unterwarf sich der Kirchenbuße, um bessere Zeiten abzuwarten. Darunter waren Edelleute, Geistliche sogar, deren manche, des Judentums überwiesen, den Flammentod erlitten. Die größten Schätze gingen teils für Absolutionen nach Rom, teils heimlich in die Türkei. Die besten Arbeiter, der eigentliche Bürgerstand und die Blüte des Adels waren eingekerkert, denn, wie oben gesagt, viele Juden, und noch mehr Neuchristen hatten Töchter, Schwestern, Verwandte der höchsten Mitglieder des Adels zur Ehe genommen und durch ihren Reichtum einen Einfluss erlangt, welchen König Ferdinand so wenig unterschätzte, als der Papst selbst. Nun waren Unzälige des Vermögens beraubt oder hingemordet. Schlösser und Burgen, Fabriken und Kaufhallen, Höfe und Werkstätten standen leer; Ackerbau, Handel und Gewerbe standen stille; aber die Kirche hatte kolossale Reichtümer gesammelt und in Strömen von Blut von der Schuld des Neuchristentums sich rein gewaschen; der König hatte die mächtigsten Adelsfamilien des Landes gelichtet und gebeugt und als den allerchristlichsten König sich erwiesen. Aber er und Torquemada gewannen die Überzeugung, dass alle ihre Gewaltmittel nicht ausreichten, so lange noch die verbliebenen Juden im Lande lebten, und immer wider Reiz und Gelegenheit zur heimlichen Gemeinschaft boten, so lange die Neuchristen nicht durchaus katholische Luft im ganzen Lande atmeten. Die Vertreibung der verbliebenen Juden aus Spanien schien deshalb der konsequente Schluss dieser einmal eröffneten kirchlich-politischen Tragödie. So lange die Mauren indessen noch die Herrschaft von Granada besaßen, schien jenes doch allzu gewagt. Die Juden selber mochten sich diese Rechnung gar wol machen; sie wussten, dass Granada ihr eigenes Bollwerk sei, und sie hielten, wie Ferdinand, dieses Bollwerk für allzumächtig. Daher konnte noch im J. 1484 einer ihrer bedeutendsten Männer, Don Isaak Abarbanel, ausgezeichnet durch Gelehrsamkeit wie Reichtum, es wagen und konnte Ferdinand es wünschen, dass er das Finanzministerium übernahm; ja er gewann einen Einfluss, dass er als Torquemadas ebenbürtiger Gegner dem König zur Seite stand. Da fiel Granada im J. 1491 unerwartet in Ferdinands Hände und als die spanische Fane und das Kreuz auf der Alhambra glänzte, rief der König aus: „Welchen würdigen Dank kann ich gegen Gott bezeugen, dass er mir zu diesem Siege verhalf und diese Stadt mir unterwarf? Ich werde ihm sicher den dankbaren Sinn zeigen, wenn ich das Volk Israel zum Gehorsam bringe, entweder werde ich es zum Christentum nötigen oder aus meinem Lande jagen“. So erließ denn der König am 31. März 1492 das Edikt, dass sämtliche Juden binnen vier Monaten das Land räumen müssen, one jedoch Gold und Silber mitzunehmen. Mit Entsetzen vernahmen die Betroffenen den furchtbaren Befehl, der um so abscheulicher war, als der ganze Krieg gegen die Muhammedaner nur mit demjenigen Geld hatte gefürt werden können, das die Juden vorzuschießen gezwungen gewesen waren. Abarbanel eilte auf die Kunde davon in das Kabinet des Königs, warf sich dem Monarchen mit Flehen und Tränen zu Füßen, versprach im Namen seiner Glaubensgenossen die strengsten kanonischen Einschränkungen sich gefallen zu lassen,

wenn sie nur im Lande ihrer Geburt, ihrer Vorfaren, ihres Stolzes seit Jarhunderten bleiben dürften, und bot ihm 30,000 Dukaten. Da begann der König zu wanken; aber in diesem Augenblick eilte auch Torquemada in das Kabinet und hielt Ferdinand und Isabella das Kruzifix entgegen mit den Worten: „Judas hat seinen Herrn für 30 Silberlinge verkauft; Eure Majestät wollen ihn für 30,000 Dukaten verkaufen, — hier ist er, — nehmen Sie ihn und verkaufen Sie ihn!" Es war entschieden. Ihren Grundbesitz konnten sie verkaufen, jedoch nicht für Geld, sondern höchstens für Wechsel und Tauschartikel, und bei der Kürze der Zeit gingen die größten Besitztümer für kleine Reiseartikel, — ein Haus für einen Esel, ein Weinberg für einige Ellen Leinwand u. s. f. — in christliche Hände über. Ihre beweglichen Güter sollten sie mitnehmen können; aber wie weniges vermochten sie zu retten auf einer solchen Reise! Allen mitleidigen Christen wurde ausdrücklich untersagt, einem Juden Hilfe zu leisten, wenn die Zeit verstrichen sei, und wer nach derselben noch im Land betroffen werde, unterliege der Todesstrafe. Prediger verfolgten die Unglücklichen mit ihren Bekehrungsversuchen; aber nur wenige ließen sich durch die Liebe zur Heimat und die namenlose Not, welche ihrer wartete, bewegen. Sie folgten ihren Lehrern, welche ihnen zuriefen: „Kommt, stärken wir uns in unserem Glauben und in der Lehre unseres Gottes vor der Stimme der Lästerer und dem tobenden Feinde! Läßt man uns leben, so leben wir; tötet man uns, so wollen wir umkommen, aber nimmer unsern Bund entweihen und unser Herz abwendig machen, sondern wandeln in dem Namen Gottes unseres Herrn". Abarbanel selber schreibt: „Und so zogen wir aus, unfähig zum Widerstand! 300,000 Fußgänger, jung und alt, mit Frauen und Kindern, an einem Tage, aus allen Reichen des Königes. Wohin der Geist sie zu gehen trieb, gingen sie, und ihr König zog ihnen voran: Gott war an ihrer Spitze. Viele verschlang das Meer, viele gingen durch Raubgier, Hungersnot und Pest, andere durch Brand unter, welcher in den Schiffen auf den Meereswogen entstand". Es war der 9. Ab, der verhängnisvolle Tag der Verbrennung des Tempels unter Titus! — der verhängnisvolle Tag, an welchem Bethar, das Bollwerk Bar Cochbas und seiner Anhänger (J. 135) gefallen war.

Juan II. von Portugal gestattete 80,000 Juden gegen Erlegung eines Kopfgeldes von 8 Goldstücken in dieser schrecklichen Not einen Aufenthalt von 8 Monaten, wogegen jeder länger Verweilende in die Sklaverei sollte verkauft werden! Als die Zeit vorüber war, zogen die Wolhabenden ab, die Armen wurden Sklaven der Christen. Sein Nachfolger ließ die Sklaven wider frei, gebot ihnen jedoch, sich zu entfernen. Aber der König von Spanien ließ dem portugiesischen König keine Ruhe, bis auch hier der viermonatliche Ausweisungsbefehl erlassen wurde. Es war im Jare 1495. Dieselben Auftritte erneuerten sich; den Juden, welche säumten, entriss man alle Kinder unter 14 Jaren und schleppte sie zur Taufe, schenkte sie an Christen, versandte sie nach neuentdeckten Inseln und fragte nicht nach ihrer schändlichen Behandlung. Viele Juden gaben daher ihren Kindern den Tod. Viele gingen bald mit, bald gegen den Willen der spanischen Könige nach den neuentdeckten Kolonieen, aber die Portugiesen verfolgten die Juden auch noch in den ostindischen Kolonieen, wo sie ein eigenes jüdisches Fürstentum oder Vasallenstat gegründet haben sollen, und lösten dasselbe auf. Diese jüdischen Kolonisten begaben sich in das Reich des Königs von Cotschin. Als die Holländer und später die Engländer die Oberhand gewannen, gelangten diese Juden Ostindiens alle wider zu Wolstand und Ruhe. Sie besitzen von der einstigen Heimat her die wichtigsten, rabbinischen Schriften und richten sich nach spanischem Ritus.

Wärend in den westlichen Ländern die Stellung der Juden zu dem Oberhaupte des States eine persönliche verblieb, gewann sie im römisch-deutschen Reiche und in Italien einen allgemeinen Charakter. In Frankreich, England, Spanien und Portugal gehörte der Jude dem jeweiligen Könige an und damit war er weit mehr dem Wechsel persönlicher Laune oder doch seiner Individualität unterworfen, wärend im römisch-deutschen Reiche

nicht der Kaiser oder einer seiner Lehensfürsten, sondern eben das Reich es war, welchem die Juden mit Leib und Gut als Eigentum angehörten, sodass sie denn auch unmittelbare Schützlinge des Reiches waren und ihre Stellung im Reiche einer unendlich größeren Stetigkeit und Sicherheit sich erfreuen konnte, als in den westlichen Ländern möglich war. Der Judenschutz ging von dem Kaiser selber aus und war in dessen Abwesenheit bei dem Erzbischof von Mainz, welcher dafür den 10. Teil des Judenschutzgeldes erhielt. Da aber jeder weltliche und geistliche Fürst sich das Recht auswirken konnte, so kamen die Juden nicht nur in ein Verhältnis zum Kaiser und seinem Hofgericht, sondern auch zu den einzelnen weltlichen und geistlichen Ständen des Reiches. Sogar die Städte erwarben sich allmählich dieses Recht, und die Urkunden vieler zeigen sich im Besitz einer Judenstatthaftigkeit, wobei es sich natürlich in erster Linie um die Einnahme handelte, welche der Kasse der Fürsten und Städte durch die von den Juden zu entrichtende Kopf- und Schutzsteuer zufloss. In Deutschland und Italien hatten sie vollkommene Freiheit sich zu bewegen und ihre Religion ungehindert zu üben. Für Reisen wurde ihnen gegen hohen Geleitszoll eine Sicherheitsbegleitung gewärleistet, welche ihnen auch für religiöse öffentliche Aufzüge, Trauungen, Leichenbegängnisse 2c. gegeben wurde, auch wenn sie derselben nicht mehr bedurften, da man die Steuer sich nicht wollte entgehen lassen. Überall, wo kein besonderes Privilegium im Wege stand, durften sie Gemeinden errichten und Häuser kaufen; um ihrer Sicherheit willen wurden ihnen aber zuerst in Italien und später in Deutschland die sogenannten „Ghettos“, „Judengassen“ und „Judenviertel“ als abgesonderte Teile der Städte zugewiesen. Zur Zeit der Kreuzzüge, in welcher die höchsten wie die niedersten Schichten der Christenheit von religiösem Fanatismus ergriffen waren und überdies die durch Reisen nach Palästina und den Luxus jener Zeit gesteigerte Geldverlegenheit der Fürsten und Ritter diese nach jedem Mittel greifen ließ, das ihnen Geld schaffte, steigerten sich die Erpressungen und endlich die Verfolgungen in fürchterlicher Weise, sodass in Speier, Worms, Ulm, Mainz die Juden selbst sich die Häuser über dem Kopfe anzündeten, um lieber von eigener Hand zu sterben und ihre Habe nicht den Feinden zu lassen. Die ursprünglich zum Schutze der Juden gegebenen Verordnungen, dass sie in besonderen Straßen und Vierteln wonen, dass sie einen spitzen Hut oder ein Abzeichen auf der Brust tragen sollen, richteten nur desto mehr die Aufmerksamkeit auf die Juden und verfehlten bei dem Fanatismus jener Zeit ihren Zweck ganz und gar, ja verkehrten ihn sogar in das Gegenteil.

Die Juden Deutschlands standen mit wenigen Ausnahmen bis in die Mitte des 18. Jarhunderts auf einer ziemlich niedrigen Stufe der Bildung. Sie waren von Jugend auf gewönt, sich als ein besonderes Wesen im State zu betrachten, ihr Inneres zu verstecken, ihr Vermögen zu verhehlen, vor Gewalt sich zurückzuziehen, Hon und Schmach zu erdulden und in der Vermehrung ihres Geldes und der äußeren Übung ihrer Religionsgebräuche ihr Glück zu suchen. Auch ihre Religionslehre blieb eine verschrumpfte. Die italienischen und noch mehr die polnischen Juden befleißigten sich rabbinischer Gelehrsamkeit; aber auch ihnen fehlte jene höhere Bildung und jenes geistige Streben, welches mehrere Perioden des französischen Rabbinismus so glänzend ausgezeichnet hatte; die Anregung, welche die Juden Italiens und Polens durch die Vertreibung spanischer und französischer Rabbinen und deren Einwanderung in Italien und Polen erhalten hatten, blieb doch mehr eine äußerliche und beschränkte sich in ihren Wirkungen auf eine Masse von Gelehrsamkeit. Aus dem Stagniren der Geisteskräfte erfolgte bei den Juden im ganzen Reiche Abgeschmacktheit in ihren Unterhaltungen, Reimereien, Spielen mit Gebeten und Erbauungsbüchern und eine Abgestumpftheit, welche sie einerseits unempfindlich machte gegen die kleineren Misshandlungen ihrer Umgebung, andererseits sie auch in dem kleinlichsten Lebensberuf gefangen hielt. Die Masse derselben lebte als Trödler, Marktfarer, Hausirer, Spieler, Gaukler, Stegreifdichter, Possenreißer dahin; die Ernsteren suchten ihr Brot als arme Schächter, Kalligraphen, Hauslehrer, Rabbinen; über dieses Niveau erhoben sich nur die

wenigen, welche zu großen Geldgeschäften sich aufschwangen, und noch wenigere, welche als Gelehrte innerhalb ihrer Synagogen gefeiert wurden.

II. 3) Die Stellung der Juden bis zur Gegenwart. In dieser Lage befanden sich die Juden, als der Protestantismus seinen Sieg über den Katholizismus errang, als die Reformation das Licht des Evangeliums wider auf den Leuchter stellte gegenüber den kirchlichen Satzungen, welche es verdunkelt hatten, und mit diesem wichtigsten Akte persönlicher Freiheit jeder anderen Freiheit die Ban brach. Die Wirkungen jenes Sieges traten freilich, wie es nicht anders sein konnte, nur allmählich und unter fortgesetzten Versuchen der Finsternis, das Licht wider zu verdunkeln, hervor, und die Versuche entsprangen nicht bloß dem Schoß der alten Kirche: — Scholastizismus und Fanatismus erhoben auch in der evangelischen Kirche vielfach ihr Haupt, und auch die Juden hatten diese unevangelische Rechtgläubigkeit noch zu erfaren; ihre Stellung in der Christenheit bietet daher wärend des 16. und 17. Jarhunderts nur erst wenige Ausnahmen einer freundlichen Behandlung dar. Dass Martin Luther, das vornehmste Werkzeug der Reformation, auch den Juden gegenüber seinen hellen, freien Geist und seine evangelische Gesinnung erprobt hat, tut unaussprechlich wol. Es ist noch nicht alles in seinen Aussprüchen also, wie es im 19. Jarhundert möglich ist; er hat selbst einzelne Aussprüche, welche zeigen, dass er von der Härte seiner Zeit gegen die Juden auch nicht ganz frei war; aber seine Schrift vom J. 1523: „Dass Christus ein geborener Jude sei", verrät den ganzen Geist und das Herz des großen Mannes. „Wir hoffen", sagt er, „dass man mit den Juden freundlich handelt und aus der h. Schrift sie weislich unterweise. Wir sind nur Schwäger und Fremdlinge, sie sind Blutsfreunde und Brüder unseres Herrn. Wenn wir sie mit Gewalt treiben und gehen mit Lügentheidingen um, geben ihnen schuld, sie müssten Christi Blut haben, dass sie nicht stinken und was des Narrenwerks mehr ist, dass man sie gleich den Hunden hält, — was sollen wir Gutes von ihnen schaffen tun? Item wenn man ihnen verbeut, zu arbeiten und zu hantieren und andere menschliche Gemeinschaft haben, da man sie zu wuchern treibt, wie soll sie das bessern? Will man ihnen helfen, so muss man nicht des Papstes, sondern christliche Liebe an ihnen üben und sie freundlich annehmen, mit lassen werben und arbeiten, damit sie Ursache und Raum gewinnen, bei und um uns zu sein, unsere christliche Lehre und Leben zu hören und zu sehen. Ob etliche halsstarrig sind? Was liegt daran? Sind wir doch auch nicht alle gute Christen?" Also dachte man aber freilich nicht nur in der katholischen, sondern auch in der evangelischen Christenheit zumeist noch lange nicht; ja in einzelnen Kreisen derselben verschärften sich die Maßregeln gegen die Juden. Ihre Geschichte in Deutschland blieb wärend des 16. und 17. Jarhunderts eine höchst unerquickliche; sie hatte unter dem Einfluss der Reichsverhältnisse so ganz und gar den Charakter des Schachers angenommen, dass die Vorstellung, ein Jude sei auch zu etwas anderem fähig, denn zu einem Geldmäkler oder Trödler, eigentlich ganz abhanden gekommen war. Fürsten und Herren schienen kaum einen anderen Gebrauch von den Juden zu kennen, als von einem Schwamme, welcher den Erwerb der christlichen Bevölkerung aufsaugt und in der Hand der Gewaltigen wider in ihre Tasche fließen lassen sollte, um alsdann ausgedrückt und leer beiseite gelegt oder unter dem Hasse der Ausgesogenen zertreten zu werden. Darüber war aber auch alle Anung davon abhanden gekommen, dass dieses Volk es sei, von welchem der Heiland ausgegangen, oder, wenn man sich daran erinnerte, sah man in ihm nur die Nachkommen derer, welche den Herrn gekreuzigt hatten, und meinte man noch ein Gotteswerk zu tun, wenn man den Fluch: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!" an diesen Nachkommen vollziehe. Diese traurige Anschauung war seit Jarhunderten stereotyp geworden, so dass schon ein sonderlicher Geist und ein sonderliches Herz dazu gehörte, um unter der Judaserscheinung des Volkes auch die Messiasanlagen desselben zu anen und dieser Bevölkerung, in welcher der Pharisäer und der Zöllner zu einer Gestalt sich verschmolzen hat-

ten, mit der Liebe Christi zu begegnen. Endlich bezeichnete das Toleranzedikt Josefs II. vom J. 1782 auch den Juden gegenüber den Anfang einer neuen Zeit — im deutschen Reiche, wie in den übrigen österreichischen Ländern. Angebaut hatte den Umschwung schon ein Jarhundert vorher der große Kurfürst Friedrich Wilhelm von Preußen. Peter d. Gr. hatte ihre erstmalige Zulassung in Rußland gestattet; in England wurden sie wider aufgenommen, die Niederlande, Dänemark und die Hansestadt Hamburg öffneten sich ihnen; in Nordamerika und Brasilien legten sie Kolonieen an. Zur Emanzipation endlich kam die Losung von Nordamerika; der Ausspruch der allgemeinen Religionsfreiheit seitens der amerikanischen Union im J. 1783 gab aller Welt das Beispiel, der bisher undenkbare Gedanke der Emanzipation der Juden war damit ausgesprochen. Von hier aus acceptirte sie die französische Revolution; sie erklärte im J. 1791 jeden Israeliten, welcher den französischen Bürgereid leiste, für einen echten Franzosen und Napoleon I. gab den französischen Israeliten im J. 1806 die entsprechende Verfassung. In Italien hatte die gleiche Maßregel kurze Dauer; 1848 zwar sprach Toskana die Emanzipation wider aus, zu allgemeiner Anerkennung aber kam sie erst mit dem Umschwung der allgemeinen Verhältnisse der Halbinsel unter Viktor Emanuel. In den Niederlanden war sie 1796 ebenfalls eingefürt worden und hier verblieb sie wie in Frankreich. In Deutschland wurde sie 1848 ebenfalls ausgesprochen, mit den Grundrechten aber wider zurückgenommen; Württemberg war das erste deutsche Land, welches sie bleibend einfürte; Württemberg hatte schon dem betreffenden Paragraphen 27 (2. Absatz) seiner Verfassung in seinem Judengesetz von 1828 die menschenfreundlichste Auslegung gegeben, ersetzte denselben aber am 31. Dez. 1861 durch die kurze Bestimmung: „der Genuss der statsbürgerlichen Rechte ist unabhängig von dem religiösen Bekenntnis“ und erklärte noch ausdrücklich, dass damit die Beschränkung der Verfassungsurkunde auf die drei christlichen Glaubensbekenntnisse hinwegfalle.

Kommt zu der Emanzipation der Juden, wie sie sich besonders in dem letzten Jarzehent allgemeine Ban gebrochen hat, im persönlichen Umgange das Allerhöchste — die Liebe, nicht die sauertöpfische, nicht die quälende, nicht die oberflächliche, sondern das herzliche Wolwollen und Erbarmen, die gewinnende Freundlichkeit und Menschlichkeit, womit man den Juden fülen lässt, man achte ihn als Nebenmenschen und Mitbürger, ja man sehe in ihm ein Glied des Volkes, daraus der Heiland der Welt und seine Apostel hervorgegangen, — o wie sollte da nicht auch von diesem Volke der Bann weichen! wie sollte nicht Jung und Alt unter ihnen die Kräfte einer andern Welt erfaren, und wir Christenleute das Werkzeug dazu sein dürfen! Es ist dies keine Phantasie, es ist Wirklichkeit; der Verfasser dieses Artikels redet also aus 27 järiger Erfarung und rechnet sie zu den teuersten Erfarungen seiner Wirksamkeit.

Was die Juden von der Christenheit trennt, das bleibt in erster Linie die Religion; dazu kommt aber in zweiter Linie die orientalische Abstammung im allgemeinen und die hebräische Nationalität im besonderen, und in dritter Linie ihre bisherige Ausschließung und Prangerstellung in der Mitte der übrigen Völker. Diese drei Momente haben der jüdischen Bevölkerung eine so scharfe Ausprägung gegeben, wie keinem anderen Volke der alten und der neuen Zeit. Die schwarzen Hare, die dunkeln Augen, die scharfkantige Nase, der forschende Blick, das nach oben gebogene Kinn, der blasse Teint, die hagere Gestalt, die untersetzten Füße, die fremde Mundart unserer Sprachen, die Art und Weise des Fragens und Antwortens, die Höflichkeit und Dienstfertigkeit, das scharfe Zusammengrenzen von Unreinlichkeit und Putz aller Art, das überwiegende Interesse für Geld und Geldeswert in der Unterhaltung, die abwägende, selten von Leidenschaft getrübte Beurteilung der Dinge, der unverkennbare Sinn für alles, was Pietät fordert, — das alles sind Merkmale, welche schon bei oberflächlichem Umgange sich aufdrängen und in den meisten Fällen den Juden wol erkennen lassen. Also gibt er sich unter allen Völkern des Morgen- und des Abendlandes, der alten und der neuen Welt, unter allen Ständen und Berufsarten der Gesellschaft, ob-

wol die Unterschiede der inneren und der äußeren Bildung, des edleren oder gemeineren Charakters auch hier sich geltend machen und dem Gesichte, wie dem ganzen Auftreten des einzelnen Juden die größte Verschiedenheit verleihen; es ist bei all jener Gemeinsamkeit des jüdischen Wesens eine Verschiedenheit, deren Skala bis zu den beiden äußersten Gegensätzen der Messias- und der Judasphysiognomie reicht. Die Physiognomie unserer Völker ist vielleicht nicht in gleichem Maße jener äußersten Verzerrung und Widerlichkeit im Ausdruck einer Schacher- und Mammonsseele fähig, aber vielleicht auch nicht jener wunderbaren Ruhe und jener geistigen Schönheit in den Zügen eines gottergebenen und durch Leiden gereiften Menschen. Diese Gegensätze mit all den zwischenliegenden Nüancen von Schatten und Licht, von Bösem und Gutem, von Natur und Gnade in dieser Bevölkerung lernt man freilich erst bei vertrautem und längerem Umgange mit ihr kennen; aber man lernt an diesem Volke nicht aus, den Rat Gottes in seiner Fürung, in seinem Segen und in seinen Gerichten über ihm zu erkennen und anzubeten. Die Schattenseiten des Volkes brauchen wir nicht erst namhaft zu machen, die sind weltbekannt; die Lichtseiten werden meistenteils weniger in's Auge gefasst, so die oft rürende, beschämende Sorgfalt der Kinder für ihre Eltern, der Geschwister für Geschwister, die vorherrschende Mäßigkeit auch der Jugend im Trinken, die Pietät für heilige Namen, Orte, Zeiten, die allgemeine Woltätigkeit gegen Arme und Kranke, der angeborene theologische Sinn, womit auch der geringste Jude über Fragen der Religion gerne und gewandt zu sprechen pflegt, und die unter tausendjärigem Druck und Kampf vererbte Resignation in den Willen Gottes, eine Resignation, welche meistenteils ganz und gar keine Freudigkeit im Schmerz, keine Verklärung durch Leiden in sich schließt und doch durch ihre Entschiedenheit und Allgemeinheit groß erscheint. Gelehrte Beobachtungen haben noch folgende Punkte ihrer Eigentümlichkeit zu entdecken geglaubt: 1) Die ungewönliche Fruchtbarkeit des Volkes, wie sie den ausdrücklichen Verheißungen Gottes an die Erzväter entspricht und in der heutigen Erfarung wie in der Geschichte dieselbe ist. Schon die Ursache der Grausamkeit gegen Israel in Ägypten war die außerordentliche Fruchtbarkeit des Volkes; mit einer Familie von 70 Seelen zog Jakob dahin, als ein Volk von etwa 2 Millionen Menschen (300,000 streitbare Männer) zog Israel aus. Zu Davids Zeit betrug Israel bereits etwa 5 Millionen. Die aus der babylonischen Gefangenschaft zurückgekehrten 50,000 Juden waren in 5 Jarhunderten wider so angewachsen, dass zur Zeit des Herrn ganz Palästina bevölkert war und bei der Belagerung von Jerusalem unter Titus mehr als 1 Million nur schon in der heil. Stadt zusammengedrängt war. 1180 n. Chr. fand Benjamin v. Tudela Mesopotamien, Persien und die Nachbarländer nach den furchtbaren Verfolgungen, die um das Jar 500 vorausgegangen, auf das dichteste wider mit Juden bevölkert. Dieses Wachstum kommt allerdings zu einem kleinen Teil auch auf Rechnung von Proselyten (namentlich durch Beschneidungsaufnahme heidnischer Sklaven) und zu noch größerem Teil auf Rechnung ihrer Lebenszähigkeit, allein das Meiste macht doch die Zal der Geburten. Wärend in Algerien die Europäer immer wider in außerordentlicher Weise weggerafft werden und sogar die Bevölkerung der Mauren und Neger sich vermindert, haben die Israeliten daselbst vielmehr eine Vermehrung aufzuweisen; in einer früheren Gemeinde des Verfassers dieses Artikels verhalten sich die israelitischen Geburten zu den christlichen wie 5,5 zu 3,8. Das Geheimnis dieser außerordentlichen Fruchtbarkeit lässt sich aus Einigem erklären und zwar nur zu gunsten des Juden, nämlich teils aus seiner Heilighaltung des vierten Gebotes und des ganzen Familienlebens, teils aus seinen Vorschriften über die eheliche Beiwonung und über die Reinigung der Frauen, teils aus der Beschneidung, deren symbolische Bedeutung keine zufällige, sondern in allgemeinen Gesetzen des Wachstums begründet ist. Zu dieser Fruchtbarkeit kommt 2) eine außerordentliche Lebenszähigkeit, welche ihre Ursachen außer der Beschneidung, den geschlechtlichen Verhältnissen und der Pietät in den Familien, ganz unbestritten in der Heilighaltung des Sabbats, der körperlichen und geistigen Ruhe des siebenten Tages findet. Dazu kommt 3) die vorherrschend bessere Lebensweise

der Israeliten, nach Narung und Kleidung, nach Beschäftigung und Bewegung, und 4) die vorherrschende Ergebung in Gottes Willen, welche Gemüt und Geblüt vor vielen Störungen bewart.

Neufville gelangte betreffs der Lebenszähigkeit auf Grund des Frankfurter Civilstandsregisters von 1846—1848 zu folgenden Resultaten:

Es starben

im Alter von		Christen		Juden	
1—4	Jaren	24,1	Prozent,	12,9	Prozent
5—9	"	2,3	"	0,4	"
10—14	"	1,1	"	1,5	"
15—19	"	3,4	"	3,0	"
20—24	"	6,2	"	4,2	"
25—29	"	6,2	"	4,6	"
30—34	"	4,8	"	3,4	"
35—39	"	5,8	"	6,1	"
40—44	"	5,4	"	4,6	"
45—49	"	6,6	"	5,3	"
50—54	"	4,6	"	3,8	"
55—59	"	5,7	"	6,1	"
60—64	"	5,4	"	9,5	"
65—69	"	6,0	"	7,2	"
70—74	"	5,4	"	11,4	"
75—79	"	4,3	"	9,1	"
80—84	"	2,6	"	5,0	"
85—89	"	0,9	"	1,5	"
90—94	"	0,16	"	0,4	"
95—100	"	0,04	"	—	"

Sonach sind gestorben:

	Christen			Juden		
der vierte Teil mit	6 Jaren	11	Monaten,	28 Jaren	3	Monaten
die Hälfte mit	36 "	6	"	53 "	1	"
der vierte Teil mit	59 "	10	"	71 "	—	"

Nach den beiderseitigen Kirchenbüchern der preußischen Monarchie von 1823 bis 1841 sind gestorben järlich im Durchschnitt 1 unter 34 Christen, unter 46 Juden;

haben das 14. Lebensjar erreicht 44,5 Proz. Christen, 50 Proz. Juden
" " 70. " " 12 " " 20 " "
waren unter 100,000 Geburten bei den Christen 143 Todgeb., bei den Juden 89.

Die Ursachen liegen unseres Erachtens, so weit Ursachen namhaft zu machen sind, in erster Linie widerum in jenen religiös-sittlichen Verhältnissen, Beschneidung und Beobachtung gewisser geschlechtlicher Regeln, in zweiter Linie in der vorherrschend besseren Lebensweise, d. h. leichterer, wenn auch unermüdlicher Beschäftigung, vieler Bewegung in freier Luft, besserer Narung und Kleidung; manches dürfte auch beitragen die oben genannte vorherrschende Resignation in Gottes Willen, welche Gemüt und Geblüt eine größere Ruhe bewart. 5) Ein fünfter Punkt, welchen die gelehrte Beobachtung geltend gemacht hat, begreift anatomische und pathologische Erscheinungen: Der Anatome Schulz in Petersburg fand nämlich bei der Vergleichung der Verhältnisse von Höhe und Breite des Körpers, von Rumpf zu den Gliedern, von Kopf und Hals zu dem übrigen Leibe die Juden verschieden von sämtlichen Völkerschaften des europäischen und asiatischen Rußlands; denn wärend die Körperhöhe bei den übrigen Völkerschaften zwischen 66,15 und 68,16 engl. Zoll beträgt, beträgt sie bei den Juden durchschnittlich nur 64,46 engl. Zoll; wärend die Klafterweite bei gerade ausgestreckten Armen dort die der Körperhöhe bis zu 8 engl. Zoll übersteigt, bleibt sie bei den Juden oft sogar um 1 Zoll zurück; wärend der Rumpf bei den Negern 32 Proz. der Körperhöhe, bei den übrigen Völkerschaften 34 oder

35 Proz. ausmacht, beträgt er bei den Juden 36 Proz.; wärend bei allen das Mittelfleisch ganz nahe im Mittelpunkte der Körperhöhe angetroffen wird, sinkt dieser Punkt bei den Juden auf 45 Proz. der Körperhöhe herab. Die Geschichte der Krankheiten ergibt ferner das merkwürdige Resultat, dass die Juden zur Pest, zum Typhus, zum Croup, zur Hirnwassersucht nicht disponirt scheinen, beinahe völlige Immunität dagegen besitzen, daher ihre Verschonung bei den Pestepidemieen des Mittelalters zu so vielfachen Verdächtigungen und Greueln Anlass gab; dagegen, dass sie eine erhöhte Disposition zu Hautkrankheiten, hypochondrischen und hysterischen Leiden und zu Stockungen des Pfortadersystems an den Tag legen. Für jene anatomischen Erscheinungen wird niemand einen Grund anzugeben wissen; bei den pathologischen lässt sich zum teil an die eigentümliche Lebensweise und Beschäftigung als Ursache denken, zum teil, wie bei der auffallenden Verschonung von der Pest, an die Absonderung der Juden von dem Verkehr mit der einst so schwer davon heimgesuchten herrschenden Bevölkerung und an die allgemeine Mäßigkeit der Juden; auch die von Mose vorausangedrohten physischen Strafen Gottes kommen unwillkürlich in Erinnerung, so weit wir nicht nur auf den verbliebenen Segen Gottes, sondern auch auf seine Gerichte über sein Volk reflektiren.

So groß indessen, so einzig in ihrer Art nach diesem allen die Eigentümlichkeit der jüdischen Bevölkerung ist, so können wir die Befürchtung, „dass die Juden immer und ewig wie ein Tropfen Öl auf dem Wasser unserer deutschen Bevölkerung herumschwimmen werden“ (Mohl im Frankfurter Parlament) doch nicht teilen. Wir möchten vor allem unserer deutschen Bevölkerung nicht das nur wässerige Element vindiziren, sondern erinnern, dass ein Volk, welches, wie das deutsche, in dem Worte Gottes die tiefsten und reichsten Quellen seiner Bildung hat und in Gemeinschaft mit dem englichen der eigentliche Leuchter desselben unter den Völkern der Erde ist, noch reicher als Israel mit dem Öl des Heils begabt ist. Israel hat nicht nur die alttestamentliche Grundlage mit uns gemein, es besitzt auch eine außerordentliche Rezeptivität für unsere äußere und innere Bildung und hat unendlich viel Absonderliches im Gottesdienste, in Sitten und Gebräuchen, Lebensweise, Beschäftigung, Sprache, Vorurteilen abgelegt und dagegen vieles im Äußerlichen und Innerlichen von uns angenommen. Der Raum erlaubt es dem Verfasser nicht mehr, dies durch eine detaillirte Darstellung zu belegen; nur einige Punkte mögen dafür erwänt werden. 1) Die Geschichte zeigt, dass der Jude bei allem Festhalten an seiner Religion sogar in den Zeiten und in den Ländern, in welchen er die äußerste Bedrückung und Verfolgung erfaren musste, doch eine außerordentliche Anhänglichkeit an den Boden des Landes hatte, sich mit Vorliebe gerade als einen Bewoner und Angehörigen desselben, als einen Deutschen oder Franzosen oder Spanier oder Portugiesen betrachtete, wärend er doch zugleich die wunderbarste Fähigkeit verriet, sich in total verschiedene fremde Länder und Verhältnisse wider einzuleben, wenn er verjagt wurde. Die drei Sprachen der Welt, welche der Jude außer seiner heiligen Sprache mit besonderer Vorliebe redet, unter allen Himmelsstrichen und anderen Sprachen redet, sind die arabische, die spanische und die deutsche; ja gerade die deutsche ist, sowie die arabische im Morgenlande, die Hauptsprache der jüdischen Diaspora im Abendlande geworden. 2) Die die Emanzipation vorbereitende Gesetzgebung in Württemberg vom J. 1828 hat in allen jenen Beziehungen die erfreulichsten Früchte getragen. Der Gottesdienst der Juden mit seiner deutschen Predigt und Katechisation, seiner Konfirmation (sogar ganze Fragen und Antworten aus dem württembergischen evangelischen Konfirmationsbüchlein) und Kopulation, seinem deutschen Gesangbuch (mit vielen Liedern aus dem evangelischen Gesangbuch Württembergs) und Spruchbuch; die Ordnung des Gemeindelebens mit seinem geistlichen Amt, seinem Schulwesen, seinem Armen- und Stiftungswesen, seiner Fürung der Kirchenbücher, seiner Sittenpolizei und Verwaltung; die wachsende Verdrängung der Schacher- und Wuchergewerbe durch ehrliche große Handelsgeschäfte, Fabrikation, Handwerke und Ackerbau; die in den Augen des Juden nun selbstverständliche Beteiligung an allen politischen und bürgerlichen Interessen unseres Landes und

Volkes, an allen Pflichten des Untertanen in Krieg und Frieden; das wachsende Verschwinden des Widerwillens und Fanatismus zwischen unserer beiderseitigen Bevölkerung vor der Anerkennung des Heiligen und des Waren in der neutestamentlichen Kirche oder in der alttestamentlichen Synagoge; die immer größere Teilnahme der jüdischen Jugend an unseren niederen und höheren Unterrichtsanstalten; der freundliche persönliche Verkehr im geselligen Leben der niederen und höheren Stände; — und das alles das Werk einer verhältnismäßig so kurzen Zeit: fürwar, jene Furcht verliert bei solchen Erfarungen zusehends ihre Begründung und wird sie immer mehr verlieren, je gewisser zu der vollen Gerechtigkeit, welche ihnen nun gewärt wird, hinzukommt die Liebe der einzelnen Christen, und wir uns damit warhaft als die Jünger dessen beweisen, welcher sie und uns geliebet hat bis in den Tod, um alle Menschen zu versöhnen mit Gott und miteinander.

Wir schließen den Artikel mit folgenden statistischen Angaben über den gegenwärtigen Stand der jüdischen Diaspora.

Man schätzt die Gesamtzal der Juden in den betreffenden Handbüchern auf 6—8 Millionen; diese Schätzung ist aber, wie wir nachweisen werden, eine viel zu niedrige; der Verfasser muss sie auf Grund vielseitiger Erkundigungen zu mindestens 12 Millionen berechnen. Um dies zu begreifen, muss man vor allem zwei Punkte in's Auge fassen: 1) dass die Statistik überhaupt unsere jüngste Wissenschaft ist, und wer jemals damit zu tun hatte, weiß, wie schwer es hält, die wirklichen Verhältnisse zu erfaren. In Staten wie unser deutsches Reich, das europäische Großbritannien, Holland 2c., dürfen wir uns auf die amtlichen Erhebungen beinahe auf die Ziffer hin verlassen; aber schon in gemischten Staten, wie Österreich, Rußland, nordamerikanischen Union 2c. ist und muss die Verlässlichkeit bereits eine kleinere sein, geschweige denn in Ländern wie die Türkei, Persien und die anderen Gebiete von Asien, Afrika und Amerika, wo der Begriff eines States noch kaum existirt und alle statistischen Angaben in Warheit nur Vermutungen sind. 2) Weiß, wer je mit Statistik zu tun hatte, auch, dass keine Branche derselben schwieriger ist, als die konfessionelle, dass viele Statistiker derselben geradezu ausweichen. Am schwierigsten aber ist gerade die israelitische Partie derselben, da viele Angehörige dieser Diaspora zeitweise auswärts sind, ja solchen Erhebungen ausweichen. Es gibt viel mehr Israeliten, als alle amtlichen Erhebungen ausfindig machen; Beispiele davon wären, wenn der Raum es erlaubte, zalreiche aufzufüren.

Mit diesem Vorbehalt bleibt es indessen immerhin interessant, die neuesten Resultate, wie wir sie 1) G. Fr. Kolb (Handbuch der vergleichenden Statistik, 6. Aufl. 1871), 2) A. Petermann (Mittheilungen über wichtige neue Erforschungen auf dem Gesammtgebiete der Geogr., Ergänzungsband VIII 1873/74, Nr. 35 Behm und Wagner, die Bevölkerung der Erde), 3) H. F. Brachelli (Statistische Skizze der Österreichisch-Ungar. Monarchie, des Deutschen Reiches, und der weiteren europ. Staaten, 1871/73), 4) O. Hübner (Statist. Tafel aller Länder der Erde, 27. Aufl. v. 1878) verdanken, im Folgenden kennen zu lernen:

Nach Behm und Wagner beträgt die Gesamtbevölkerung der Erde:

in Europa	300,530,000	
in Asien	798,220,000	
in Afrika	203,300,000	Zusammen 1,391,030,000 Menschen.
in Amerika	84,542,000	
in Australien und Polynesien	4,438,000	

Hievon ist nun nach Brachelli das konfessionelle Verhältnis, was Israel *) anlangt, folgendes:

---

*) Was die übrigen Konfessionen anlangt s. des Verf. Schrift: Der Gustav-Adolf-Verein und das Volk Israel, Vortrag nebst Erläuterungen, Tübingen 1879.

I. In Europa:

1) Im deutschen Reich:

Preußen mit Lauenburg:	Gesamtbevölkerung	24,033,484,	Israeliten	313,167
Bayern	"	4,824,421,	"	49,840
Sachsen	"	2,428,586,	"	2,103
Württemberg	"	1,778,396,	"	11,662
Baden	"	1,434,970,	"	25,599
Elsaß-Lothringen	"	1,597,179,	"	43,400
Hessen	"	823,138,	"	25,266
Thüringische Staten	"	1,048,751,	"	3,302
Mecklenburg	"	659,438,	"	3,481
Oldenburg	"	315,995,	"	1,527
Braunschweig	"	302,792,	"	1,083
Anhalt	"	197,041,	"	2,108
Waldeck-Pyrmont	"	57,499,	"	815
Lippe	"	113,109,	"	1,125
Schaumburg-Lippe	"	31,168,	"	349
Hansestädte	"	464,257,	"	14,328
	Zusammen:	40,105,224	"	499,155

die Zal der Israeliten beträgt also $^1/_{81}$ der Gesamtbevölkerung.

(Behm und Wagner zälen 41,060,695, also beinahe 1 Million mehr und ihre Zälung ist neuer.)

2) In Österreich-Ungarn:

	Gesamtbevölkerung	Israeliten
Die Länder des öster. Reichslandes	20,394,980,	822,220
Die Länder der Ungar. Krone	15,524,510,	553,000
Zusammen:	35,919,490	1,375,220

3) Im russischen Reich:

Europ. Rußland:	Gesamtbevölkerung	63,658,934,	Israeliten	1,829,100
Polen	"	5,705,607,	"	783,079
Finnland	"	1,732,621,	"	unbekannt
	Zusammen:	71,097,162	"	2,612,179

(Vom asiatischen Rußland gibt Brachelli nur die Zal der Gesamtbevölkerung mit 10,730,034.)

4) Im osmanischen Reich:

Europ. Türkei: Gesamtbevölkerung 9,800,000, Israeliten 100,000.

(Von der asiat. und der afrik. gibt Brachelli nur
die Gesamtbevölkerung mit 13,186,315 und
11,079,000
24,265,315.)

5) In Rumänien:
Gesamtbevölkerung 4,614,000, Israeliten 200,000.

6) In Serbien:
Gesamtbevölkerung 1,216,125, Israeliten 1,560.

7) In Montenegro:
Gesamtbevölkerung 130,000, Israeliten unbekannt.

8) In Griechenland:
Gesamtbevölkerung 1,457,894, Israeliten 2,582.

9) Im europäischen Dänemark:
Gesamtbevölkerung 1,867,496, Israeliten 4,290.

10) In Schweden und Norwegen:
Gesamtbevölkerung 5,964,000, Israeliten 1,400.

11) Im europäischen Großbritannien:
Gesamtbevölkerung 31,817,000, Israeliten 50,000.

(Die Gesamtbevölkerung der englischen Besitzungen
in Asien mit 208,792,576
in Afrika „ 1,933,307
in Amerika „ 5,133,609
in Australien „ 5,917,070
gibt Brachelli one konfessionelle Angaben.)

12) In den europäischen Niederlanden:
Gesamtbevölkerung 3,579,529, Israeliten 68,003

(Die Gesamtbevölkerung der holländischen Besitzungen
in Ostindien mit 23,137,829
in Amerika „ 95,367
in Australien „ 200,000
gibt Brachelli one konfessionelle Angaben.)

13) Im europ. Spanien (mit Ceuta und Presidios in Afrika):
Gesamtbevölkerung 16,835,006, Israeliten 5,000.

(Die Gesamtbevölkerung der spanischen Besitzungen
in Asien mit 4,319,269
in Afrika „ 5,590
in Amerika „ 2,060,870
in Australien „ 33,610
gibt Brachelli one konfessionelle Angaben.)

14) In der Republik Andorra:
Gesamtbevölkerung 7000, one Israeliten.

15) Im europäischen Portugal:
Gesamtbevölkerung 4,362,011, wenige Israeliten.

(Die Gesamtbevölkerung der portugiesischen Besitzungen
in Asien mit 1,477,817
in Afrika „ 9,402,410
gibt Brachelli one konfessionelle Angaben.)

16) Im europäischen Frankreich:
Gesamtbevölkerung 36,470,000, Israeliten 46,000.

(Die Gesamtbevölkerung der französischen Besitzungen
in Asien mit 2,464,268
in Afrika „ 3,429,894
in Amerika „ 335,366
in Australien „ 84,000
gibt Brachelli one konfessionelle Angaben.)

17) In Belgien:
Gesamtbevölkerung 5,087,105, Israeliten 2000.

18) In der Schweiz:
Gesamtbevölkerung 2,669,147, Israeliten 6,996.

19) In Italien:
Gesamtbevölkerung 26,801,154, Israeliten 35,000.

20) In der Republik San Marino:
Gesamtbevölkerung 7,600, one Israeliten.

21) In Monaco:
Gesamtbevölkerung 3,127, one Israeliten.

Hienach würde die israelitische Diaspora betragen
in Europa nur 5,009,385 Seelen = $^1/_{55}$ der Gesamtbevölkerung.

II. Außerhalb Europa beträgt sie nach Kolb:

1) In franz. Algerien unter	2,892,080	Einw.	28,097
2) In englisch Canada unter	2,507,657	„	1,186
3) In russisch Sibirien unter	1,457,657	„	8,000
Caucasien unter	4,635,000	„	13,000
4) In niederländisch Amerika unter	85,800	„	2,231
5) In der asiat. Türkei unter	16,130,000	„	80,000
6) In der amerik. Union unter	38,755,113	„	120,000

Hübner dagegen (J. 1878) berechnet sie hier zu 500,000.

Was die asiatische Türkei betrifft, so gibt es in Palästina noch eine israelitische Bevölkerung von 16000 Seelen, und zwar in Jerusalem von 6000, in Safet von 3000, in Tiberias von 1500, in Jaffe von 300 2c.

Sind nun aber unsere Notizen über die israelitische Bevölkerung in Europa vielfach noch weit unter dem wirklichen Stand, wovon namentlich die Niederlande (da allein in Amsterdam wenigstens 36,000 Juden), Polen (wo allein schon 1 Million Juden), Rußland, Ungarn und die Türkei Zeugnis geben; ebenso in Afrika, da allein Algerien, Tunis, Fez und Marokko wol gegen 100,000 haben und die Nilländer ungemein reich an Juden sind; so fehlen uns alle statistischen Angaben über Asien (mit Ausnahme der viel zu niedrigen Angabe von 80,000 in der asiatischen Türkei) und wissen wir doch zuverlässig, dass Länder wie Arabien, Persien, Afghanistan, Ostindien, die Bucharei, außerordentlich reich an israelitischer Bevölkerung sind (auch China noch davon enthält); und was Amerika betrifft, so ist, nach Nachrichten des Verf. aus Amerika, nicht nur die Angabe Kolbs von 120,000 Juden in der Union, sondern auch die Angabe Hübners von 500,000 viel zu niedrig, und gibt es auch in Mexiko, Westindien, Brasilien 2c. viele Juden.

So dürfen wir wol sagen, dass die gesamte israelitische Diaspora nicht 6—8, sondern wenigstens 12 Millionen beträgt.

Die Verteilung derselben über die einzelnen Gegenden der Erde ist keine zufällige, aber eine oft ganz überraschende. Drei Momente üben darauf ihren Einfluss:

1) Die Vorliebe des Israeliten für ein gemäßigtes Klima, denn derselbe meidet so viel wie möglich sowol die Polarländer wie die Länder des Äquators;

2) die Vorliebe desselben für gesellschaftliche Kultur, denn er meidet so viel wie möglich die ihr noch nicht erschlossenen Länder und folgt der Industrie unserer Völker wie die Wucherpflanze dem Kornfeld;

3) seine Vorliebe für Glaubensverwandtschaft Abrahams, denn er meidet so viel wie möglich die Heidenwelt und schließt sich troß alles Religionsfanatismus an die muhammedanische und christliche Welt an.

Und doch — wie seltsam durchkreuzen diese drei Momente einander! Denn die Statistik zält einen Israeliten z. B.

in Schweden u. Norwegen	auf	4300 Einw.	u. in Rußland u. Polen	auf	27
in Belgien	„	2500 „	u. in Holland	„	52
in Griechenland	„	560 „	u. in der europ. Türkei	„	98
in Nordamerika	„	75 „	u. in Österreich	„	27
in Italien u. Großbritan.	„	700 „	u. im Deutschen Reich	„	81
im europäischen Frankreich	„	800 „	u. in Algerien	„	10
in ganz Europa	„	55 „	u. in Hamburg	„	32
			in Frankfurt	„	17
			in Amsterdam	„	12
			in Warschau beinahe	„	3
			in Jerusalem beinahe	„	2

in der ganzen Welt auf etwa 116 Menschen (12 Mill. unter 1400 Millionen).

Der Mittelpunkt der ganzen Diaspora aber bleibt heute wie vor ein par Jartausenden Jerusalem, obwol es nur noch die großartigste Reminiscenz der Welt ist; denn wenn wir zwischen den nördlichen Breitegraden, innerhalb deren die Diaspora ihre vornehmsten Wonsitze einnimmt, den Durchschnitt suchen, so fällt er auf den Breitegrad von — Jerusalem; und wo in der Welt 1 Israelite an den 6 Werktagen der Woche von der Malzeit aufsteht, da spricht er, da sprechen diese Millionen Zerstreuter: „Vergesse ich dein, Jerusalem, so werde meiner Rechten vergessen!“

Pressel.

Italien, kirchlich-statistisch. Wer sich erinnert, welche Veränderungen in politischer Beziehung auf der appenninischen Halbinsel sich in den letzten dreißig Jaren vollzogen haben, wird begreifen, dass dieselben für die kirchlichen Verhältnisse von den tief einschneidendsten Folgen sein mussten. Mit dem 20. September 1870 wurde die weltliche Herrschaft des Papstes beseitigt; es gab keine einzelnen italienischen Staten, es gab keinen Kirchenstat mehr; über der ganzen Halbinsel wehte eine Trikolore und ein Scepter herrschte über rund 27 (jetzt 28) Millionen Bewoner, welche sämtlich römisch-kathol. Glaubens, nach neuesten Zälungen unter sich nur aufweisen: 96,000 evangelische und anglikanische Christen, 100,000 griech. und andere Christen, 36,000 Juden und 25,000 Muhammedaner. Im Nachfolgenden beschäftigen wir uns vom kirchlich-statistischen Standpunkte eingehender nur mit der römisch-katholischen und evangelischen Kirche in Italien. Dieselbe freisinnige Verfassung und Gesetzgebung des neuen Königreiches, welche letzterer Kirche ihre berechtigte Existenz und eine wachsende Ausdehnung ermöglichte, griff empfindlich ein in den bisherigen Stand und Besitz der ersteren. Noch am 17. Juli 1847 richtete Pius IX. an alle Vorsteher geistlicher Orden ein Schreiben, worin es heißt: „die geistlichen Orden sind zur größern Ehre Gottes und zur Beförderung des Heils der Seele durch eine Eingebung des göttlichen Geistes gegründet und bilden jene herrliche Mannigfaltigkeit, welche die Kirche wunderbar umgürtet, jene auserwälten Hilfsscharen von Streitern Christi, die von jeher der Kirche sowol als dem State den größten Nutzen gebracht haben“. Und siehe, schon 1855 ordnete das damalige Königreich Sardinien innerhalb seiner Grenzen die Aufhebung der religiösen Orden und Kongregationen der römischen Kirche, soweit dieselben nichts mit Predigt, Unterricht oder Krankenpflege zu tun hatten, gesetzlich an, zog ihre Güter ein und bildete aus deren Vermögen eine besondere, von den statlichen Finanzen unabhängige Kirchenkasse für Kultuszwecke *). Was 1855 in Piemont geschehen, geschah gleichen Schrittes mit der sich verwirklichenden politischen Einheit des Landes nach und nach in den übrigen Provinzen. Aufhebung der religiösen Orden und Einziehung ihrer Güter wurde 1860 in Umbrien, 1861 in den Marchen und dem Neapolitanischen verfügt. Besonders wichtig waren die Gesetze vom 7. Juli 1866 und 15. August 1867 über die „Neuordnung betreffs des Kirchenvermögens“, in ihrer Fassung zunächst für alle Teile des damaligen Königreiches maßgebend, dann auch, wie es durch die besondern Umstände geboten war, in gemilderter Form durch Gesetz vom 19. Juni 1873 im bisherigen Kirchenstat (die Stadt Rom und die Suburbikariate einbegriffen) eingefürt. Im Anschluss hieran erwänen wir gleich noch das in kirchlicher Beziehung nicht minder wichtige Gesetz vom 13. Mai 1871 über „die Garantieen betreffs der Unabhängigkeit des Papstes und des heiligen Stules“. Werfen wir nun einen näheren Blick auf die Wirkung dieser Gesetze.

Das „Garantiegesetz bezüglich des Papstes“ war, wie Minghetti („Staat und Kirche“) richtig bemerkt, ein politisches Gelegenheitsgesetz zur Beruhigung der europäischen Diplomatie. Für sich allein brauchte das Königreich Italien gewiss kein Gesetz zur festen Regelung seines Verhältnisses zum Papst; nur die von den übrigen Regierungen und Staten so bereitwillig anerkannten und aufrechterhaltenen internationalen Beziehungen des Oberhauptes der römisch-katholischen Christenheit zwangen dazu. So erklärt denn obenerwäntes Gesetz die Person des Papstes für heilig und unverletzlich. Angriffe auf sie werden ebenso bestraft, wie solche auf den König; der gesetzlichen Strafe fallen auch alle öffentlichen Beleidigungen des Papstes anheim. Dem Papst werden souveräne Ehren erwiesen und darf er sich eine Leibwache halten. Für den Lebensunterhalt des Papstes

*) Durch das Gesetz vom 29. Mai 1855 wurden in dem damaligen Sardinien aufgehoben: 274 Mönchsklöster mit 3733 Insassen und 61 Nonnenklöster mit 1756 Insassen (im ganzen 335 Klöster mit 5489 Insassen). Domkapitel und einfache Pfründen wurden aufgehoben 2722 an der Zal, im ganzen also überhaupt 3057 Kirchengüter aufgehoben, d. i. 3/4 aller vorhandenen.

und die sonstigen Bedürfnisse des päpstlichen Stules zalt die italienische Regierung eine järliche Rente von 3,225,000 Lire *). Außerdem bleibt der Papst im unbeschränkten Besitze der apostolischen Paläste des Vatikan und Lateran, sowie der Villa Kastel Gandolfo mit allem ihren Zubehör. Dieselben sind nebst Museen, Bibliothek, Kunst- und Altertumssammlungen unveräußerlich, abgabefrei und können nicht expropriirt werden. Die ital. Regierung sorgt für die volle Freiheit und Unabhängigkeit des Konklave und läßt dem Papst und seinen kirchlichen Organen volle Freiheit für ihre amtlichen Funktionen im In- und Auslande. Die in der Stadt Rom und den Suburbikariaten bestehenden Seminarien, Akademieen, Schulen und Institute behufs Erziehung und Ausbildung der Geistlichen verbleiben in ungestörter Abhängigkeit vom päpstlichen Stul. Die Regierung verzichtet auf ihr Recht der Ernennung und der Vorschläge zu höheren geistlichen Pfründen, die Bischöfe brauchen dem König keinen Eid abzulegen: geistliche Pfründen können nur an italienische Untertanen verliehen werden, ausgenommen in der Stadt Rom und den Suburbikariaten. Die Veröffentlichung und Ausfürung der Akte von Kirchenbehörden, soweit sie nicht Kirchenvermögen betreffen, bedarf weder des königl. Exequatur noch des Placet. In geistlichen und reinkirchlichen Dingen verfügen die kirchlichen Behörden völlig frei; nur sind keine Zwangsmaßregeln gestattet. Ein weiteres Gesetz wird die Verwaltung des sämtlichen Kirchenvermögens regeln. (Bis heute ist diese Bestimmung des § 18 noch nicht ausgefürt.)

Man muss gestehen, dass die italienische Gesetzgebung sehr freigebig gewesen ist in der Zusicherung und dem Schutze der päpstlichen Unabhängigkeit, in der Verleihung so vieler Privilegien an kirchliche Institute, sowie in der Verzichtleistung auf Rechte, welche der Regierung der frühern italienischen Staten freistanden und heutigen Tages von den Regierungen anderer katholischer Länder immer ausgeübt werden. Wol nahm Italien dem Papste die weltliche Macht und Herrschaft; dafür gab es demselben und den kirchlichen Behörden so viel äußere Freiheit, wie sie kein anderes Land bisher gewärt hat, und die sie, falls die Kurie tätig auftritt und namentlich ihren Einfluss im politischen Leben geltend zu machen versucht, notwendig wider beschränken muss. Wir meinen, dass es dann auch one Gefar von außen geschehen kann, weil schon jetzt katholische Regierungen und Völker sich betreffs des Papstes und heiligen Stules beruhigt haben. Der Papst, welcher also völlig unabhängig im Vatikan residirt, stand am 1. Juni 1879 an der Spitze von: 64 Mitgliedern des hl. Kollegiums, 10 Patriarchen beider Riten, 728 Erzbischöfen und Bischöfen abendländischen Ritus', 52 Erzbisch. und Bischöfen morgenländischen Ritus', 275 Erzbischöfen und Bischöfen in partibus infidelium, 32 Patriarchen, Erzbisch. und Bisch. one Stellen und 7 Prälaten one Diözese, im ganzen 1168 Würdenträger. Den Hofstat des Papstes bildeten am 1. Juni 1879: 4 Palast-Kardinäle (ein Pro-Datario, ein Sekretär der Breven, der Statssekretär, Präfekt der apost. Paläste und Verwalter der päpstl. Güter, ein Sekretär der Memorialien), 4 Palast-Prälaten (Majordomus, Kammerherr, Auditor, Hausverwalter), 9 wirkl. Geheime Kammerherren, 1 Sigrist (besorgt die Küsterdienste bei päpstl. Amtirungen), 338 Prälat-Assistenten beim hl. Stul (setzen sich zusammen aus 11 Patriarchen, 100 Erzbischöfen und 227 Bischöfen), 401 Hausprälaten, 178 apostolischen Pronotaren, 10 Prälaten della Rota, 86 Prälaten della Segnatura, 171 Geheime Kammerherren, 5 wirkl. Geheime Kammerherren di Spada e Cappa (mit Degen und Barett), 33 Generalstäbler der Nobelgarde, 162 Geheime Kammerherren di Spada e Cappa, 145 Ehren-Kammerherren in abito paonazzo, 44 Ehren-Kammerherren extra urbem, 56 Ehren-Kammerherren di Spada e Cappa, 4 Generalstäbler der Schweizergarde, 5 Generalstäbler der Palastwache, 9 Advokaten des hl. Konsistoriums, 6 Geheime Kapläne, 33 Ehrenkapläne, 15 Ehrenkapläne extra urbem, 2 Geheime

*) Dieselbe wurde bisher noch nicht angenommen. Die Regierung hat darum verfügt, dass die 3¼ Millionen Lire järliche Rente fünf Jare lang zur Verfügung steht, nach Ablauf derselben aber an den Statsschatz zurückfällt.

Geistliche, 6 gewönliche Kapläne, 16 Supernumerare, 1 apost. Prediger, 1 Beichtvater, 1 Untersigrist, 2 Zimmer-Adjutanten, 1 Geheimer Truchseß, 1 Leibarzt, 1 Leibchirurg, 18 Bussolanti (Begleiter der päpstl. Sänfte), 27 Supernumerare, 11 Hausbeamte, 1 Bibliothekar, 1 Vizebibliothekar, 2 Kustoden, 9 Schreiber (3 für Lateinisch, 2 für Griechisch, 2 für Hebräisch, einer für orient. Sprachen, ein Hilfsschreiber), 1 Kustode fürs Münzkabinet, 1 Präfekt des christlichen Museums, im ganzen 1821 Personen. Von den heil. Kongregationen bestehen: 1) die der Inquisition aus 47 Mitgliedern (statt des Kardinalpräfekt ist der Papst selbst Vorsitzender, 11 Kardinäle, 25 Konsultoren, 5 Qualifikatoren, 5 Offiziale). 2) Die Konsistoriale aus 8 Mitgliedern (Papst, 5 Kardinäle, 2 Monsignori). 3) Visita Apostolica 20 Mitgl. (Papst, 6 Kardinäle, 1 Erzbischof — Sekretär —, 8 Konsulatoren, 4 Offiziale). 4) Bischöfe und Ordensgeistliche, 71 Mitgl. (Kardinalpräfekt, 33 Kard., 1 Sekretär, 26 Konsultoren, 10 Offiziale). 5) Konzil, 53 Mitgl. (Kardinalpräf., 35 Kard., 1 Sekr., 5 Offiziale, 11 Referenten). 6) Revision der Provinzial-Konzile, 25 Mitgl. (7 Kard., 1 Sekretär, 17 Konsultoren). 7) Bischofssitze, 2 Mitgl. (Kardinalpräfekt und Sekretär). 8) Zustand der Klöster (3 Kard., 1 Sekretär). 9) Kirchliche Immunität 19 Mitgl. (1 Kardinalpräf., 12 Kard., 1 Sekr., 5 Konsultoren). 10) De propaganda fide, 114 Mitgl. (a. für die Angelegenheiten des abendl. Kult.: 2 Kardinalpräf., 26 Kard., 1 Sekr., 1 Pronotar, 21 Konsultoren, 11 Offiziale; b. für die Angelegenheiten des morgenländ. Kult.: 1 Kardinalpräf., 17 Kard., 1 Sekr., 22 Räte, 3 Offiziale; c. Bücherkommission: 5 Kard. und 1 Sekr.). 11) Camera degli spogli (1 Kardinalpräf., 1 Stellvertreter, 1 Schreiber). 12) Index der verbotenen Bücher 85 Mitgl. (1 Kardinalpräf., 32 Kard., 1 Assistent, 1 Sekr., 45 Konsultoren, 5 Berichterstatter). 13) Sacri riti 62 Mitgl. (1 Kardinalpräf., 25 Kard., 9 Offiziale, 27 Konsultoren). 14) Cerimoniale 11 Mitgl. (1 Kardinalpräf., 9 Kard., 1 Sekretär). 15) Klosterzucht 17 Mitgl. (1 Kardinalpräf., 12 Kard., 1 Sekr., 3 Konsultoren). 16) Indulgenzen und Reliquien 52 Mitgl. (1 Kardinalpräf., 27 Kard., 1 Sekr., 22 Konsultoren, 1 Offizial). 17) Bischofsprüfung (7 Kardinäle für Theologie, 3 Kardinäle für Kirchenrecht). 18) Bau und Erhaltung der Peterskirche (1 Kardinalpräf., 6 Kard., 1 Sekr., 8 Offiziale). 19) Lauretana (1 Kardinalpräf., 2 Kard., 1 Sekr., 1 Archivar). 20) Außerordentliche kirchl. Angelegenheiten 48 Mitgl. (22 Kard., 1 Sekretär, 19 Konsultoren, 6 Offiziale). 21) Studien 21 Mitgl. (1 Kardinalpräf., 17 Kard., 1 Sekretär, 2 Offiz.). 22) Apostolische Pönitentiarie d. i. Behörde für die geistl. Gnadenverleihungen, wie Absolutionen, Dispensationen u. s. w., 17 Mitglieder. 23) Apostolische Kanzlei 9 Mitgl. 24) Collegio Prelati Abbreviatori 30 Mitgl. (4 ordentl. Beisitzer, 6 stellvertretende, 12 Supernumerare, 8 stellvertretende). 25) Apostolische Datarie d. i. diej. Behörde der Kurie, welche die in foro externo erbetenen ordentlichen Gnadensachen zur Entscheidung durch den Papst vorbereitet, die entschiedenen mit dem Datum versieht, in die übliche Form bringt, registrirt und den Expeditoren zur amtlichen Ausfertigung überweist, 20 Beamte, 3 Referenten für Pfarrbesetzungen, 2 Supernumerare, 4 Offiziale, 37 Expedienten. 26) Apostolische Kämmerei (1 Kamerlengo, 1 Vicekamerlengo, 1 General-Auditor, 1 General-Schatzmeister und 21 andere Prälaten). 27) Palast-Kanzlei (der Kardinal-Statssekretär, sein Stellvertreter und 9 Offiziale). 28) Kanzlei der Breven mit 10 Beamten, darunter 2 für Breven an Fürsten, außerdem 2 Beamte für lateinische Briefe. 29) Kanzlei der Memorialen mit 1 Sekretär, 5 Beamten für Kirchensachen, 4 Beamten für weltliche Sachen. 30) Kanzlei des Monsignor Auditor.

Von auswärtigen Staten hatten am 1 Juni 1879 Vertreter beim heiligen Stule: Österreich-Ungarn, Bayern, Belgien, Bolivia, Brasilien, Chili, Costarica, Equator, Frankreich, Monaco, Nicaragua, Peru, Portugal und Spanien.

Von den kirchlichen Lehranstalten stehen unter unmittelbarer Oberaufsicht des hl. Stules in Rom: 1) die Pontificia Academia dei Nobili Ecclesiastici (für Diplomaten, Stats-Ökonomie u. s. w.). 2) Folgende Priesterseminare:

a) Pontificio Romano (Gymnasial-Vorbereitung für Theologie, Jurisprudenz, alte Sprachen und Naturwissenschaft, b) Pontificio Provinciale Pio, c) dei SS. Apostoli Pietro e Paolo (Ausbildung von Heiden-Missionaren), d) Vaticano (für Litteratur, Philosophie, Theologie und Physik), e) Francese, f) dei SS. Ambrogio e Carlo. 3) Folgende „apostolische Kollegien": a) Urbano de Propagando Fide (Unterricht in Philosophie, Theologie, Hebräisch, Arabisch, Syrisch, Griechisch, Armenisch und Chinesisch, verleiht auch Doktordiplome; b) Deutsch-Ungarisches, c) Griechisch-Ruthenisches, d) Englisches, e) Irländisches, f) Schottisches, g) Amerikanisches. 4) Folgende „kirchliche Kollegien": a) Almo-Capranicese, b) Belga, c) Polacco, d) Pio-Latino-Americano, e) Teutonico, f) Illirico, g) Pio-Inglese, h) Teutonico. 5) Folgende „geistliche Ordens-Kollegien": a) Römisches, b) des Thomas von Aquin, c) des hl. Bonaventura.

Suburbikariate (Vorstädtische Kardinal-Bischofssitze) sind die folgenden sechs: Ostia-Velletri, Porto-S. Rufina, Albano, Frascati, Palestrina, Sabina.

Die sieben Hauptkirchen in Rom (von denen die ersten 4 zugleich die Jubiläumskirchen) sind: 1) S. Giovanni in Laterano („Haupt und Mutter aller Kirchen", die Kathedrale Roms), 2) S. Pietro in Vaticano, 3) S. Maria Maggiore, 4) S. Paolo fuori le mura, 5) S. Lorenzo fuori le mura, 6) S. Croce in Gerusalemme, 7) S. Sebastiano fuori le mura.

Die 51 Titularkirchen und Kardinalpfarreien in Rom sind unter der Gesammtzal von 323 Kirchen, die sich in der ewigen Stadt befinden, folgende: 1) S. Agnese fuori le mura. 2) S. Agostino. 3) S. Alessio. 4) S. Anastasia. 5) SS. Andrea e Gregorio al Monte Celio. 6) SS. XII Apostoli. 7) S. Balbina. 8) S. Bartolomeo all' Isola. 9) S. Bernardo alle Terme Dioclefiane. 10) S. Callisto. 11) S. Cecilia. 12) S. Clemente. 13) S. Crisogono. 14) S. Croce in Gerusaleme. 15) S. Eusebio. 16) S. Giovanni a Porta Latina. 17) S. Giovanni e Paolo. 18) S. Girolamo degli Schiavoni. 19) S. Lorenzo in Damaso. 20) S. Lorenzo in Lucina. 21) S. Lorenzo in Panisperna. 22) SS. Marcellino e Pietro. 23) S. Marcello. 24) S. Marco. 25) S. Maria degli Angeli. 26) S. Maria della Pace. 27) S. Maria della Vittoria. 28) S. Maria del Popolo. 29) S. Maria in Aracöli. 30) S. Maria in Traspontina. 31) S. Maria in Trastevere. 32) S. Maria in Via. 33) S. Maria sopra Minerva. 34) SS. Nereo ed Achilleo. 35) S. Onofrio. 36) S. Pancrazio. 37) S. Pietro in Montorio. 38) S. Pietro in Vincoli. 39) S. Prassede. 40) S. Prisca. 41) S. Pudenziana. 42) SS. Quattro Coronati. 43) SS. Quirico e Giulitta. 44) S. Sabina. 45) SS. Silvestro e Martino ai Monti. 46) S. Silvestro in capite. 47) S. Sisto. 48) S. Stefano al Monte Celio. 49) S. Susanna. 50) S. Tommaso in Parione. 51) Santissima Trinità al Monte Pincio.

Dazu kommen noch folgende 16 Kardinals-Diakonieen: 1) S. Adriano al Foro Romano. 2) S. Agata alla Subarra. 3) S. Angelo in Pescheria. 4) S. Cesareo. 5) S. S. Cosma e Damiano. 6) S. Eustachio. 7) S. Giorgio in Velabro. 8) S. Maria ad martyres. 9) S. Maria della Scala. 10) S. Maria in Aquiro. 11) S. Maria in Cosmedin. 12) S. Maria in Domnica. 13) S. Maria in Portico. 14) S. Maria in Via Lata. 15) S. Nicolo in carcere. 16) S. S. Vito e Modesto.

In Italien stehen direkt unter Oberaufsicht des hl. Stules a) die 11 Erzbistümer: Amalfi, Aquila, Camerino, Catania, Cosenza, Ferrara, Gaeta, Lucca, Rossano, Spoleto, Udine; b) die 63 Bistümer: Aci-Reale, Aquapendente, Alatri, Amelia, Anagni, Ancona-Umana, Aquino-Sora-Pontecorvo, Arezzo, Ascoli, Assisi, Aversa, Bagnorea, Borgo S. Donino, Cava-Sarno, Città di Castello, Città della Piere, Cività Castellana-Orte-Gallese, Corneto-Civitavecchia, Cortona, Fabriano-Matelica, Fano, Ferentino, Foggia, Foligno, Gravina-Montepeloso, Gubbio, Iesi, Luni-Sarzana, S. Marco-Visignano, Marsi (Pescina), Melfi-Rapolla, Mileto, Molfetta-Terlizzi-Giovennazzo, Monopoli, Montalcino, Montefiascone, Montepulciano, Nardo, Narni, Nocera in Umbrien, Norcia, Orvieto, Osimo-Cingoli, Parma, Penne-Atri, Perugia, Piacenza, Poggio Mirteto, Recanati-Loreto, Rieti,

Segni, Sutri-Nepi, Teramo, Terni, Terracina-Piperno-Sezze, Tivoli, Todi, Treja (Camerino), Trivento, Troia, Valva-Sulmona, Veroli, Viterbo-Toskanella.

Metropolitansitze (mit ihren Suffraganaten) sind die folgenden siebenunddreißig: 1) Acerenza-Matera (Suffr.: Anglona-Tursi, Potenza, Tricarico, Venosa). 2) Bari (Suffr.: Conversano, Ruvo-Bitonto). 3) Benevento (Suffr.: Agata de' Goti, Alife, Ariano, Ascoli-Cerignola, Avellino, Bojano, Bovino, Larino, Lucera, S. Severo, Telese (Cerreto), Termoli). 4) Bologna (Suffr.: Faenza, Imola). 5) Brindisi (Suffr.: Ostuni). 6) Cagliari (Suffr.: Galtelli-Nuovo, Iglesias, Ogliastra). 7) Capua (Suffr.: Caiazzo, Calvi-Teano, Caserta, Isernia-Venafro, Sessa). 8) Chieti (Suffr.: Vasto). 9) Conza (Suffr.: S. Angelo dei Lombardi-Bisaccia, Campagna, Lacedonia, Muro). 10) Fermo (Suffr.: Macerata-Tolentino, Montalto, Ripatransone, S. Severino). 11) Florenz (Suffr.: Borgo S. Sepolcro, Colle, Fiesole, S. Miniato, Modigliana, Pistoja-Prato). 12) Genua (Suffr.: Albenga, Bobbio, Brugnato, Luni-Sarzana, Savona-Noli, Tortona, Ventimiglia). 13) Lanciano (Suffr.: Ortona). 14) Manfredonia (Suffr.: Viesti). 15) Messina (Suffr.: Lipari, Nicosia, Patti). 16) Mailand (Suffr.: Bergamo, Brescia, Como, Crema, Cremona, Lodi, Mantua, Pavia). 17) Modena (Suffr.: Carpi, Guastalla, Massa-Carrara, Reggio). 18) Monreale (Suffr.: Caltanisetta, Girgenti). 19) Neapel (Suffr.: Acerra, Ischia, Nola, Pozzuoli). 20) Oristano (Suffr.: Ales-Terralba). 21) Otranto (Suffr.: Gallipoli, Lecce, Ugento). 22) Palermo (Suffr.: Cefalu, Mazzara, Trapani). 23) Pisa (Suffr.: Livorno, Pescia, Pontremoli, Volterra). 24) Ravenna (Suffr.: Bertinoro, Cervia, Cesena, Comacchio, Forli, Rimini, Sarsina). 25) Reggio (Calabrese) (Suffr.: Bova, Cassano, Catanzaro, Cotrone, Gerace, Nicastro, Oppido, Nicotera-Tropea, Squillace). 26) Salerno (Suffr.: Acerno, Capaccio-Vallo, Diano, Marsico Nuovo (Potenza), Nocera dei Pagani, Nusco, Policastro). 27) Sassari (Suffr.: Alghero, Ampurias (Castel Sardo)-Tempio, Bisarchio, Bosa). 28) S. Severina (Suffr.: Cariati). 29) Siena (Suffr.: Chiusi-Pienza, Grosseto, Massa Marittima, Sovana-Pitigliano). 30) Siracusa (Suffr.: Caltagirone, Noto, Piazza). 31) Sorrent (Suffr.: Castellamare). 32) Taranto (Suffr.: Castellaneta, Oria). 33) Trani-Nazareth-Barletta (Suffr.: Andria, Bisceglie). 34) Turin (Suffr.: Aqui, Alba, Aosta, Asti, Cuneo, Fossano, Ivrea, Mondovi, Pinerolo, Saluzzo, Susa). 35) Urbino (Suffr.: S. Angelo in Vado-Urbania, Cagli-Pergola, Fossombrone, Montefeltro, Pesaro, Sinigaglia). 36) Das Patriarchat Venedig (Suffr.: Adria, Belluno-Feltre, Ceneda (Vittorio), Chioggia, Concordia-Portogruaro, Padua, Treviso, Verona, Vicenza). 37) Vercelli (Suffr.: Alessandria della Paglia, Biella, Casale, Novara, Vigevano).

Abteien und Prälaturen one Diözese: Die Erzprälatur Altamura-Aquaviva, das Archimandridat von Messina, die Prälatur S. Lucia, die Abtei S. Martino al Monte Cimino, Monaco (Fürstenth.), Abtei Monte Cassino, Abtei Monte Vergine, Abtei Nonantola, Abtei S. Paolo fuori le mura (in Rom), Abtei Subiaco, Abtei Santissima Trinità della Cava, Abtei S. S. Vicenzo e Anastasio alle tre Fontane (in Rom).

Wie hat sich nun infolge der Gesetze vom 7. Juli 1866, 15. August 1867 und 19. Juni 1873 die Lage der Klöster sowie des Kirchenvermögens in Italien gestaltet? Erinnern wir uns, dass zunächst dadurch die Aufhebung der religiösen Orden und Kongregationen (mit geringen Ausnahmen) verfügt wurde. Eng damit zusammen hing die Einziehung der den aufgehobenen Orden gehörigen Güter von seiten des States. Nur ist nicht zu übersehen, dass letzterer dafür die Verpflichtung übernahm, mit dem Tage der Besitzergreifung der Güter für den „Kultusfond“ eine fünfprozentige, den genau festgestellten Einnahmen aus den eingezogenen Gütern entsprechende Rente, nach Abzug von fünf Prozent Verwaltungskosten eintragen zu lassen. Die Ordensmitglieder erhielten vom Tage der Veröffentlichung dieses Gesetzes ab das Recht, alle bürgerlichen und politischen Rechte auszuüben, auch wurde jedem von ihnen durch dasselbe Gesetz, sowie die hierzu später erlassenen Ergänzungsbestim-

mungen, je nachdem sie einem Bettelorden oder solchen Orden, die eigenes Vermögen besaßen, angehörten, sowie unter Berücksichtigung ihres Alters und der im Orden eingenommenen Stellung (ob Laien- oder Ordensbruder, beziehungsweise Schwester) eine von 600 bis 144 Lire sich abstufende järliche Pension zugesichert. Nach den von der königl. italienischen Regierung begreiflicherweise unter großen Schwierigkeiten und keineswegs völlig zuverlässigen angestellten statistischen Erhebungen über Vermögen und Mitgliederzal der einzelnen Orden fanden sich im Jare 1866 (also abgesehen von Provinz und Stadt Rom!) vor:

32 Mönchsorden (mit Vermögen) in 625 Klöstern mit 3874 Ordensbr., 1813 Laienbr., 6,714371 Lire Brutto-Einnahme.
31 Nonnenorden (mit Vermögen) in 537 Klöstern mit 8264 Ordensschw., 4217 Laienschw., 7,008624 Lire Brutto-Einnahme.
7 aufgehobene Bettelorden . . in 800 Klöstern mit 7126 Ordensbr., 5210 Laienbrüdern.
2 aufgeh. (weibl.) Bettelorden in 24 Klöstern mit 395 Ordensschw., 125 Laienschwestern.
3 noch aufzuhebende Bettelorden in 409 Klöstern mit 3722 Ordensbr., 2798 Laienbrüdern.
1 noch aufzuhebender (weibl.) Bettelorden . . . . . . in 19 Klöstern mit 481 Ordensschw., 371 Laienschwestern.

Von den hier angegebenen 32 Mönchsorden mit Vermögen widmeten sich 10 an der Zal in 43 Klöstern dem Unterricht *), 1 Orden in 27 Klöstern der Krankenpflege, die übrigen dem beschaulichen Leben (21 Orden in 555 Klöstern!). Noch interessanter aber ist es zu erfaren, daß von ihrem Gesamteinkommen von Lire 6,714371 verwendet wurden auf Unterricht Lire 451,732, auf Krankenpflege Lire 151,401; von dem Rest beanspruchen die Verwaltungskosten (!) Lire 1,947,605. Von den obigen 31 Nonnenorden erteilten 18 in 129 Klöstern Unterricht und verwendeten hierauf von 7,008,624 Lire Gesamteinkommen 904,313 Lire, wogegen die Verwaltungskosten die beträchtliche Summe von Lire 2,247,261 ausmachen. Zu dieser bedeutenden Zal von den bisher angefürten 42 Mönchsorden und 34 Nonnenorden, die in 2,414 Klöstern 38,396 Ordensmitglieder zälten, kommen nun noch die in der Stadt und Provinz Rom befindlichen Orden und Kongregationen. Nach den Ergebnissen der Volkszälung vom 31. Dez. 1871 befanden sich in der Stadt und Provinz Rom 474 Klöster (311 für Mönche und 163 für Nonnen) mit 8,151 Ordensmitgliedern (4,326 Mönche und 3825 Nonnen) und einer Brutto-Einnahme von Lire 4,780,891 71 Cent (Netto-Einnahme: 4,218,265 Lire, Cent. 33). Sie verteilten sich folgendermaßen: 1) In der Stadt Rom befanden sich 126 Mönchsklöster mit 2,375 Ordensmitgliedern und einer Jareseinnahme von Lire 1,943,721, 47 C. (bezw. Lire 1,655869, 8 C.), sowie 90 Nonnenklöster mit 2,183 Ordensmitgliedern und einer Jareseinnahme von Lire 1,436,324, 16 Cent) bezw. Lire 1,322,539 1 C.). 2) In den sechs Suburbikariaten befanden sich 51 Mönchsklöster (mit 517 Ordensmitgliedern) und 22 Nonnenklöster (mit 351 Ordensmitgliedern), die eine Gesamteinnahme von Lire 323,201, 8 Cent (bezw. Lire

*) Mit welchem Fleiße diese Mönchsorden durchschnittlich dem Unterricht oblagen, zeigt am besten das Beispiel des früheren Königreichs Neapel, wo unter der bourbonischen Regierung der ganze Unterricht in den Händen des Klerus und der klösterlichen Genossenschaften lag. Als die italienische Regierung im Jare 1861 Besitz ergriff, fand sie in 1020 Erziehungsanstalten für Knaben 13611 Schüler und in 272 Mädcheninstituten 8001 Schülerinnen, und doch konnten 83,5 Prozent der männlichen und 93,8 Prozent der weiblichen Einwoner weder lesen noch schreiben (!!).

257,215, 67 C.) hatten. 3) In der übrigen Provinz befanden sich 134 Mönchsklöster (mit 1,434 Ordensmitgliedern) und 51 Nonnenklöster (mit 1,291 Ordensmitgliedern), die eine Jareseinnahme von Lire 1,077,645 5 Cent (bezw. Lire 982,641 57 C.) verzeichneten. Von den 126 Mönchsklöstern in der Stadt Rom gehörten 12 den Bettelorden an, 114 dagegen solchen Orden, die Vermögen besaßen. Die Mitgliederzal der ersteren betrug 523 (416 Ordensbrüder, 107 Laienbrüder), die der letzteren 1,852 (1,220 Ordensbr., 632 Laienbr.). Von den in den angegebenen 90 Frauenklöstern gezälten Nonnen waren 1,778 Chorschwestern, 405 dagegen Laienschwestern. Die übrigen 258 Klöster verteilten sich auf 108 Gemeinden in der Provinz Rom, sodass, da letztere überhaupt nur 226 Gemeinden zält, fast die Hälfte derselben je ein oder mehrere Klöster besaß. Zu bemerken ist, dass in den 216 Mönchs- und Nonnenklöstern der Stat Rom (welche nach genauern statist. Erhebungen sogar 221 (129 Mönchsklöster, 92 Frauenklöster) an der Zal waren), vertreten wurden 72 verschiedene Mönchsorden und 53 verschiedene Nonnenorden. 34 von ihnen haben in Rom General-Ordenshäuser, 13 dagegen nur General-Prokuraturen. Von diesen 72 Orden verwalteten 16 Parochien, 14 erteilten Unterricht, 1 widmete sich der Krankenpflege, 2 woltätigen Zwecken, 1 der Gefängnisseelsorge, 39 dagegen dem beschaulichen Leben. Von den 53 Frauenorden widmeten sich 16 dem Unterricht, einer (die Schwestern vom guten Hirten) der Besserung gefallener Personen, zwei beschäftigten sich ausgesprochenermaßen mit Krankenpflege (die barmherzigen Schwestern und die Schwestern von der göttl. Vorsehung und unbefleckten Empfängnis), einer (Unsre lieben Frauen vom Calvarienberge) mit der Pflege verlassener Kinder, einer (die Schw. von der göttl. Vorsehung und unbefleckten Empfängnis) mit der Pflege von Gefangenen. Zehn dieser Frauenorden haben die Generaloberin in Frankreich; es sind: 1) die Anbeterinnen des allerheiligsten Sakraments (Maria Riparatrice), 2) Schw. des hl. Josef Cluny, 3) Schw. der Liebe (Carlo Borromeo), 4) Schw. des Mitleids, 5) Schw. der guten Hilfe, 6) Schw. des hl. Joseph, 7) Schw. der Vorsehung, 8) Schw. des hl. Josef der Erscheinung, 9) Paolotte, 10) Töchter des Herzens der allerh. Maria.

Ehe wir nun die Resultate angeben, welche die Aufhebung der geistlichen Orden und die Einziehung der Kirchengüter bis zum 31. Dez. 1877 aufweist, erwänen wir noch kurz, dass von den 221 (216) Klöstern in der Stadt Rom 93 Männerklöster mit 1,819 Gliedern, denen Pensionen im Betrage von 743,100 Lire zuerkannt wurden, und 41 Frauenklöster mit 1,069 Gliedern, denen Pensionen im Betrag von 536,982 Lire 50 C. zuerkannt wurden, also im ganzen 134 Klöster mit 2,888 Gliedern, die eine järl. Pension von 1,280,082 Lire 50 Cent erhalten, aufgehoben wurden; 72 (23 Männer- und 49 Frauenklöster), welche den Nachweis des Privatcharakters fürten, blieben bestehen, sowie auch 15 andere (13 Männer- und 2 Frauenklöster), welche mit ausländischen Mitteln für Ausländer erhalten werden. Abgesehen von der Stadt Rom wurden nun bis zum 31. Dez. 1877 im ganzen Königreich Italien aufgehoben 2,179 Klöster und 34,852 andere Kirchengüter; 16,121 Kirchengüter unterlagen der Konvertirung, sodass im ganzen 53,152 Kirchengüter eingezogen wurden, für deren unbewegliches Gut eine Rente von Lire 30,969,465 und für deren bewegliches Gut eine Rente von L. 24,750,346 vom State übernommen wurde. Davon entfallen auf 1) Piemont: 6,100 Kirchengüter (dabei 58 Klöster) mit Lire 4,078,902 Rente. 2) Ligurien: 2,732 Kirchengüter (39 Klöster) mit Lire 783,279 Rente. 3) Insel Sardinien: 1,398 Kirchengüter (9 Klöster) mit Lire 1,081,144 Rente. 4) Umbrien: 560 Kirchengüter (6 Klöster) mit Lire 741,938 Rente. 5) Marchen: 563 Kirchengüter (13 Klöster) mit Lire 1,255,690 Rente. 6) Neapolitanische Provinzen: 5,620 Kirchengüter (148 Kl.) mit Lire 13,174,529 Rente. 7) Sicilien: 9,032 Kirchengüter (1,053 Kl.) mit Lire 12,272,072 Rente. 8) Lombardei: 7,525 Kirchengüter (53 Kl.) mit Lire 5,819,002 Rente. 9) Toskana: 7,296 Kirchengüter (266 Klöster) mit Lire 5,621,438 Rente. 10) Emilia: 6,871 Kirchengüter (261 Kl.) mit Lire 5,219,759 Rente. 11) Venetien: 3,612 Kirchengüter (79 Kl.) mit Lire 3,017,084 Rente. 12) Römische Provinz (one die Stadt Rom): 1,843

Kirchengüter (254 Kl.) mit 2,654,974 Rente. — Der Erlös der bis 31. Dez. 1877 eingezogenen unbeweglichen Kirchengüter betrug Lire 839,776,076; davon waren durch Verkauf gelöst Lire 530,649,932, noch zu verkaufen für Lire 100,293,240, an Gemeinden und Provinzen im öffentlichen Interesse abgetreten (überlassen) 889 Klöster im Werte von Lire 16,148,030 (wärend schon vor 1866 bereits 759 Klöster im Werte von Lire 11,258,764 größtenteils unentgeltlich überlassen worden waren), nicht zum Verkauf gelangt, weil die Regierung ihrer (für Kasernen u. s. w.) bedurfte: Klöster im Werte von L. 8,098,294. Ferner mussten 15,971 Privatpatrone für berechtigte Forderungen mit Lire 33,205,206 70 Cent entschädigt werden. Von unbeweglichem Kirchengut wurden bis 31. Dez. 1877 verkauft 124,551 Teile im Betrage von 535,297½ Hektar, die einen Nettoertrag von Lire 437,617,753 ergaben, also pro Hektar durchschnittlich Lire 820. Der „Kirchenfond“, welcher bis 31. Dez. 1876 von diesen Erlösen eine Einnahme von 254,945,278 Lire hatte, verausgabte L. 278,399,592, sodass ein Defizit von Lire 23,454,314 vorhanden, das bis zum J. 1878 gestiegen ist auf Lire 59,268,000, welches einstweilen die Statskasse gedeckt hat. Die Größe des Defizit verdankt ihre Entstehung der vor dem Januar 1875 schlecht geregelten Verwaltung des Kirchenfonds, sowie der sehr empfindlichen Statssteuer von 30% auf alle Einnahmen des Kirchenfonds von den Kirchengütern. Müßte nun die Verwaltung des „Kirchenfonds“ ihre Schuld an die Statskasse järlich abzalen, so würde dies nur durch Verkauf von Rente geschehen können, welches unaufhaltsam den Ruin dieser Institution mit sich füren würde. Doch wird der Kirchenfond leben und seinen Zweck erfüllen können, wenn die Statskasse so lange das Defizit deckt, bis die Abnahme der jetzigen Ausgaben (Verminderung der Pensionsbezüge durch Tod der Inhaber) von selbst nicht nur Bilanz, sondern Überschuss mit sich bringt. — In Verbindung mit der Kirche standen von jeher in Italien die woltätigen Anstalten. Durch Gesetz vom 3. August 1862 wurde das geändert, indem der Stat das Aufsichts- und Verwaltungsrecht derselben für sich in Anspruch nahm. Dieses Recht faktisch auszuüben, ist ihm bisher nur teilweise gelungen, und einzelne statistische Angaben über die heutigen Verhältnisse bezüglich der woltätigen Anstalten in Italien müssen, namentlich da tausende von Instituten der Regierung Rechnungsablage, ja irgendwelche Mitteilungen rund verweigern, notwendig lückenhaft sein. Dennoch geben wir Einiges, was wir in Erfarung bringen konnten. Das oben erwänte Gesetz bestimmte unter anderem, dass die woltätigen Anstalten, deren ursprünglicher Zweck im Laufe der Jare hinfällig geworden, zeitgemäß umgewandelt würden zur Abhilfe änlicher Bedürfnisse, wie sie in den alten Stiftungen vorgesehen waren. Infolge dessen wurden vom J. 1862—1875 im Königreich Italien 729 neue woltätige Anstalten geschaffen, davon 353 Kleinkinderbewaranstalten, 151 Armen-Unterstützungsanstalten, 67 Krankenhäuser, 52 Waisenhäuser u. s. w. In derselben Zeit (1862—1875) wuchs das Vermögen der woltätigen Anstalten um circa 39 Millionen (Hospitäler: Lire 12565,215 97 C.; Armenhäuser: L. 9,066,615 91 C.; Waisenhäuser: L. 5,054,303 70 C.; Almosenhäuser: L. 5,094,649 4 C.; Kleinkinderbewaranstalten: L. 2,456,734 88 C.; Taubstummen- und Blinden-Institute: Lire 1,511,514 50 C.; Entbindungsanstalten und Findelhäuser: L. 803,475 79 C.; Arbeitshäuser: L. 278,329 62 C. u. s. w.). Davon brachten auf 1) Piemont und Ligurien: 12,195,820 Lire; 2) Lombardei: 9,306,582; 3) Venetien (von 1868 ab gezält!)*): 4,426,098; 4) Emilia 3,362,029; 5) Marchen und Umbrien: 1,667,355; 6) Neapolitano: 3,522,610; 7) Toskana: 3,089,647; 8) Sizilien: 451,433; 9) Sardinien: 205,816; 10) Rom und Provinz (von 1871 ab gezält!) 442,235. Der Regierungsbezirk (Präfektur) Mailand hatte allein Lire 4,972,296; Turin: 4,446,427; Genua 3,798,106; Neapel, Venedig, Novara jeder über 2 Mill.; Florenz, Brescia, Cremona, Cuneo jeder über 1 Mill., dagegen Teramo (in den Abruzzen) gar nichts!!

*) Weil das obenerwänte Gesetz vom 3. August 1862 erst in diesem Jare eingefürt und angewendet werden konnte.

Die evangelische Kirche in Italien wird gegenwärtig repräsentirt von der wolbekannten „Waldenserkirche“ und der weniger bekannten „Freien italienischen Kirche“, denen sich noch einige kleinere kirchl. Genossenschaften, die ihr Dasein ausländischen Missionen verdanken, anschließen. a) Die Waldenserkirche. Diese seit vielen Jarhunderten hart gedrückte und vielfach blutig verfolgte Kirche erhielt durch Dekret vom 17. Februar 1848 im damaligen Königreich Sardinien Kultusfreiheit. Sie zälte damals 15 Gemeinden in den sogenannten Waldensertälern (Angrogna, Bobbio-Pellice, Masello, Perrero, Pomaretto, Praly, Pramollo, Prarostino, Rodoretto, Rorà, S. Germano, S. Giovanni, Torre Pellice, Villar-Pellice und Villa-Secca) und eine Gemeinde in Turin. Diese alten Waldensergemeinden sind zu unterscheiden von den durch eine tätige Evangelisation bis heute im ganzen Königreich gebildeten neuen Gemeinden. Erstere zälen gegenwärtig (1879) 11,958 Glieder, 17 aktive und 6 emeritirte Pastoren, mit 4,727 Schülern in den Tagesschulen (Elementarschulen, Gymnasium und Seminar) und 2,859 Schülern in den Sonntagsschulen. Das Gymnasium in Torre Pellice hat 7 Professoren und 75 Schüler, das Seminar ebendaselbst 3 Lehrer mit 31 Schülern, die höhere Töchterschule ebendaselbst mit 9 Lehrkräften 71 Schülerinnen, das Progymnasium in Pomaretto 2 Prof. mit 32 Schülern. Außerdem bestehen 3 Hospitäler in Torre Pellice, Pomaretto und Turin, 1 Waisenhaus für Mädchen in Torre Pellice. Die 1855 in Torre Pellice gegründete „Theologische Schule“ (zur Ausbildung der Geistlichen, welche früher im Ausland, namentlich Genf und Lausanne, geschah) wurde 1862 nach Florenz verlegt und zält 3 Prof. und 18 Studenten. An der Spitze der gesamten Waldenserkirche steht als Verwaltungs- und Aufsichtsbehörde „die Tafel“, eine Art von Konsistorium, welches aus fünf Mitgliedern besteht und von der järlich in der ersten Septemberwoche zusammentretenden Synode gewält wird. Ebenfalls von der Synode gewält wird „das Evangelisationscomité“, welches aus 6 Mitgliedern besteht und die Leitung der Evangelisation sowie die Aufsicht über sämtliche Evangelisationsgemeinden, Stationen, Schulen u. s. w. hat. Nach dem offiziellen Rapport vom Jare 1879 betrug die Zal der Evangelisationsgemeinden 39, der Stationen 32. Wir nennen davon: Ancona, Aosta, Brescia, Caltanisetta, Castiglione, Catania, Coazze, Como, S. Fedele, Courmayeur, Favale, Florenz (mit 2 Gemeinden), Genua, Guastalla, Ivrea, Livorno, Lucca, Messina, Mailand, Modica, Neapel, Pinerolo, Pietra-Morazzi, Palermo, Pisa, Reggio-Calabria, Rio Marina und Portoferrajo auf der Insel Elba, Riesi, Rom, S. Bartolomeo in Galdo, Sanpierdarena, Syracus, Susa, Trabia, Trapani, Turin, Vallecrosia, Verona, Venedig. Waldenser-Elementarschulen finden sich in: Ariccia, Catania, Florenz, Genua, Guidizzolo, Livorno, Lucca, Neapel, Palermo, Pietra-Marazzi, Pinerolo, Pisa, Poggio-Mirteto, Rio-Marina, Nizza, Rom, Sanpierdarena, Monzambano, Trabia, Trausella, Turin, Venedig, Verona, Viareng. Tätig sind an diesen Gemeinden und Schulen: 34 ordinirte Geistliche, 23 Evangelisten, 44 Lehrer und Lehrerinnen, 7 Kolporteure; die Gemeinden und Stationen zälen 2813 Kommunikanten, circa 400 Katechumenen, 1,684 Schüler in den Elementarschulen und 1,636 Kinder in den Sonntagsschulen. b) Die „Freie italienische Kirche“. Diese Kirche besteht seit dem Jare 1870, wo in Mailand 23 Gemeinden, welche sich unabhängig von der durch die Waldenser betriebenen Evangelisation gebildet hatten, zu einer Kirchengemeinschaft unter obigem Namen zusammentraten mit eignem Bekenntnis und eigner Verfassung, wie sie die 2. und 3. General-Versammlung in Mailand und Florenz annahmen. An der Spitze steht das „Evangelisationscomité“, aus 5 ordentl. Mitgliedern und 4 Ehrenmitgliedern bestehend. Von den 36 Gemeinden und 35 Evangelisationsstationen nennen wir: Albano, Bari, Bassignana, Belluno, Bergamo, Bologna, Brescia, Mottola, Fara-Novarese, Florenz, Livorno (Toskana), Livorno (Piemont), Mailand, Neapel, Pietrasanta, Ghezzano, Rocca Imperiale, Rom, S. Giovanni Pellice, Savona, Treviglio, Treviso, Turin, Udine. Elementarschulen finden sich in: Florenz, Livorno, Neapel, Pisa, Cisanello, Rom. Tätig sind an diesen Gemeinden und Schulen: 15 ordinirte Geistliche, 15 Evangelisten, 3 Kolporteure, 21 Lehrer

und Lehrerinnen; die Mitgliedslisten verzeichnen 1800 Kommunikanten, 265 Katechumenen, 724 Kinder in der Sonntagsschule, über 1300 in den Elementarschulen. Seit 1876 besitzt die „Freie italienische Kirche“ in Rom eine „Theologische Schule“ mit 4 Professoren und 10 Studenten. Verbunden damit ist eine Vorbereitungsschule mit 3 Lehrern und 7 Schülern. Zu erwänen haben wir im Anschluss hieran die c) „Freie christliche Kirche“. Diese besteht aus dem Rest jener unabhängigen kleinen Gemeinden, die nicht Lust hatten, sich dem Kirchenkörper der Freien italien. Kirche anzuschließen. Die Leiter der Freien christlichen Kirche geben prinzipiell keine Auskunft über die Zal der Arbeiter und Mitglieder. So begnügen wir uns mit der Angabe, dass größere Gemeinden dieser Kirchengemeinschaft sich finden in: Alessandria, Bologna, Florenz, Genua, Mantua, Mailand, Rom, Turin. Sonst mögen es noch etwa 50 Ortschaften sein, wo sich in größerer oder geringerer Anzal „Brüder“ dieser Kirche finden, welche das geordnete Amt als unevangelisch verwirft. d) Die Methodistenkirche (Wesleyaner), evangelisirt seit 1861 in Italien. Ihr Evangelisationsfeld ist eingeteilt in a) Norddistrikt mit 28 Gemeinden und Stationen, 14 ordinirten Geistlichen, 2 Evangelisten, 11 Lehrern und Lehrerinnen, 2 Kolporteuren, 756 Kommunikanten, 58 Katechumenen, 414 Schülern in den Elementarschulen, 393 Schülern in den Sonntagsschulen. b) Süddistrikt mit 15 Gemeinden und Stationen, 8 ordinirten Geistlichen, 5 Evangelisten, 10 Lehrern und Lehrerinnen, 573 Kommunikanten, 196 Katechumenen, 383 Schülern in den Elementarschulen, 228 Schülern in den Sonntagsschulen. Von den Orten, wo diese Kirche Gemeinden hat und evangelisirt, nennen wir: Rom, Bologna, Velletri, Spezia, Padua, Vicenza-Bassano, Reggio-Emilia, Parma, Mezzano Inferiore, Cremona, Mailand, Pavia, Intra, Rimini, Aquila, Noto, Caserta, Catanzaro, Cosenza, Messina, Neapel, Palermo, Salermo; Tagesschulen sind in: Bologna, Marinasco, Mezzano Inferiore, Spezia, Caserta, Catania, Neapel; Abendschulen in: Mezzano Inferiore, Spezia, Rom, Velletri. e) Die (amerikanische Episkopal-) Methodistenkirche, evangelisirt seit 1873 in Italien. Sie zält Gemeinden und Stationen in: Arrezzo, Bologna, Faenza, Forli, Florenz, Foligno, Mailand, Modena, Neapel, Narni, Perugia, Rom, Terni, Venedig; 8 ordinirte Geistliche, 9 Evangelisten, 1 Kolporteur, 437 Kommunikanten, 215 Katechumenen, 160 Kinder in den Sonntagsschulen, 5 Bibelfrauen. f) Die Baptisten: α) amerikanische, evangelisiren seit 1870 in: Bari, Barletta, Cagliari, Mailand, Modena, Neapel, Rom, Torre Pellice, Venedig; mit 9 Geistlichen, 175 getauften Mitgliedern, 65 Katechumenen, 2 Elementarschulen und 5 Sonntagsschulen; β) die englischen, evangelisiren seit 1871 in: Civitavecchia, Genua, Livorno, Neapel, Rom, Turin, Trapani; es arbeiten 11 Geistliche und Evangelisten an diesen Orten und in deren Umgegend; genaue Statistik nicht möglich; die stärkste Gemeinde (in Rom) zält 124 Mitglieder, 16 Katechumenen und 80 Kinder in der Sonntagsschule. Die evangelische italienische Presse wird gegenwärtig vertreten von folgenden Blättern: 1) Rivista cristiana (wissenschaftl. Monatsschrift); 2) Famiglia cristiana (wöchentl. erscheinendes Familienblatt mit Illustrationen); 3) Amico di casa (sehr verbreiteter Volkskalender); 4) Amico dei fanciulli (illustirte Monatsschrift für Kinder); 5) Le Témoin (französisches Kirchenblatt für Waldensertäler); 6) Il cristiano evangelico (Kirchenblatt für die waldensischen Evangelisationsgemeinden); 7) L'educatore evangelico (waldensische Lehrerzeitung); 8) Il Piccolo Messagiere (Kirchenblatt der Freien italien. Kirche); 9) La Vedetta cristiana (Kirchenblatt der Freien christl. Kirche); 10) La civiltà evangelica (Kirchenblatt der Wesleyaner); 11) La Fiaccola (Kirchenblatt der amerikanischen Methodisten); 12) Il Seminatore (wissenschaftliche Monatsschrift der amerikanischen Baptisten). Höchst beachtenswert sind noch die in den Häfen von Genua und Neapel vermittelst schwimmender, auf einer Barke eingerichteter Kapellen unter den Seeleuten betriebenen Missionen, sowie die evangelische Militärgemeinde in Rom. Von woltätigen Anstalten sind zu nennen 1) das Waisenhaus und Rettungsanstalt für Knaben in Florenz, gegründet von Dr. Comandi, beherbergt 80 Knaben; 2) das Ferrettische Waisenhaus für Mädchen in Florenz (32); 3) das von Mrs. Boyce in Vallecrosia

gegründete Waisenhaus für Knaben und Mädchen (50); 4) Mädchen-Institut Gould in Rom, Erziehungsanstalt für Knaben und Mädchen; 5) die Van Meterschen Schulen in Rom; 6) Arbeitsschule für Frauen in Turin. Außerdem: evangelische Buchdruckerei und Verlag (Tipografia Claudiana) der englisch-italienischen Traktatgesellschaft in Florenz; Verkaufsstellen und Niederlagen der britischen und ausländischen Bibelgesellschaft in: Ancona, Florenz, Genua, Livorno, Mailand, Neapel, Rom; an denselben Orten zugleich Verkaufsstellen und Niederlagen evangelischer Bücher. — Seit 1873 gibt es auch eine italienische Bibelgesellschaft *).

Von sonstigen evangelischen Gemeinden nennen wir noch die deutschen in: Bergamo, Florenz, Genua, Livorno, Mailand, Messina, Neapel, Rom und Venedig. In Verbindung damit: Krankenhäuser in: Florenz, Mailand, Genua, Neapel, Rom; Elementarschulen in: Genua, Messina, Rom, Venedig; höhere Knabenschulen in Florenz, Livorno, Neapel; höherer Töchterschulen in Florenz (Kaiserswerther Diakonissenanstalt mit Alumnat) und Neapel.

Vergl.: Annali di statistica del ministero di agricultura, industria e commercio serie 1ª e 2ª. Päpstlicher Hofkalender 1879. Annuario statistico Italiano, 1878. Zeitschrift des Königl. Preuß. Statistischen Bureaus, 1875. Bangen, Die römische Curie. Carta delle circoscrizioni amministrative, militari, giudiziarie e diocesane del regno d'Italia, Direzione di statistica, Roma 1878. Die neuesten Jaresberichte der verschiedenen evangelischen Kirchengemeinschaften, sowie eigne Aufzeichnungen. **K. Rönneke.**

Italienische Bibelübersetzung, s. Romanische Bibelübersetzungen.

Itharius, s. Priscillianisten.

Ituräa. Die Ituräer waren ein arabischer Volksstamm, der Genes. 25, 15; 1 Chr. 1, 31 auf Ismael zurückgefürt wird. Im A. T. erscheinen sie nur einmal und zwar in nicht näher bestimmter Zeit zugleich mit andern Arabern im Kampfe mit den ostjordanischen Stämmen Israels, welche ihnen reiche Beute an Vieh abnahmen und ihre Wonsitze „bis zur Wegfürung" besetzten, 1 Chr. 5, 18—22. Sie tauchen dann erst wider um 105/4 v. Chr. auf, wo Aristobul I. sie besiegte, einen beträchtlichen Teil ihres Landes zum jüdischen Reiche schlug und die Bewoner zwang, entweder auszuwandern oder die Beschneidung und das jüdische Gesetz anzunehmen, Jos. arch. 13, 11. 3. Die Unterwerfung war freilich weder vollständig, noch von Dauer. Denn bald finden wir diese raublustigen Nomaden in Cölesyrien und am Libanon, wo sie weit und breit bis nach Berytus und Tripolis am Mittelmeer, und auf der anderen Seite bis Damaskus die Gegend durch ihre Raubzüge unsicher machten. Strab. 16, 2, 10. 18. 20 (p. 753. 755); Plin. H. N. 5, 19 (23). Erst Pompejus bändigte sie (Eutrop. 6, 12. Fortan erscheinen diese berühmten Bogenschützen (Virg. Georg. 2, 448, vgl. die stammverwandten Söne Kedars Jes. 21, 17) öfter in römischem Solde, z. B. des Antonius (Cic. Phil. II, 8. 44), wie ihrer schon ältere Inschriften sogar am Rhein und an der Donau erwänen. Die Römer hatten zwar das Land wie Chalkis und andere Stücke zunächst im Besitze des Ptolemäus Mennäi gelassen, gegen Entrichtung von 1000 Talenten, Jos. arch. 14, 3, 2, später aber an einen gewissen Zenodorus verpachtet, nach dessen Tode (19 a. Chr.) Ituräa direkt an die Römer kam, wärend andere Teile seiner Herrschaft an Herodes übergingen, Jos. bell. jud. 1, 20, 4. Es ist daher ein, allerdings leicht verzeihlicher Irrtum, wenn Luk. 3, 1 Philippus Vierfürsten von Ituräa und Trachonitis nennt, wie denn auch Josephus die Landschaften dieses Herodes-Sones verschieden aufzält (arch. 17, 8, 1. 11, 4; 18, 4, 6). Vielmehr wurde Ituräa im Jare 38 p. Chr. von Caligula an einen gewissen Soëmus (auch jener Soëmus, der unglückliche Wächter der Mariamme, welchen

*) Jünglingsvereine bestehen in: Florenz, Messina, Neapel, Padua, Rom, Turin und Venedig. Judenmission wird getrieben in Rom, Livorno und Verona.

Herodes aus Eifersucht hinrichten ließ, war ein Ituräer Jos. arch. 15, 6, 5. 7, 1—4) übergeben (Dio Cass. 59, 12, vergl. 49, 32), nach dessen Tode aber (49 p. Chr.) von Claudius definitiv zur Provinz Syrien geschlagen. Tacit. Ann. 12, 23.

Wo lag nun aber die Landschaft Ituräa? Das ist eine noch immer streitige Frage. Gewönlich zwar haben die neueren das jetzige Djêdûr, also die Gegend im Nordosten von Galiläa, südöstlich vom Hermon und südwestlich von Damaskus, mit Ituräa identifizirt. Doch gibt dazu der heutige Name schwerlich ein Recht, denn יְטוּר ist nicht = جيدور, und die natürliche Beschaffenheit dieser flachen Ebene paßt durchaus nicht zu den Schilderungen der Alten, welche Ituräa als ein unfruchtbares Bergland voll Hölen und Klüften schildern und es konstant in näherem Zusammenhang mit dem Libanon (oder Anti-Libanon) bringen, s. Strab. a. a. O. u. Jos. vita §11, der jenen Soëmus *τὸν περὶ τὸν Λίβανον τετραρχοῦντα* nennt. Die Vermutung von Wetzstein, Reisebericht über den Hauran und die Trachonen (1860), S. 90—92, Ituräa sei am Ost-Abhange des Haurangebirges zu suchen und die heutigen Drusen, die ja ebenfalls am Libanon und auch am jetzigen Djebel-ed-Drûz sitzen, dürften die Nachkommen der Ituräer sein, ist zwar sehr ansprechend und sowol von Menke im Bibelatlas als von Kieper auf der Handkarte von Palästina (1875) adoptirt worden, läßt sich indessen mit den Angaben der Klassiker kaum vereinigen, so wenig als die früher beliebte Identifizirung von Ituräa mit Auranitis (z. B. Reland, Palaest. p. 105 sq.) oder mit Trachonitis (Euseb. et Hieron. onom. s. v), wogegen Luk. 3, 1 und Strab. a. a. O. § 20 entscheiden. Man wird zugeben müssen, daß — was bei einem Nomadenstamm am wenigsten auffallen kann — die Ituräer warscheinlich zu verschiedenen Zeiten verschiedene Wonsitze innegehabt haben, sodaß sich der Umfang von Ituräa jetzt nicht mehr mit Sicherheit angeben läßt.

Vgl. Münter, De rebus Ituraeor. (Copenh. 1824); Winers R.W.B., Kneucker in Schenkels Bibellex., Riehms Handwörterb. s. v.; Ritters Erdk. XVII, 1, p. 14—16; Schürer, Neutest. Zeitgesch., S. 229 Not., 313 Not. 3; Keim, Aus dem Urchristenthum (1878) I, S. 8. 10 Not., 12 Not.; Bädekers Palästina, S. 404. **Rüetschi.**

Juan de Avila, den die spätere Zeit den Apostel Andalusiens genannt hat, stammte aus einer angesehenen Familie des Städtchens Almodóvar del Campo im Erzbistum Toledo. Vierzehn Jare alt, bezog er (1516) die Universität Salamanca, um nach dem Wunsche seines Vaters die Rechte zu studiren. Aber er glaubte bald, Gottes Ruf in eine andere Laufban zu vernehmen, kehrte nach Hause zurück und fürte drei Jare lang, getrennt von allem Umgang, ein asketisch-beschauliches Leben. Ein durchreisender Franziskaner, der erstaunt von ihm hörte, gab den Eltern den Rat, ihn zum Studium der Theologie nach Alcalá zu senden. Dort fürte Domingo de Soto den feinsinnigen, durch ein musterhaftes Leben sich auszeichnenden Jüngling in die Wissenschaft ein und gewann an ihm nicht nur einen der begabtesten, sondern auch den liebendsten Schüler. Als Juan in seiner Vaterstadt nach dem Tode seiner Eltern die erste Messe las, zeigte er seine Richtung darin, daß er, statt nach der Sitte der Zeit ein Festmal zu veranstalten, zur Feier des Tages zwölf Arme kleidete und bewirtete. In das Amt eingetreten, warf er sich mit Eifer auf die Predigt, für die er so begabt war, daß er bald als das Muster eines Predigers galt. Den Gedanken, nach Ostindien auszuwandern, gab er auf die Vorstellungen des Erzbischofs von Sevilla, Alfonso Manriquez, hin auf, und unter stets zunehmendem Beifalle betrat er nun in verschiedenen Städten Spaniens die Kanzel. Mit 29 Jaren zuerst in Sevilla aufgetreten, wirkte er 9 Jare in dieser Diözese, dann in Córdova, Granada und anderen Orten. Er hatte die Gabe, durch ein einziges Wort, durch einen Blick das Feuer in den Herzen seiner Hörer zu entzünden; er, der selbst bei Beginn seiner Laufban sein ganzes Erbe den Armen gegeben hatte, mochte mit besonderem Nachdrucke gegen den Luxus und die Überschätzung und Gefaren des Reich-

Digitized by Google

tums predigen. Das Letztere gab Neidern Anlass, ihn durch die Inquisition belangen zu lassen. Befragt, verteidigte er sich nicht — da sprach man ihn frei mit Rücksicht auf sein exemplarisches Leben. Mit fünfzig Jaren war sein Leib gebrochen durch die unablässigen Anstrengungen des Apostolates, die nicht selten zweistündigen Predigten und das übertrieben asketische Leben. Jetzt wirkte er durch Ermanung und Belehrung engerer Kreise, insbesondere der Mönche in ihren Klöstern ringsum, sowie durch theologische Abhandlungen und Briefe. Alle Anerbietungen höherer kirchlicher Stellen schlug er aus, so diejenige des Erzbischofs Avalos, ihn zum Kanonikus in Granada zu machen, und sogar die des Königs Philipps II., der ihn auf den bischöflichen Stul von Segovia, dann auf den erzbischöflichen von Granada erheben wollte. Am 10. Mai 1569 starb Juan in Montilla in dem Hause seines Verehrers, des Marquis de Priego. Juan de Dios, Stifter des Ordens der barmh. Brüder, der hl. Franz Borgia, Luis de Granada und fromme Frauen, die sich an seinem Leben und Sterben erbaut hatten, setzten ihm in der Jesuitenkirche dort einen Gedenkstein: Magistro Johanni Avilae — Patri optimo, Viro integerrimo — Deique amantissimo — Filii eius in Christo — Pos(uerunt).

In seinen Schriften hat er sich selbst ein Denkmal gesetzt: eine vollständige Ausgabe erschien in neun Quartbänden 1757 in Madrid, nachdem eine minder vollständige ebd. 1618 ihr vorausgegangen war. Von dem Dialog De los malos lenguages del Mundo, Demonio y Carne, war 1556 ein nicht autorisirter Druck erschienen; das veranlasste J. selbst zu einer neuen Ausgabe, der bald (1577, 1579, 1581, 1604 u. s. w.) andere folgten, auch in italienischen (1610, Rom), englischen (1620, London) und französischen Übersetzungen (unter dem Titel: Christiana Institutio). Sein Hauptwerk, ebenfalls in zalreichen Separatausgaben und Übersetzungen erschienen, sind die Cartas espirituales (Epistolario espiritual), zuletzt im XIII. Bd. der Biblioteca de Autores Españoles (Madrid, Rivadeneira 1850) gedruckt. Eine deutsche Übersetzung von J.'s Werken gibt Fr. J. Schermer (I—V, Regensb. 1856—1877). Luis de Granada (s. d. Art.) hat ihm dankbar ein biographisches Denkmal gesetzt (Obras del V. P. M. Luis de Granada, Madrid 1849, T. III, p. 451—486); dann hat Nic. Antonio (Bibliotheca Hisp. Nova, I, 639—642) ihn eingehender behandelt und litterarische Nachweisungen gegeben, aus denen die Bedeutung des Mannes für die religiöse Bewegung der Zeit noch klarer hervorgeht. **Benrath.**

Juan de Torquemada (Joh. de Turrecremata), Kardinal, einer der hervorragendsten Prälaten der katholischen Kirche im 15. Jarhundert, den man nicht mit dem Inquisitor Thomas de Torquemada verwechseln darf. 1388 in Valladolid geboren, trat er in den Dominikanerorden und begleitete, vor allen durch seine Devotion und Gelehrsamkeit sich auszeichnend, den Ordensobern P. Luis zum Konstanzer Konzil. Von dort nach Paris zur Vollendung seiner Studien geschickt, erwarb er den Doktorgrad 1423, und soll damals auch eine zeitlang an der Pariser Schule gelehrt haben, bis wir ihn als Prior seines Klosters erst in Valladolid, dann in Toledo widerfinden. 1431 ließ Eugen IV. ihn nach Rom kommen, ernannte ihn zum Magister sacri palatii und zum Theologen auf dem Konzil zu Basel. Dort trat T. auf als unermüdlicher Vorkämpfer der Kurialisten für die weitest gehenden Ansprüche des römischen Stules. Er stand mit an der Spitze derer, welche Basel verließen, um ein neues gefügigeres Konzil in Ferrara zu halten, wie er denn überhaupt seine ganze praktische und einen Teil seiner schriftstellerischen Tätigkeit in den Dienst der absolutistischen römischen Idee gestellt hat. 1439 erfolgte seine Ernennung zum Kardinal, 1468 starb er in Rom. Mit den hervorragendsten Gelehrten seiner Zeit, dem Kard. Bessarion, Flavio Biondo u. a. stand er in freundschaftlichen Beziehungen.

Über seine zalreichen Schriften gibt Nic. Antonio, Bibliotheca Hispana Vetus, T. II, S. 288—293 genaue Auskunft. Die wichtigsten sind: In Gratiani Decretum Commentarii, 5 Theile (4 Bde., Venedig 1578); Expositio brevis et utilis super Psalmos (Rom 1476; Mainz bei Schöffer 1478, u. ö.); Quaestiones

spirituales super Evangelia totius anni (Brixen 1498, Lyon 1509 u. ö.); Summa Ecclesiastica: I. De universa Ecclesia; II. De ecclesia Romana et Pontificis Primatu; III. De universalibus Conciliis; IV. De Schismaticis et Haereticis (Salamanca 1560, Venedig 1561); Revelationes Sanctae Birgittae (s. d. Art.) ex commissione Sedis Apost. recognovit et Apologiam apposuit (s. Bibl. Hisp. II, S. 290). Außerdem verfaßte er Streitschriften gegen die Antikurialisten in Basel, Traktate, über Weihwasser, Transsubstantiation u. s. w., von denen einige handschriftlich auf der Bibliothek von S. Maria sopra Minerva vorhanden sind. Er selbst ist in der anstoßenden Kirche beigesetzt. Sein Leben ist beschrieben von: Touron, Histoire des hommes illustres de l'Ordre de St. Dominique, Paris 1743; Ciaconius, Vitae etc. Pontiff. et Cardinalium (T. II, p. 916 sqq.). Steph. Lederer's, ‚Der span. Card. Joh. Torquemada und seine Schriften, Tübingen 1879' ist eine kompilatorische Arbeit eines im Kurialismus befangenen Theologen. **Benrath.**

Jubeljar bei den Hebräern, s. Sabbatjar.

Jubeljar, Jubiläum, eine der schmählichsten Einrichtungen in der römischen Kirche, deren Vorbild man one allen Grund in dem alttestamentlichen Jobel- oder Erlaßjar findet. — In den letzten Tagen des Jares 1299 verbreitete sich in Rom das Gerücht, jeder Römer, der am ersten Tage des neuen Jarhunderts die Kirche des Apostelfürsten besuche, gewinne dadurch volle Vergebung aller Sünden. Infolge dessen drängten am 1. Januar 1300 die Römer sich zur Peterskirche, und Pilger von auswärts machten es ihnen nach. Der Papst hatte in den Archiven nachforschen lassen, ob irgend etwas dem Gerüchte zugrunde liege. Man konnte nichts finden. Nun aber versicherte ihm ein Greis von 107 Jaren, sein Vater, ein Bauer, sei vor 100 Jaren des Jubiläums wegen in Rom gewesen und habe ihn ermant, das nächste Jubiläum mit seinem Ablaß ja nicht zu versäumen; übrigens könne an jedem Tage dieses Jares in Rom ein Ablaß von 100 Jaren erlangt werden. Dies war für Bonifaz VIII. Grund genug, durch eine Bulle vom 22. April 1300 einen vollkommenen Ablaß zu verkündigen, der in jedem hundertsten Jare wider erteilt werden sollte. Alle Römer, die in diesem Jare 30 Tage lang, alle Pilger, die 15 Tage lang wenigstens einmal täglich die Kirchen Petri und Pauli (später auch die Laterankirche und St. Maria Maggiore) besuchten und zwar reverenter, vere poenitentes et confessi (später ward auch der Empfang der Kommunion verlangt), die sollten non solum plenam, sed largiorem, immo plenissimam omnium suorum veniam peccatorum! (vgl. d. Art. Ablaß) erlangen. Der ungeheuere Zufluß der Pilger erhöhte die Macht des Papstes und füllte seine und seiner Römer Taschen. Die Römer baten daher schon 1343 den Papst Clemens VI., er möge die Jubiläumsfrist verkürzen, und mildherzig erfüllte er ihren Wunsch. Unter den klingendsten und doch nichtigsten Vorwänden bestimmte er, es solle jedes fünfzigste Jar ein Jubiläum gefeiert werden. Andere Päpste waren noch barmherziger. Urban VI. setzte am 8. April 1389 die Frist auf 33 Jare, Paul II 1470 auf 25 Jare herab. Der berüchtigte Alexander VI. fürte 1500 zur Erhöhung der Feier einen besonderen Ritus ein. Am Christabend begibt der Papst sich in Prozession zur Peterskirche und schlägt dreimal mit einem Hammer an die vermauerte heilige Pforte Petri, indem er Gebete verrichtet und Psalm 118, 19 ausspricht. Maurer öffnen die Pforte, diese wird mit Weihwasser besprengt und der Papst durchschreitet sie, wärend Kardinäle in änlicher Weise die Pforten der 3 andern Kirchen öffnen lassen. Am folgenden Tag werden die Pforten wider vermauert und bleiben geschlossen bis zum nächsten Jubiläum.— Als nach Beginn der Reformation Clemens VII. für 1525 wider ein Jubiläum ansagte, richtete Luther ein scharfes Wort hiergegen, Erlanger Ausg., Bd. 29, 297 ff. Aber Rom blieb auch hier seinem Irrtum treu, zumal einem so gewinnreichen. Ja die Päpste bestimmten, als die Pilgerzüge nachließen, daß nach Schluß des Jubeljares in Rom wärend des nächsten Jares derselbe Ablaß unter entsprechender Veränderung der Bedingungen im ganzen Gebiete der römischen Kirche zu erlangen sei, wärend alle

andern sonst bewilligten Ablässe diese Zeit hindurch suspendirt sein sollten. Auch der gegenwärtige Papst hat es für gut befunden, „wider die goldene Pforte aufzutun, das heißt, meine ich, das Schamhütlin abgetan und nicht mehr rot werden können“ (Luther).

G. Plitt.

Jud, Leo, der hervorragendste Mitarbeiter Zwinglis und später Bullingers, wurde 1482 zu Gemar im Elsaß geboren. Sein Vater war ein würdiger Priester und wenn auch nicht legitim, eines Weibes Mann. Den Familiennamen Jud mied Leo des Gespöttes wegen in seiner Jugend. Auch wurde er vom Papste berechtigt, sich Leo Keller zu nennen, gab jedoch diesen Namen, wol eben dem Papste zum Trotz, später wider auf und schrieb sich im Deutschen Jud, im Lateinischen Judä. Die Züricher freilich hießen ihn nicht so, sondern „Meister Leu“, und diese Verdeutschung seines Taufnamens blieb dann seinen Nachkommen als Familienname.

In der Schule zu Schlettstadt genoss Leo bei Crato trefflichen humanistischen Unterricht. In Basel, wo er 1499 immatrikulirt wurde, scheint er sich zunächst der Heilkunde zugewandt zu haben; er brachte die zwei ersten Jare seines dortigen Aufenthalts bei einem Apotheker zu. Die Lust zur Theologie wurde namentlich durch die Vorlesungen des Thomas Wyttenbach über den Römerbrief in ihm geweckt. Zu den Füßen dieses gelehrten und reformatorisch gesinnten Mannes traf er auch mit Zwingli zusammen und schloss mit diesem einen innigen Freundschaftsbund. Beide magistrirten 1506, und wie Zwingli neben seinen Studien ein Schulamt bei St. Martin versah, so Jud ein Diakonat bei St. Theodor. Im zweiten Jarzehnt des 16. Jarh.'s finden wir ihn als Pfarrer zu St. Pilt im Elsaß, bei Hoch und Niedrig „lieb und verrühmt seiner Lehr und Kunst halb“. Dort erreichte ihn im Dez. 1518 ein Brief des eben nach Zürich berufenen Zwingli mit der Bitte, sein Nachfolger in Einsiedeln zu werden. Für das an diesem wichtigen Punkt angefangene Werk hätte Zwingli in der Tat keinen passenderen Mann finden können. Leo war als Landsmann des Administrators Dietbold von Geroldseck bei diesem von vornherein persona grata. Und wie sehr er mit Zwingli einig ging, erhellt am besten daraus, dass er sofort seinen ersten Predigten in Einsiedeln die Auslegung Luthers über das Unser Vater zugrunde legte. Neben den ihm zunächst obliegenden Amtsgeschäften las er, vom Administrator aufgefordert, mit den strebsamern Konventualen patristische Schriften und übersetzte eifrig lateinische Traktate, deren Inhalt der Reformation Vorschub leistete, in besonders wirkungsvoller Weise des Erasmus expostulatio Jesu ad hominem suapte culpa pereuntem und Luthers de votis monasticis. Kein Wunder, dass Zwingli die erste Gelegenheit, den tüchtigen Mitarbeiter für Zürich zu gewinnen, mit Freuden ergriff. Als die Pfarrstelle zu St. Peter frei wurde, lud er, des Erfolges gewiss, Leo zu einer Gastpredigt ein, und dieser wurde denn auch an Pfingsten 1522 von der Gemeinde gewält.

Noch ehe er auf Lichtmess 1523 sein Amt antrat, leistete er der Reformation in Zürich fast unbewusst einen großen Dienst. Als nämlich der dortige Augustinerprior in recht plumper Weise die Werkheiligkeit predigte, fiel ihm Leo mit kecker Rede ins Wort, und dieser Vorfall gab den letzten Anstoß zu der von Zwingli schon längst gewünschten Disputation. Bei derselben sprach sich Jud unumwunden dahin aus, dass auch er nichts als „das heitere und lautere Evangelium“ predigen und allem widerstreiten werde, was nicht „mit göttlicher Schrift warhaftig dargebracht“ werden könne. Und diesem entschiedenen Auftreten entsprachen dann auch wirklich seine Predigten; sie waren nach seines Sones Ausdruck „gesalzen und geschmalzen“. Im übrigen aber wollte er den Erfolg der schriftmäßigen Verkündigung des Evangeliums ruhig abgewartet und die Reformation nicht ungestüm durchgefürt wissen. So gab er, „um die Schwachen nicht zu verwilden“, 1523 eine Taufformel heraus, welche den alten Anschauungen in ebenso schonender Weise Rechnung trug, wie das gleichzeitige erste Taufbüchlein Luthers. Immerhin schuf er auch da Raum zu weiterer reformatorischer Entwicklung, indem er ausdrücklich erklärte: „wo man aber kann, da gebrauche man

dieses Büchlein gar nicht und bleibe bei der Form, die Christus zum Taufen gegeben hat, da er sprach: taufet sie auf den Namen des Vaters, des Sones und des heiligen Geistes!" Unverdrossen arbeitete er darauf hin, „dass von der alten Lehre und Weise täglich ein Reif abspringe und das ganze Papsttum in sich selbst zerfalle". Bei der zweiten Disputation, Oktober 1523, stand er Zwingli mit großem Geschick zur Seite, ebenso im Kampf gegen die Widertäufer und im Abendmalsstreit. In dem letztern nahm Leo insofern eine eigentümliche Stellung ein, als er in zwei Schriften, zuerst anonym, dann mit Nennung seines Namens, solche Ausdrücke von Erasmus und Luther über das Abendmal beleuchtete, an deren Hand eine Verständigung hätte angebaut werden können. Bei dieser Gelegenheit äußerte er sich zum größten Ärger von Erasmus dahin, Luther habe doch eigentlich nur das in derbem Deutsch wirklich geleistet, was jener vorher in elegantem Latein one Erfolg versucht.

Zwingli mochte von reformatorischen Werken unternehmen was er wollte, stets konnte er auf die treue und selbstlose Mithilfe Leos zälen. Als er an den Bischof von Konstanz und an die Tagsatzung über die Priesterehe schrieb, unterzeichnete Leo nicht nur mit, sondern tat im Herbst 1523 one Zaudern den künen Schritt, sich mit einer Beghine aus dem Kanton Schwyz öffentlich trauen zu lassen. Als Zwingli 1524 die sogenannte „Prophezei" einrichtete, trat Leo mit seinen reichen Sprachkenntnissen willig auch in diese Arbeit ein; er übernahm die Lektion des hebräischen Textes, und Pellikan berichtet: is primus fuit, quem hebraea legere audissem. Als Frucht dieser collegia biblica entstand die Zürichsche Bibelübersetzung, und der Geschichtschreiber derselben (Mezger, Gesch. der deutschen Bibelübersetzungen in der schweiz.-reformirten Kirche, 1876, S. 68) steht nicht an, Leo Jud als die Seele dieser großen Arbeit zu bezeichnen. Da Zwingli häufig abwesend und immer mit Geschäften überhäuft war, so versah Leo oft monatelang ganz oder teilweise neben dem seinigen auch das Predigtamt am Großmünster. Und ebenso diente er dem Freunde literarisch, indem er einerseits dessen Schriftauslegungen herausgab, andererseits dessen schon gedruckte Schriften für das Volk ins Deutsche, bezw. für andere Nationen ins Lateinische übersetzte. Nicht one Recht ist darum sein Verhältnis zu Zwingli mit dem von Melanchthon zu Luther in Parallele gesetzt worden. Wie diese in Wittenberg, so stehen jene in Zürich vor den Augen der Mit- und Nachwelt unzertrennlich beisammen. Ihre Gegner sangen deshalb auch ein Schmählied: „der Zwingli und der Leu — die hand ein gmeine Bulschaft — die isset Haber und Heu"; allein die Antwort blieb nicht aus: „Der Zwingli und der Leu — die predigend's Evangelium — daß's manchen Christen freu".

Hatte Leo bisher nur eben in solcher Weise auf allen Punkten mit dem großen Reformator Schritt halten dürfen, so sah er sich nach der Schlacht bei Kappel, wenigstens momentan, allein an die Spitze gestellt. Die Lage war kritisch. Die vielgestaltige, schon längst im Stillen auf den günstigen Zeitpunkt harrende Opposition wurde nach Zwinglis Tod wach, und der volle Zorn der „Pensiöner" und der geheimen Anhänger Roms entlud sich auf die noch lebenden Häupter der Reformation, in erster Linie auf Jud, der so energisch wie Zwingli zum Kriege geraten hatte. Der Oberbefehlshaber der Züricher Truppen drohte, sobald er heimkomme, den Pfaffen Leu zu erstechen. Leo hielt sich deshalb auf Andrängen seiner Freunde über die stürmischsten Tage verborgen; dann aber trat er nach Pellikans Ausdruck „an das Steuer der Kirche und hielt daselbst mit um so größerer Treue, Tapferkeit, Festigkeit und Wachsamkeit Stand, je gefarvoller der Zustand der Kirche zu jener Zeit war". Als jedoch der Rat mit der Bitte an ihn gelangte, die Stelle Zwinglis zu übernehmen, da erklärte er (wie auch später auf einen Ruf nach Ulm), dass er sich wol zu Predigt und schriftstellerischer Arbeit, nicht aber zur Kirchenleitung tüchtig füle. Er empfahl in erster Linie Oekolampad, und als dieser ablehnte, Heinrich Bullinger, welcher dann auch gewält wurde. Und nun stand Leo dem zweiundzwanzig Jare jüngeren Bullinger bei dem Ausbau der reformirten Kirche in gleich selbstloser und erfolgreicher Weise zur Seite wie vordem seinem Jugendfreunde Zwingli bei deren

Begründung; immerhin so, dass namentlich in der ersten Zeit Meister Leu das maßgebende Element war, an dessen reicher Erfarung und erprobtem Mut der jugendliche Antistes sich stärkte.

Zunächst war es Leos eifrigstes Bemühen, die Lehren, welche ihm aus den erlittenen Niederlagen unverkennbar entgegentraten, zu verwerten. In einer Reihe von Gutachten an Bullinger stellte er nach dieser Richtung folgende Grundsätze auf: die Reformation solle von dem politischen Beigeschmack, den sie von Zwinglis diplomatischem Geist empfangen, möglichst befreit werden; die Kirche müsse freien Raum bekommen zur Erfüllung ihrer selbständigen Aufgaben, namentlich der Kirchenzucht, auf welche er, änlich wie Calvin, großen Wert legte; obrigkeitliche Kirchengesetze, welche von der Gemeinde nicht faktisch, sondern bloß stillschweigend anerkannt seien, dürfen von den Predigern niemals sanktionirt, sondern höchstens als notwendiges Übel geduldig getragen werden. Diese Forderung einer vollständigen gegenseitigen Unabhängigkeit von Kirche und Stat ist ein glänzender Beweis von Leo Juds tiefer Einsicht. Auch stellte er persönlich für deren Realisirung seinen Mann. Als er im Sommer 1532 infolge einer der Obrigkeit scharf ins Gewissen redenden Predigt des Aufruhrs angeklagt wurde, begründete er vor dem Rat sein gutes Recht mit großer Unerschrockenheit, indem er zugleich erklärte, die Hunde müssten wol bellen, wenn die Hirten eingeschlafen seien, und die Warheit, wie er sie gesagt, mache keinen Aufrur, sie suche im Gegenteil Selbsthilfe von Seiten des gemeinen Mannes zu verhindern. Die Folge war, dass der Rat nachgab und wenige Wochen nachher die von Leo und Bullinger gemeinsam ausgearbeitete neue Kirchenordnung one weiteres genehmigte.

Indessen begnügte sich Leo nicht mit einem solchen praktischen Resultat; er wollte allen Zwang in Glaubenssachen aufgehoben wissen. So geriet er, zum teil unter dem bestrickenden Einfluss von Schwenckfeldt, in einen freikirchlichen Doktrinarismus und wäre eine zeitlang in Gefar gestanden, der Sektirerei anheimzufallen, wenn nicht Bullinger, aus Furcht diese seine Hauptstütze, den Lieblingsprediger des Volks, zu verlieren, teils selbst ihm Vorstellungen gemacht, teils die Straßburger Freunde um ihre wirksame Intervention angerufen hätte. Zwar konnten Capito und Butzer so wenig als Bullinger die prinzipielle Berechtigung der von Leo Jud aufgestellten Postulate leugnen, jedoch vermochten sie ihn von der Unfruchtbarkeit und Inopportunität der praktischen Konsequenzen zu überzeugen, sodass er den Verkehr mit Schwenckfeldt gänzlich abbrach. Um so reger wurde nun die Korrespondenz zwischen Leo und Butzer. Und zwar kam jetzt die Reihe des Warnens an Jud, der, entsetzt über Luthers erneutes Schreiben gegen Zwingli und Oekolampad, sich um deren Rechtfertigung eifrig bemühte (s. d. Art. Bullinger, Bd. I, S. 787) und die Vertrauensseligkeit der Straßburger gegen den zum „neuen Papst“ werdenden Reformator nicht begreifen konnte. In seinen Briefen an Butzer u. a. protestirte Leo fortwärend energisch gegen alle falschen Vermittlungen und zweideutigen Formeln. An den Verhandlungen über die Feststellung der ersten helvetischen Konfession nahm er in Aarau und Basel hervorragenden Anteil. Er war es auch, der das ursprünglich lateinisch abgefasste Bekenntnis ins Deutsche übertrug, worauf diese Übersetzung zum authentischen Text erklärt wurde; vgl. Niemeyer, Collectio confessionum, p. XXXIII sqq. und 105 ff.

Überhaupt leistete Leo Jud als Übersetzer Außerordentliches. Pellikan sagt richtig: utilissima transtulit admodum feliciter. Abgesehen von einer deutschen Bearbeitung der „imitatio Christi“ und der augustinischen Schrift „de spiritu et littera“ und von Übersetzungen gleichzeitiger Autoren, von welchen er sagt, er sei sich und allen Gläubigen zu Nutz gleich einer Biene von Blume zu Blume geflogen und habe aus jeder etwas Honig geholt, ist hier nochmals auf die Züricher Bibelübersetzung aufmerksam zu machen (s. oben u. Bd. III', S. 555), an welcher Leo von Anfang an die Hauptarbeit besorgt hatte, und welche er von 1538 an unter Beihilfe des bekehrten Juden Michael Adam nochmals Wort für Wort mit dem Grundtext verglich. Außer dieser deutschen Bibelübersetzung hat

sich Leo Jud aber namentlich durch eine mit Recht viel gerühmte, ausnehmend sorgfältig gearbeitete lat. Übersetzung des A. T.'s verdient gemacht. Dieselbe ist als das Hauptwerk seines Lebens zu betrachten. Näheres darüber bringt der Artikel „Lateinische Bibelübersetzungen"; vgl. Mezger a. a. O. S. 136 f.

In der Züricher Kirche hielten sein Andenken besonders auch seine Katechismen lebendig, zwei deutsche, ein größerer und ein kleinerer, und ein lateinischer für das Gymnasium. Manche der prägnantesten Ausdrücke derselben sind auch in neuere Katechismen übergegangen, nicht aber die eigentümliche Einrichtung, die Leo getroffen hatte, dass nämlich der Schüler („Jünger") frägt und der „Lehrmeister Bericht und Antwort" gibt. Auf Grund von Leo Juds kleinerem deutschen Katechismus wurden in Zürich 1541 regelmäßige öffentliche Katechisationen in der Kirche eingefürt.

In seinen letzten Lebensjaren erhielt er mehrere Berufungen ins Ausland. Mehr als zur Reorganisation der Universität Tübingen, für die ihn Blaurer gewinnen wollte, hätte er sich zur Durchfürung der Reformation in den elsäßischen Besitzungen Württembergs hingezogen gefült; allein der Rat von Zürich wollte ihn nicht missen. Man schenkte ihm das Bürgerrecht und verbesserte seine bislang kümmerliche Besoldung, bei welcher er one die Anstrengungen seiner vortrefflichen, in Zürich nur „Mutter Leuin" genannten Frau nicht einmal ärmlich hätte leben, geschweige denn Arme unterstützen und flüchtige Glaubensgenossen beherbergen können. Dass man auch an eine Erleichterung seiner Amtsbürde hätte denken sollen, wurde man erst gewar, als am 19. Juni 1542 sein schwacher Körper der Überanstrengung erlag. Vier Tage vor seinem Hinschied berief er alle seine Amtsbrüder zu sich; in großer Demut und voll Dank gegen Gott redete er zu ihnen von seiner ganzen Laufban, empfal ihnen die Sorge für die Kirche und die Vollendung seiner lateinischen Bibel, in deren Vorrede Bullinger ihm dann auch ein schönes Denkmal setzte. Seine Biographie hat einer seiner Söne geschrieben; sie wurde abgedruckt in den Miscell. Tigur. III, 1, Zürich 1724. Alle weitere Litteratur findet sich verzeichnet in der sehr zuverlässigen Monographie von C. Pestalozzi: Leo Judä (Väter und Begründer der reform. Kirche, IX, Elberfeld 1860); vgl. überdies des Unterzeichneten Ausgabe von Pellikans Chronikon, Basel 1877, und insofern Leo Jud auch Dichter war, Koch, Geschichte des Kirchenlieds, II, S. 44 ff.

Bernhard Riggenbach.

Juda, Son Jakobs, Vater des angesehensten israelitischen Stammes. Der Name יְהוּדָה, ein vom impf. hoph. abgeleitetes Nomen, bedeutet demnach Lobpreis, eigentlich im Sinne von 1 Mos. 29, 35: Lob Gottes, 49, 8 aber so, dass der Preis auf den Träger des Namens zurückgewendet wird. Unter den späteren Juden, namentlich den Leviten der nachexilischen, makkabäischen und neutestamentlichen Zeit war der Name sehr gewönlich; seine gräcisirte Form ist Judas. Der Stammvater Juda war nach 29, 35; 35, 23 ein Son Jakobs und der Lea, der Altersfolge nach der vierte. Er scheint aber frühe unter seinen Brüdern maßgebendes Ansehen genossen zu haben und durch seine Energie allmählich in Rubens, des Erstgeborenen Stellung eingerückt zu sein. In der Geschichte Josefs treten abwechselnd bald Ruben, bald Juda als Wortfürer auf (nach manchen Kritikern freilich infolge einer zwiefachen Überlieferung, einer judäischen und einer nordisraelitischen) 1 Mos. 37, 22. 26; 42, 37; 43, 3; 44, 16; vgl. 46, 28. Dabei zeichnet sich Juda vor seinen Brüdern durch einen zwar nicht fleckenlosen, aber edeln und zuverlässigen, sowie tatkräftigen Charakter aus. Um Josefs Blut nicht vergießen zu lassen, gibt er den folgenschweren Rat, ihn nach Ägypten zu verkaufen. Namentlich aber steht er vor dem vermeintlichen ägyptischen Tyrannen mit beredter Treue für den greisen Vater und dessen Liebling ein und bietet seine eigene Person großherzig als Ersatz für den jungen Benjamin. In weniger günstigem Licht erscheint er K. 38. Von seiner Familie sich selbständiger abzweigend, hatte er sich mit einer Canaaniterin vermält und drei

Söne von ihr empfangen (vgl. 1 Chron. 2, 3 f.). Da nun der erste derselben gestorben war und dessen Gattin Thamar, welcher infolge dessen das uralte Leviratsrecht zustand, vom zweiten Sone schnöde darum betrogen wurde, der Vater aber aus Ängstlichkeit ihr den dritten nicht lassen wollte, so wusste sie, als Dirne verkleidet, bei festlichem Anlasse Juda selbst zu gewinnen und ihm ein Pfand abzulocken, an welchem er sich später erkennen musste, als er in scheinbar gerechter Entrüstung seine Sonesfrau, deren Schwangerschaft bekannt geworden, zum Tode verurteilen wollte. Auch diese Geschichte zeigt bei allen Schattenseiten Judas Gerechtigkeitsgefül und Selbstüberwindung. Vgl. Kurtz, Gesch. I, 275 ff. Die physische und moralische Energie (Löwenkraft), welche schwächeren Stämmen, besonders Benjamin, zu gute kommen sollte, sowie ein gewisses treues Festhalten am Recht sind dem Stamm eigen geblieben. Für diesen war es auch von hoher Bedeutung, dass im Segen Jakobs (1 Mos. 49, 8—12), welcher im Stammvater zugleich den Stamm charakterisirt und ihm seine Stellung anweist, auf Juda die Erstgeburtswürde übertragen wurde, da er nach dem enterbten Ruben und den gleichfalls dieses Vorzugs unwerten ältern Brüdern Simeon und Levi das nächste Anrecht darauf hatte. Er wurde von Jakob seinen Brüdern zum נגיד, zum dauernden Anfürer und Fürsten gesetzt, wogegen die Verdoppelung des Erbteils, welche sonst zur Erstgeburt gehört, dem Josef beschieden wurde. Daher sagt 1 Chron. 5, 2, Josef habe die Erstgeburt empfangen, fügt aber die Einschränkung bei, auf Juda sei das Fürstentum übergegangen. — In Kap. 38 sehen manche Kritiker eine widerliche Karikirung des jüdischen Stammvaters durch nordisraelitische Tendenzdichtung. Allein es hat doch äußerst wenig Warscheinlichkeit dass dieser Stamm, der gerade der Hüter der heil. Überlieferung in der Folgezeit war, seinen eigenen Stammbaum sich von den Feinden zurechtmachen ließ, den Stammbaum, dessen großer Sprosse David war! Oder sollte man gar eine direkte Schmäh- und Schmutzschrift wider David in die Sammlung heiliger Geschichte aufgenommen haben, wie Seinecke (Gesch. I, 54 ff.) will? Vielmehr ist an dieses Stück bei der Beurteilung der Maßstab anzulegen, den seine altertümlichen Sitten an die Hand geben. Dabei schwindet das meiste, was modernem Gefül widerstrebt, wie Riehm, Handwörterbuch, S. 784 gezeigt hat. Was aber von menschlicher Sünde und Unreinheit übrig bleibt, ist ein Beweis dafür, dass wir hier nicht ideale Dichtung, sondern echte, ungeschminkte Überlieferung vor uns haben. **v. Orelli.**

Juda, der Stamm entwickelte sich in Ägypten aus der Nachkommenschaft Judas (s. den vorhergehenden Art.), von welchem drei Söne, Schelah, Perez und Serach, dorthin zogen, sowie zwei Enkel, Chezron und Chamul, Söne des Perez (1 Mos. 46, 12; vgl. K. 38). So bildeten sich drei Hauptgeschlechter des Stammes und zwei Nebenlinien 4 Mos. 26, 20 f. Auch 1 Chron. 4, 1 nennt 5 Geschlechter, aber statt Serach eine Seitenlinie von ihm Charmi (Jos. 7, 1) und daneben Hur und Sobal, welche beide sich von Chezron und dessen Sprößling Kaleb abzweigten. Der Stammbaum 1 Chron. 2, 3 ff. hat besonders das Haus Davids im Auge, welches von Chezron, näher Nachschon (dem Stammfürsten beim Auszug 4 Mos. 1, 7; 7, 12) abstammte. Vgl. übrigens Ewald, Gesch. I, 523 ff. Wärend des ägyptischen Aufenthaltes vermehrte sich der Stamm außerordentlich stark und schnell, sodass er schon beim Auszug der zalreichste war. Die erste Zälung ergab 74,600 Männer (4 Mos. 1, 27), die zweite 76,500 (4 Mos. 26, 22). Auch das Ansehen, welches der Stamm von seinem Anherrn her besaß, verlieh ihm die erste Stelle unter den Ausziehenden, wie die Lagerordnung 4 Mos. 2, 3 zeigt. Im weiteren Verlauf der Wanderung und bei der Eroberung Canaans trat der tatkräftige Kaleb (s. d. Art.) an die Spitze seines Stammes (4 Mos. 13, 6; 34, 19). Nach Josuas Tod sollte auf göttliches Geheiß Juda die Fürung übernehmen im Kampfe wider die zwar mehrfach geschlagenen, aber doch großenteils noch im Besitz des Landes befindlichen Canaaniter, Richter K. 1; vgl. ebenso 20, 18. Es handelte sich aber dabei nicht so fast um eigentliche Anfürung bei gemeinsamem Kampf als vielmehr um die Eröffnung der Feindseligkeiten, indem nach altertümlichem Glauben es von wichtiger Vorbedeu-

tung war, wie und von wem dieselben ausgingen. Obwol manche eine umfassendere, länger andauernde kriegerische Tätigkeit des Stammes Juda zum Wol der übrigen anzunehmen geneigt sind (Ewald a. a. O. II, 400 ff.), scheint er sich doch wesentlich auf sein eigenes Gebiet und das des angrenzenden Simeon, mit dem er sich näher verbündete, sowie das ebenfalls in nächster Nachbarschaft liegende Territorium Benjamins beschränkt zu haben, d. h. auf den Süden des Landes. Diesen aber nahm er äußerst energisch in Angriff, wie Richt. 1, 4—20 zeigt; nur in der Niederung konnten die Feinde, Dank den eisernen Wagen, sich halten.

Das eigentliche Stammgebiet Judas ist Jos. 15, 1 ff. umschrieben und beschrieben. Wie gewönlich wird es hier nach vier Hauptteilen benannt. Den Grundstock seines Besitzes bildet 1) das Gebirge Juda 15, 48 ff.; vgl. schon 11, 21 הר יהודה, die von Nord nach Süd sich erstreckende Verlängerung des Gebirges Ephraim; dieser Höhenzug, der die Wasserscheide bildet zwischen Jordan und Mittelmeer, nach Osten hin steiler abfallend, nach Westen allmählich sich senkend, ist übrigens von einer Unzal von Quertälern nach allen Richtungen durchschnitten, sodass er sich dem Auge nicht einheitlich darstellt. Inmitten dieses Hügelzuges lagen Judas wichtigste Städte. Kirjath Jearim, Jerusalem (s. darüber unten), Bethlehem (fehlt im hebr. Text, dagegen steht es Vs. 59 in LXX, welche überhaupt 48 Städte statt der 38 nennt), Hebron (Kalebs Erbe), Debir (Othniels Eroberung). Zwar ist dieses Gebirge Juda nur stellenweise kulturfähig, dort aber um so fruchtbarer. Die Schilderung des Segens Jakobs 1 Mos. 49, 11 f. ist so charakteristisch für dieses Gebiet, dessen Stolz Wein und Milch sind, dass an eine Beziehung jener Worte auf ägyptische Verhältnisse Judas (so Diestel, Segen Jakobs, S. 56) gar nicht zu denken ist. 2) Die Wüste (מדבר) Juda (15, 61 f.) nannte man die östliche felsige Halde des Gebirges bis zum toten Meer hinunter, eine öde, wenig bevölkerte, abgesehen von einzelnen Punkten wie En Gedi nur für Viehzucht geeignete Gegend. 3) Der Mittag (נגב) Judas (15, 21 ff.) hieß die südliche Absenkung des Gebirges, das sich allmählich ins wüste Edomiterland verliert, gleichfalls unbedeutendes, wenn auch ziemlich ausgedehntes Land. Hier wurde der Stamm Simeon nach Jos. 19, 1 ff. in das Erbteil der Kinder Juda aufgenommen. Viel wichtiger und fruchtbarer war 4) die Niederung (שפלה) 15, 33 ff.), die prächtige, triften- und städtereiche Ebene nach dem Westmeer hin. Allein gerade dieses beste Gebiet blieb zum größern Teil in den Händen der Philister, welche hier ihre Streitmacht entfalten und ihre festen Städte Ekron, Asdod, Gaza u. s. w. behaupten konnten. — Die Grenze des Gesamtgebietes wird 15, 1—12 gezogen. Östlich sollte sie durch das tote Meer bis zur Jordanmündung, westlich durch das Mittelmeer gebildet werden. Die Südgrenze, zugleich Reichsgrenze, sollte von der Südspitze des toten Meers in südwestlicher Richtung bis südwärts von Kades Barnea sich hinziehen, um dann in den „Bach Ägyptens“ (W. el Arisch) auszulaufen. Die Nordgrenze, welche den Stamm von Benjamin trennte (vgl. 18, 15—19), stieg von der Mündung des Jordans in sorgfältig bestimmter Linie westwärts bis zum Rogelbrunnen, der in unmittelbarer Nähe Jerusalems südlich vor der Stadt gelegen ist, ließ also diese selbst dem Stamme Benjamin. Zwar ist begreiflich, dass Juda diese wichtige Festung nicht in den Händen der Canaaniter lassen wollte, sondern sie auf seinem Siegeszug eroberte (Richt. 1, 8), allein die canaanitischen Jebusiter setzten sich doch wider dort fest und Benjamin, dem ihre Vertreibung eigentlich oblag, war dazu zu schwach (1, 21). Dass zum Stamm Juda noch eine Enklave östlich vom Jordan im Stamm Manasse gerechnet worden sei, hat man aus Jos. 19, 34 „Juda am Jordan“ geschlossen und dies vom Bezirk der Jairsdörfer verstanden, da nach 1 Chron. 2, 21 ff. Jair eigentlich ein Sprössling dieses Stammes war. Allein ein politischer Zusammenhang bestand schwerlich zwischen Juda und diesen „Gileaditen“, die allerdings im Stamm Manasse eine gewisse Sonderstellung scheinen eingenommen zu haben. Vgl. auch A. Köhler, Gesch. I, 490 ff. Eine appellative Deutung jenes יהודה versucht Wettstein im Exkurs zu Delitzsch, Jesaja, 3. Auflage, S. 692 ff.

Viel weniger gründlich räumten die übrigen Stämme, die sich um das Haus Josefs scharten, mit der heidnischen Bevölkerung auf (Richt. 1, 22 ff.), weshalb sie auch in der Richterzeit mehr von den allmählich erstarkenden Feinden zu leiden hatten. Juda verharrte dagegen in dieser Periode im allgemeinen in seiner gesicherten Stellung und mischte sich wenig in die wechselvollen Kämpfe des Nordens. Nur der Richter Othniel (3, 9) und Ibzan, der Bethlehemite (12, 8 ff.), gehören ihm sicher an (vgl. auch Ewald a. a. O., II, 447 ff.). Dass er immerhin an den Leiden und Kämpfen, besonders am Schlusse jener Zeit, auch beteiligt war und seine besondern Kämpfe zu bestehen hatte, beweist z. B. auch 10, 9; 15, 9 ff. Ein unanfechtbares Zeugnis für Judas solidarische Verbindung mit den übrigen Stämmen in der früheren Richterzeit ist (trotz Wellhausen, Gesch. Isr., 1878, I, 246 ff.) das 20. Kap. Dagegen nahm er nicht teil am Krieg gegen Sisera, und es wird ihm das auch noch im Lied der Debora (Richt. 5) nicht verargt, ebensowenig an Gideons Kampf wider Midian. Wenn unter dem Königtum des Benjaminiten Saul der Stamm Juda noch wenig in den Vordergrund trat und 1 Sam. 11, 8; 15, 4 in verhältnismäßig geringer Stärke beim Heer vertreten ist, so wurde dies ganz anders, seit David, der Bethlehemite, zur Königswürde gelangt war (s. d. Art. David). Derselbe hatte sich anfänglich vor Sauls Nachstellungen in die einöden Striche Judas geflüchtet und dort one Zweifel manche Beziehungen angeknüpft. Nach Sauls Tod war er dann in die Hauptstadt Judas, Hebron, eingezogen und dort zuerst ausdrücklich nur zum König „über das Haus Juda“ von den Männern Juda gesalbt worden (2 Sam. 2, 4. 7. 10), wärend die andern Stämme noch zu Isboseth, dem Sone Sauls, hielten, sodass Krieg zwischen den Teilen des Volkes ausbrach. Erst nach und nach ging ganz Israel auf David über 2 Sam. 3—5. Epochemachend war sodann die Eroberung Jerusalems, wodurch Davids Königtum einen festeren Mittelpunkt von größerer Tragweite erhielt, wobei es sich auf das Haus Juda vornehmlich stützen konnte. Von da an ist Jerusalem die Hauptstadt speziell auch für Juda geworden. Zwar versuchte noch Absalom eine Reaktion der südjudäischen Elemente von Hebron aus ins Werk zu setzen (2 Sam. 15, 7 ff.; vgl. 19, 11 ff.); aber gefärlicher war für das Haus Davids das zähere Widerstreben der stolzen ephraimitischen Stämme, die sich nur durch die erstaunlichen Erfolge Davids und seine politische Klugheit bestimmen ließen, einem Judäer zu gehorchen. Auch Salomos Geist war allzu überlegen, seine Regierung zu großartig, als dass ein Gedanke an Abfall hätte aufkommen können. Doch glimmte das Feuer unter der Asche und die drückenden Lasten, welche seine Prachtliebe dem Lande auflegte, waren dazu geeignet, den Widerwillen zu nären. Gleich nach Salomos Tod kam es zum verhängnisvollen Ausbruch, indem alle Stämme außer Juda und Benjamin dem übermütig auf sein Erbrecht pochenden Son und Nachfolger Salomo's, Rehabeam, den Gehorsam verweigerten und sich einen Sonderkönig wälten, nicht one prophetische Sanktion. Die Benennung Zehnstämmereich für jenes nördliche, um Ephraim sich bildende Königtum ist biblisch (1 Kön. 11, 31) und zutreffend; dagegen ist hinsichtlich der Zweizal zu bedenken, dass, abgesehen von Dan, das teilweise auch in Juda aufging, der Stamm Simeon natürlich zum Süden geschlagen wurde und die Leviten wol zum größten Teil sich ebenfalls diesem Reiche zuwandten. Dass Benjamin sich im Gegensatz zu seiner früheren Haltung so fest an Juda anschloss, zeigt, dass er unterdessen mit diesem einen gemeinsamen Schwerpunkt in Jerusalem gefunden hatte. Die weitere Geschichte des „Hauses Juda“, welches fortan ein Königreich war, siehe im Artikel „Israel“ und unter den Namen der einzelnen Könige. Der Stamm Juda prägte diesem südlichen Reich im allgemeinen seinen Charakter auf. Es bildete eine fester geschlossene Einheit um das Haus Davids und den Tempel Salomos. Dem Umstande, dass eine legitime Basis und größere sittliche Energie vorhanden war, welche der Verderbnis länger widerstand, verdankte es trotz seiner Kleinheit einen längeren Bestand. Auch gewaltige Propheten standen noch in der Folgezeit aus diesem Stamme auf, so jedenfalls Amos, Jesaja, Micha; vielleicht auch Obadja, Joel, Nahum, Sefanja, Habakkuk u. a. Die zähe Treue des Stammes Juda

bewies sich auch bei der Rückkehr aus dem Exil, wo er weitaus den größten Teil der heimkehrenden Exulanten stellte. Zwar werden auch von den ephraimitischen Verbannten manche sich dem neu errichteten Gottesstat wider zugewandt haben, doch scheinen es nur einzelne gewesen zu sein. Josephus wenigstens bezeugt Ant. XI, 5, 2, die 10 Stämme befänden sich bis zu seiner Zeit jenseits des Euphrat unzälig an Menge. Wegen Judas Vorherrschen bei der neuen Ansiedlung in Palästina wurde fortan der Name „Juden" für Hebräer oder Israeliten überhaupt gebräuchlich. So steht er übrigens schon bei Jeremia (34, 9), also nach dem Fall des Reiches Ephraim. Häufiger findet sich jene Benennung in den nachexilischen Büchern, auch im Neuen Test., besonders im Johannesevangelium. Die höchste Ehre aber, welche dem Stamm Juda zu teil geworden, ist die, dass er den Messias der Welt schenken durfte, der als „Löwe aus dem Stamm Juda" (Offenb. 5, 5) die Welt überwunden und ewige Herrschaft eingenommen hat.

v. Orelli.

Judäa, s. Palästina.

Judas Barsabas, s. Barsabas.

Judas Galiläus, im Neuen Test. erwänt Apostelgesch. 5, 37, bei Josephus antiqu. 18, 1, 1—6; bell. jud. 2, 8, 1, vgl. antiq. 20, 5, 2; b. j. 2, 17, 8. Als die von Augustus verfügte, von Quirinius im J. 6/7 n. Chr. durchgefürte Schatzung vom jüdischen Volke zwar mit starkem Widerstreben, aber one offenen Widerstand hingenommen war, erregte in Galiläa ein gewisser Judas, gebürtig aus Gamala in Gaulonitis, aber allgemein „der Galiläer" genannt, in Verbindung mit einem Pharisäer Sadok, einen Volksaufstand, welcher aus tieferem religiösen Motive entsprang. Die in der Schatzung zu vollem Ausdruck gekommene Untertänigkeit des jüd. Volkes unter röm. Herrschaft wurde als eine Knechtschaft empfunden, die mit der Bestimmung des Volkes zur Selbstherrlichkeit unter Gottes Herrschaft in schlechthin unverträglichem Gegensatz stehe. In der Würdigung dieser Bewegung als einer religiösen treffen die beiden Quellen, die Rede des Gamaliel bei Lukas und die Darstellung des Josephus, zusammen. Im übrigen zeigt sich bei der Vergleichung eine charakteristische Verschiedenheit der Auffassung. Gamaliel, welcher von Judas sagt „er kam um", von seinen Anhängern „sie wurden alle zerstreut", stellt diese Bewegung auf gleiche Linie mit andern missglückten Aufstandsunternehmungen religiöser Art, nimmt sie als geschichtlichen Beleg dafür, dass derartige Unternehmungen, wenn sie nicht „aus Gott" sind, von selbst in Nichts zerfallen. Josephus dagegen, welcher von dem Ausgang des Judas und seines Unternehmens nichts mitteilt, betrachtet diesen Aufstand als den Anfang des von da an dauernd im Volke gärenden und unter Gessius Florus offen ausbrechenden Zelotismus. Diese seine Auffassung entspricht seinem Standpunkt geschichtlicher Betrachtung und stützt sich warscheinlich mit auf die Tatsache, dass in den späteren Bewegungen gegen die Römerherrschaft eben dieses Judas Söne eine hervorragende Rolle spielten. Dagegen entspricht die in der Rede des Gamaliel vorliegende Auffassung eben dem Standpunkt des G., zu dessen Zeit von einer Nachwirkung jenes Aufstandes äußerlich nichts bemerkbar war.

Lic. **K. Schmidt.**

Judas Ischarioth, der Verräter Jesu aus der Zal der Zwölf und als solcher eine besonders rätselhafte Erscheinung der ev. Geschichte.

Die auf ihn bezüglichen neutestamentlichen Stellen sind folgende: 1) Erwänung im Apostelverzeichnis: Matth. 10, 4; Mark. 3, 19; Luk. 6, 16. 2) Gelegentliche Bezugnahmen im Ev. Joh. 6, 64. 70 f.; 12, 4 ff.; 14, 22; 17, 12. 3) Geschichte des Verrates: Matth, 26, 14—16. 21—25. 46—50; Mark. 14, 10—11. 18—21. 42—46; Luk. 22, 3—6. 21—23. 47—48; Joh. 13, 2. 10 bis 11. 18—19. 21—30; 18, 2—9. 4) Berichte und Reflexionen über sein Ende: Matth. 27, 3—10; Apostelg. 1, 16—26. Über das letztere findet sich noch eine anderweitige Erzälung in einem Fragment aus dem 4. Buch des Papias, erhalten u. a. in der Catena ad Acta S. Apostolorum (ed. Cramer, Oxon. 1838, p. 12 sq.) und bei Theophylakt zu Apostelg. 1, 18 f., abgedruckt u. a. in

Patrum apostolic. opera rec. Gebhardt, Harnack, Zahn. Fasc. I, part. II appendix: Papiae fragmenta III. In einem anderen Fragment des Papias (ibid. fragm. I) wird von J. eine gelegentliche Äußerung der Zweifelsucht nebst der Antwort Jesu mitgeteilt. —

Nur der Mitapostel Johannes schreibt einigemal (6, 71; 13, 2. 26) den vollen Namen Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτης (oder wie wenigstens an 2 Stellen die ursprüngliche L.A. sein wird Ἰσκαριώτου), dessen pathetische Länge dem tiefernsten Tenor jener Stellen entspricht. Der gewönlich gebrauchte Beiname ist Ἰσκαριώτης, wofür sich bei Mark. (3, 19; 14, 10 und darnach auch Luk. 6, 16) nach warscheinlich ursprünglicher L.A. die nicht gräcisirte Form Ἰσκαριώθ findet, zu welcher sich jene verhält, wie Ἴστωβος Jos. Ant. VII, 6, 1 zu אִישׁ טוֹב (LXX Ἰστώβ) 2 Sam. 10, 6. Hienach ist nicht zweifelhaft, dass, wie schon das in alten Handschriften sich findende Glossem ἀπὸ Καρυώτου voraussetzt, der Name „Mann (Bürger) von Karioth“ bedeutet, womit sich auch erklärt, dass er bei Joh. bald auf den Son und bald auf den Vater bezogen wird. Anderweitige Deutungen des Wortes, welche Winer, R.W.B. s. v. I, 633 auffürt, sind antiquirt. Dem Καριώθ nun entspricht unter den bekannten Namen paläst. Ortschaften allein aber auch völlig קְרִיּוֹת (Josua 15, 25), Name einer Stadt im St. Juda, welche in der jetzigen Ruinenstätte el-Karjetên südl. von Hebron widergefunden ist. War somit J. ein Judäer, also der einzige Judäer in dem sonst ganz galiläischen (Apostelg. 2, 7) Jüngerkreise Jesu, so erklärt sich, dass ihm gerade dieser Beiname blieb, aus seiner Ausnahmsstellung hinsichtlich der Herkunft. —

Die synoptische Überlieferung über J., soweit sie den drei Evv. gemeinsam ist, beschränkt sich auf wenige Hauptmomente. Sie bietet keine Data aus der früheren Zeit, welche auf den Verrat vorbereiten könnten, sondern setzt one Weiteres mit der Erzälung ein, wie kurz vor dem Passahfeste, als die jerus. Volkshäupter entschlossen waren, sich der Person Jesu mit List zu bemächtigen, um ihn aus dem Wege zu räumen, J. ihren Absichten entgegenkam, indem er sich freiwillig erbot, gegen eine Geldsumme ihnen Jesum in die Hände zu liefern. Dabei geben wenigstens Luk. und namentlich Matth. deutlich zu erkennen, dass es Geldgier war, welche den J. trieb, also nicht etwa bewusste Gegnerschaft gegen Jesum, nicht die Absicht, ihn der Gewalt der Feinde preiszugeben. Im Hinblick also auf den Ausgang erscheint J. von vorneherein als Werkzeug in höherer Hand, wie denn Lukas mit den einfürenden Worten εἰσῆλθεν ὁ Σατανᾶς εἰς Ἰούδαν geradezu der Überzeugung Ausdruck gibt, dass J. einer einzigartigen Einwirkung des widergöttlichen Geistes unterstand, vermöge deren er in Verblendung herbeifüren musste, was er nicht beabsichtigte. Im weiteren ist das Interesse der synopt. Erzälung auf Jesu Stellung zu dieser Tatsache gerichtet. Sie ist ihm nicht unerwartet gekommen, sondern er hat, wärend Judas noch erst einen passenden Zeitpunkt abwartete, unter der Passahmalzeit mit vollster Sicherheit vorausgesagt, einer der Zwölf werde ihn ausliefern; als sie alle jeder für seine Person in zweifelnder Frage der Überzeugung Ausdruck gaben, dass unmöglich einer aus ihrer Mitte hiezu fähig sein könne, hat er dennoch nachdrücklich das Unfassbare aufrecht erhalten, dass einer dieser seiner Nächstvertrauten, ein Tischgenosse, es tun werde. Somit ist dies scheinbar unverständliche Ereignis doch Jesu als ein schlechthin notwendiges im voraus gewiss gewesen; er hat sicher gewusst, dass es mit der in der Schrift bezeugten göttlichen Bestimmung über ihn im Einklang stehe: der durch satanische Einwirkung herbeigefürte Verrat des J. war für Jesu Bewusstsein lediglich notwendiges Mittel zur Verwirklichung des göttlichen Ratschlusses. So ist denn auch die Ausfürung nicht one Jesu Mitwirkung erfolgt. Wärend die Volkshäupter aus Furcht vor einer Volkserhebung das Fest vorübergehen lassen wollten, ist unmittelbar nach der Passahmalzeit, bei welcher Jesus die Auslieferung voraussagte, gerade in der Nacht auf das Fest J. an der Spitze einer von den Volkshäuptern mitgegebenen Schar erschienen. Den kausalen Zusammenhang deutet Matth. noch bestimmter an durch die Notiz,

dass Jesus, als J. in Verstellung fragte: „doch nicht etwa ich bins?", ihm mit ausdrücklichem Ja antwortete. Indem er ihm so die Furcht einflößte, dass sein Vorhaben Jesu bekannt geworden sein und vereitelt werden möchte, wurde J. zur Beschleunigung gedrängt; auch begab sich Jesus in der Nacht eben an denjenigen Ort, wo er erwarten musste, von J. gesucht zu werden (Luk.: κατὰ τὸ ἔθος). Es ist Jesu Werk gewesen, dass er noch zum Feste seinen Feinden überliefert wurde. In Bezug auf das Verhalten des J. berichtet die Erzälung noch, dass er, den Häschern das verabredete Zeichen gebend, Jesum küsste. Die auffallende Milde, mit welcher Jesus ihm das Heuchlerische dieses Gebarens vorhielt (Luk.) oder verwies (Matth.), lässt schließen, dass dasselbe nicht aus schamloser Frechheit entsprang, sondern wol aus der nach den Vorgängen bei der Passahmalzeit begreiflichen Furcht vor einem Ausbruch der Empörung seiner Mitjünger gegen seine Person, wenn er nicht beim Hinantreten seine feindliche Absicht verhüllte. Auch hiebei erscheint er nicht als entschiedener Bösewicht, sondern als einer, der, one es eigentlich zu wollen, infolge unseliger Schwäche dahin gerät, die empörendste Schandtat zu begehen. Dem entsprechend ist das Wehe des Herrn über ihn nicht sowol eine strenge Verurteilung seines Tuns, als vielmehr eine Klage über sein unseliges Geschick, Werkzeug des Verrates zu sein.

Vergleicht man mit dieser synopt. Darstellung die johanneische, so scheint sich zu ergeben, dass Joh. jene als bekannt voraussetzt und nicht sowol eine eigne Darstellung des ganzen Hergangs geben, als vielmehr jene teils in Einzelheiten erläutern bez. richtigstellen, teils durch anderweitige, ihm aus allgemeinen oder persönlichen Gesichtspunkten wichtige Züge ergänzen will. Dass und wie J. dazu kam, sich den Feinden Jesu zur Verfügung zu stellen, berichtet Joh. nicht; aber mit Rücksicht auf die synopt. Erzälung geschieht es wol, dass er in der Erzälung von der Salbung Jesu (12, 1 ff.), one dass ein anderer Anlass ersichtlich wäre, die Einsprache des J. mit der Bemerkung begleitet, dieselbe habe ihren waren Grund darin gehabt, dass J. diebisch war und aus der unter seiner Verwaltung stehenden Kasse Gelder zu entwenden pflegte: hienach erscheint es leichter erklärlich, dass J. aus Geldgier zum Verräter Jesu wurde. Eine ausdrückliche, gewissermaßen berichtigende Bezugnahme auf das lukan. εἰσῆλθεν σατανᾶς dürfte in Joh. 13, 27 vorliegen, wo der gleiche Ausdruck gebraucht ist (das joh. Ev. hat sonst nicht σατανᾶς, sondern διάβολος, und der ganze Ausdruck findet sich im N. T. nur hier von nichtleiblicher satanischer Einwirkung gebraucht). Wärend Luk. den Verrat überhaupt einer höchstgesteigerten satan. Einwirkung zuschreibt, will Joh. näher dahin unterschieden wissen, dass die teuflische Einwirkung zwar von vorneherein stattfand (13, 2), aber erst nach dem Bissen ihren Gipfel erreichte: erst nachdem J. dieses Zeichen allernächsten Vertrauensverhältnisses ungerürt hingenommen hatte, war er jener äußersten Einwirkung zugänglich. Joh. stellt hiemit gegen mögliches Missverständnis fest, dass J. dieser Einwirkung nicht unterlag, one selbst sich dafür prädisponirt zu haben. Bei der Gefangennahme erwänt Joh. nichts davon, dass J. den Häschern voran auf Jesum zutrat, um mit dem Kuss das Zeichen zu geben, aber er nimmt m. E., darauf orientirend Rücksicht, indem er 18, 5 die sonst unveranlasste Bemerkung macht, dass, als Jesus der Schar entgegentrat, J. bei dieser stand; er setzt als bekannt voraus, dass J. zunächst derselben voraufgegangen war, und will beachtet wissen, dass er dann doch mit der Schar zusammen von dem niederschmetternden Worte des Herrn getroffen wurde.

Die wichtigeren Ergänzungen der synopt. Erzälung durch Joh. sind folgende. Indem Joh. die Voraussagung Jesu bei der letzten Malzeit mit denselben Worten wie Matth. und Mark. wider aufnimmt (13, 21), fürt er dieses Moment noch weiter aus. Schon vor dieser direktesten Aussage hat Jesus in den Reden jenes Abends widerholt (13, 10 f. 18 f.) zu erkennen gegeben, dass er den Verrat des J. vorauswusste, ja dass er schon bei der Auswal der Zwölf den J. durchschaute und seinen Verrat voraussah *); gegenüber dem Bedenken, wie er dann den J.

*) Dies Moment ist dem Joh. so wichtig, dass er schon aus der galiläischen Zeit eine bezüg-

habe erwälen können, hat er auf die Schrift verwiesen, als welche gerade so zur Erfüllung kommen sollte; und gesagt hat er dies den Jüngern nach eigner Erklärung zu dem Ende, um sie gegen den Zweifel an seiner Person zu sichern, den ihnen der Eintritt des Unfassbaren erregen möchte. Auch für sein eignes Bewusstsein hat er gegen die Tatsache, dass einer von denen, die ihm der Vater gegeben, verloren ging, einer Glaubensstärkung bedurft und sie darin gefunden, dass dies die in der Schrift bezeugte göttliche Bestimmung war (17, 12). Diese Mitteilungen sind von dem gleichen Interesse getragen wie die synopt. Mitteilungen vom letzten Mal, und wollen möglichst klar und sicher stellen, dass der Verrat des J. für das Bewusstsein Jesu nicht überraschend kam, sondern wider den Anschein als dem Ratschluss Gottes entsprechend voraus erkannt war. — Änlich verhält es sich mit der joh. Ergänzung des synopt. Berichts von der Gefangennahme. Wie die Synoptiker klarstellen, dass die Ausfürung des Planes nicht one Jesu eigne positive Einwirkung geschah *), und damit zum Bewusstsein bringen, dass er das Verhängnis mit freiem Willen hat über sich kommen lassen, so will Joh. dies Moment der Freiheit der Selbsthingabe noch stärker hervorheben (18, 4 ff.): nicht one weiteres ist auf das Zeichen des J. die Gefangennahme erfolgt, sondern Jesus hat selbst, der Schar entgegenkommend, sich angezeigt, und diese Selbstanzeige hat zunächst vielmehr die Wirkung gehabt, sie zur Gefangennahme außer stande zu setzen, sodass Jesus mit widerholter Anzeige ihnen ihre Onmacht zum Bewusstsein bringen konnte. Joh. fügt einen Nebenzug bei, welcher die Selbsthingabe Jesu als Grund der Errettung der Seinen erscheinen läst. — Außerdem erweitert er die Geschichte vom Verlauf des letzten Males durch einige lebensvolle aber minder wichtige Züge, wie er als näher Beteiligter sie einzufügen in der Lage und interessirt war, nämlich wie er selbst, von Petrus aufgefordert, Jesum bat, die Person des Verräters zu bezeichnen, und ein Merkzeichen erhielt, und wie die Aufforderung Jesu an J. von den übrigen Jüngern nicht verstanden und verschieden gedeutet wurde; aus lebendiger persönlicher Erinnerung endlich vergegenwärtigt er den entscheidenden, schauerlichen Moment, da J. das Zimmer verließ, um sein Werk zu tun (18, 30). —

Wärend nun die übrigen Evv. die Geschichte des Verrates mit der Gefangennahme abschließen, ist Matth. durch sein besonderes Interesse an der alttestamentlichen Weissagung und an dem Geschick des jüd. Volkes veranlasst, noch weiter zu verfolgen, was aus dem Verräter und aus dem Verräterlone geworden ist. Doch wird dabei des Verräters eigner Ausgang mehr nur beiläufig erwänt. Im Einklang mit der Voraussetzung, dass J. nicht aus Feindschaft gegen Jesum Verräter wurde, berichtet Matth., dass er nach erfolgter Verurteilung mit reuigem Bekenntnis der Schuld das Geld den Volkshäuptern zurückgeben wollte, aber als diese die Zurücknahme verweigerten, in Verzweiflung dasselbe wegwerfend, sich zurückzog und dann mit dem Strick sich selbst entleibte. Die Darstellungsweise dieses Ausgangs weist zurück auf die alttestam. Erzälung von Ahitophel, dem Verräter Davids (2 Sam. 17), und will auf das zwischen beiden bestehende Verhältnis von Typus und Antitypus aufmerksam machen. Die Hauptsache aber ist für den Erzäler die Art der Verwendung des Geldes, in welcher er eine dem jüd. Volke Fluch bedeutende Erfüllung weissagender alttestamentlicher Vorgänge erkennt, nämlich darin, dass das von J. im Tempel hingeworfene Geld im Betrage von 30 Sekel von den Hohenpriestern als unheilig dazu verwendet wurde, den infolge dessen „Blutacker" genannten Töpferacker zum Begräbnisplatz für die

liche Äußerung Jesu mitteilt (6, 70) und ausdrücklich bemerkt (6, 64), dass Jesus wie überhaupt die Unbeständigkeit mancher Jünger, so insbesondere auch, dass J. ihn verraten werde, von vornherein gewusst habe. Diese Angabe stützt sich eben auf die widerholten eigenen Aussagen Jesu.

*) Hierauf bezieht sich auch die joh. Angabe (13, 27), dass Jesus den J. nicht bloß indirekt genötigt, wie aus den Synopt. ersichtlich ist, sondern ausdrücklich aufgefordert hat, sein Vorhaben zu beschleunigen.

Fremden anzukaufen. Für diesen Punkt, einen der schwierigsten auf dem Gebiete der Beziehungen zwischen alttestamentlicher Weissagung und neutestamentlicher Erfüllung, ist vornämlich zu verweisen auf die Darlegung von Hofmann, Weiss. und Erfüllung II, 121 ff.

Anders lautende Angaben über den Ausgang des J. finden sich in der Rede des Petrus Apostelgesch. 1 (V. 18 f.), nämlich dass J. sich für den Verräterlon ein Grundstück kaufte, dass ihm bei einem Fall der Bauch platzte, sodass seine Eingeweide verschüttet wurden, und dass um deswillen jenes Grundstück bei der jerusalemischen Bevölkerung den Namen „Blutacker" fürte. Das Verhältnis zwischen den beiderseitigen Angaben zu bestimmen, ist ein nicht unwichtiges, nicht leichtes, vielverhandeltes Problem der neutestamentlichen Kritik. Die Möglichkeit, sie zu vereinigen, hängt vornämlich daran, ob Grund ist zu glauben, dass derjenige, welcher die petrinische Rede reproduzirt hat, die geschichtliche Situation derselben richtig erfasst hat. Unter dieser Voraussetzung ist zu beachten, dass Petrus nicht in der Lage war, den Versammelten unbekannte Tatsachen zu erzälen, sondern an bekannte Dinge erinnernd sie in ein solches Licht zu stellen, dass sie zur Unterlage für den Vorschlag, in welchen seine Rede ausgeht, nämlich zur Begründung der Notwendigkeit, dass an des J. Stelle ein anderer als Apostel trete, dienlich waren. Dann ist zunächst in Bezug auf den Kauf des Ackers zu urteilen, dass der bei Matthäus berichtete tatsächliche Hergang von Petrus eine dem Zweck der Rede entsprechende und nicht unbegreifliche Umdeutung erfaren hat. Ferner ist man in Bezug auf das Endgeschick des J. zu der Hypothese genötigt, dass durch irgend einen Zwischenfall der Leib des Erhängten herabgestürzt ist.

Die papianische Darstellung vom Ende des J. ist in neuerer Zeit von Zahn genauer untersucht worden (Stud. und Krit., 1866, S. 680—689, in der Abhandlung „Papias von Hierapolis"). Er gelangt dabei zu dem für die Geschichte des Kanons wichtigen Ergebnis, dass diese Darstellung aus dem Interesse entsprungen ist, die scheinbare Differenz zwischen den Angaben bei Matthäus und bei Lukas auszugleichen, wonach also Papias die Apostelgeschichte gekannt haben müsste. Dem ist widersprochen worden von Overbeck in der Zeitschrift für wissenschaftl. Theol., 1867, S. 39 ff.

Das Rätselhafte des Verrates des J. hat eine Reihe verschiedener psychologischer Erklärungsversuche veranlasst, welche bei Winer R.W.B. s. v. I, 635 f. näher erörtert werden. Vgl. Daub, Judas Ischariot (drei Hefte, 1816—1818), Heft 1, S. 20 ff. In der Daubschen Schrift bildet die Würdigung des Verrates des J. nur die kurze Einleitung zu Betrachtungen „über das Böse im Verhältnis zum Guten". Die populäre Vorstellung von dem Verräter J. als einem Ausbund aller Bosheit und Verruchtheit findet ihren Ausdruck in dem Werke des Abraham a Sta. Clara, Judas der Ertz-Schelm für ehrliche Leuth oder: Eigentlicher Entwurff und Lebens-Beschreibung deß Iscariotischen Bößwicht, 4 Bde., Salzburg 1686 ff., 4°. Über die einschlägige exegetisch-historische Litteratur aus neueren Zeiten s. Winers Art. im R.W.B. und Winers Handb. der theologischen Litteratur, Bd. I (3 Aufl. 1838), S. 567. Lic **R. Schmidt.**

Judas Lebbäus oder Thaddäus, ist einer der zwölf Apostel Jesu, wird von dem gleichnamigen Apostel, der den Herrn verriet, in den Evangelien immer deutlich unterschieden, bei Johannes 14, 22 durch den Zusatz „nicht der Ischarioth", bei Lukas, der die beiden Männer desselben Namens als letztes Apostelpar zusammenstellt, durch die Näherbezeichnung „Judas Jakobi", bei Matth. und Markus so, dass sie allein die Zunamen gebrauchen, indem dieser ihn (Mark. 3, 18) Thaddäus, jener (Matth. 10, 3) Lebbäus nennt*). Die Beziehung der drei

*) Denn an der letzteren Stelle ist gewiss nicht mit den Codd. Sin. u. Vat. *Θαδδαῖος* zu lesen, da dann die Einfügung des nirgends sonst vorkommenden *Λεββαῖος* unerklärlich wäre, aber auch nicht mit dem text. rec. *Λεββαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος*, sondern mit Cod. G. Augustin u. Orig. das einfache *Λεββαῖος*.

Namen auf eine Person ist freilich nirgends angedeutet, aber sie ist daraus zu schließen, dass wärend in allen Apostelverzeichnissen die Namen der übrigen elf Apostel übereinstimmen, der zwölfte abwechselnd jene drei Bezeichnungen erhält. Die Identität von Lebbäus und Thaddäus folgt auch schon aus der gleichen Bedeutung der beiden Namen, die von לֵב Herz und תַד Mutterbrust abgeleitet, beide Herzenskind (nicht den Mutigen, was zu תַד nicht passt) bedeuten. Und die Unterscheidung des Lebbäus-Thaddäus von Judas Jakobi fürt entweder zu der willkürlichen, auch mit Luk. 6, 13 in Widerspruch stehenden Hypothese, dass Lebbäus etwa durch den Tod aus dem Apostelkreise ausgeschieden und Judas später an seine Stelle getreten sei (Schleiermacher, Ewald) oder zu der ganz unmöglichen Annahme, dass die Tradition der Kirche in Bezug auf den Namen eines der zwölf Apostel völlig unsicher gewesen sei (Strauß). Den Beinamen des Herzenskindes hat J. wol von seiner Jugend her besessen und später vor dem Namen hervortreten lassen, den er mit dem Verräter gemeinsam hatte. Von den Lebensverhältnissen des J. ist dem N. T. nichts weiter zu entnehmen, als dass er der Son eines uns ganz unbekannten Jakobus war. Denn dass er als solcher und nicht als Bruder des Jakobus Alphaei mit der Benennung Judas Jakobi bezeichnet wird, und schon darum nicht durch Vermittelung des letzteren in ein verwandtschaftliches Verhältnis zu Jesus gebracht werden kann, ist bereits im Art. „Jakobus im N. T.“ in dieser Encykl. Bd. 6, S. 464 und 469 ausgefürt worden. — Die kirchlichen Nachrichten über das spätere Lebensschicksal des J. sind spät und widersprechend. Nach Abdias hat er in Persien gepredigt und den Märtyrertod erlitten; nach Nicephorus Kall. ist er nach längerer Wirksamkeit in Palästina, Syrien und Arabien, zuletzt in Edessa eines natürlichen Todes gestorben; nach der Tradition der syrischen Kirche, die ihn anfangs von dem Missionar Syriens Thaddäus als einen der 70 Jünger unterschied, dann mit diesem kombinirte, ist er in Phönizien als Märtyrer gefallen.

Vgl. den Art. „Judas“ von Paret in der 1. Aufl. dieser Enc., den betr. Art. in Winers bibl. Realw. und von Mangold in Schenkels Bibel-Lex.

Sieffert.

Judasbrief. Dieser Brief, einer der zum neutestam. Kanon gehörigen sieben kathol. Briefe, ist nach der Adresse (V. 1) von Judas, einem Knechte Jesu Christi, einem Bruder des Jakobus, geschrieben. Der Verfasser nennt sich also hier nicht Apostel und er gibt sich auch im weiteren Verlaufe des Briefes nirgends als solchen zu erkennen. Vielmehr beweist er deutlich, dass er es nicht ist, wenn er seine Leser an die Worte erinnert, welche von „den Aposteln unseres Herrn Jesu Christi“ vorhergesagt seien, und wenn er sich als einen Bruder des Jakobus einfürt, indem er so seine verhältnismäßig geringe Autorität durch die höhere seines Bruders zu stützen sucht. Ist es also schon danach mehr als warscheinlich, dass der Verfasser von dem Apostel Judas Lebbäus verschieden ist, so wird dies vollends unzweifelhaft durch das, was über seinen Bruder festzustellen ist. Denn der Jakobus, dessen Bruder sich Judas nennt, kann kein anderer sein als der einzige Mann dieses Namens, der in der apostolischen Kirche bedeutsam hervortritt, derjenige Jakobus, der als eine der drei Säulen der judenchristlichen Kirche, als Vorsteher der Gemeinde von Jerusalem und als Bruder des Herrn bekannt ist. Der in der Adresse unseres Briefes gemeinte Bruder desselben ist also der Judas, der die Evangelien (Matth. 13, 55; Mark. 6, 3) wie Hegesippus (bei Euseb. K.G. 3, 20) als Bruder des Herrn nennen, und er gehört mithin nicht zu den Aposteln, sondern zu den leiblichen Sönen der Maria, der Mutter des Herrn, aus ihrer Ehe mit Josef, als welche bereits in dem Art. „Jakobus im N. T.“ Bd. 6, S. 464 ff., die Brüder des Herrn überhaupt erwiesen sind. — Dass aber J. ganz wie sein Bruder Jakobus sich in der Adresse nur als Jesu Christi Knecht, nicht als seinen Bruder bezeichnet, erklärt sich hier wie dort (vgl. Bd. VI S. 470) vollkommen aus der begreiflichen Scheu, den Lesern gegenüber eine leibliche Gleichstellung mit demjenigen geltend zu machen, dem er sich nicht weniger als

sie geistlich unterordnete. Dafür nennt er sich des Jakobus Bruder um so lieber, da er damit zugleich auch an dessen Sendschreiben erinnert, durch welches er ihn seinen Lesern am allermeisten bekannt wusste. Denn an jenen Brief des Bruders sollte sich sein eigener in mancher Beziehung anschließen. Wie jener ist auch der Judasbrief im Unterschiede von den paulinischen Gemeindebriefen aller persönlichen Grüße und Notizen entbehrend nicht an einen lokal begrenzten Leserkreis gerichtet und darum nicht ein Brief im eigentlichsten Sinne, sondern ein für weite Kreise der Kirche bestimmtes pastorales Rundschreiben. Aber seine Bestimmung ist noch weiter als die des Jakobusbriefes, er ist nicht wie dieser nur an die ganze außerpalästinensische christgläubige Judenschaft gerichtet, sondern an alle „in Gott dem Vater Geliebten und in Jesus Christus bewarten Berufenen", also an die ganze aus Heiden und Juden berufene Christenheit innerhalb und außerhalb Palästinas. Und der Brief enthält nichts, was zu einer Beschränkung dieser weiten Adresse berechtigte. Am wenigsten ist eine solche in nationaler Beziehung zulässig. Aber auch die Leser nur in einem besonderen Lande wie in Palästina (Schmid, Credner, Augusti, Arnaud, Wiesinger) oder in Kleinasien (so die meisten) zu suchen, ist willkürlich. Auch die Berücksichtigung lokaler Verhältnisse, die freilich den ganzen Brief durchzieht, nötigt dazu nicht. Denn änlich wie im Jakobusbrief sind sie hier von der Art, dass sie für die ganze Kirche Interesse haben und werden dem entsprechend behandelt. Höchstens die Veranlassung des Briefes wäre aus jenem Grunde als eine lokale zu bezeichnen, aber vollkommen zutreffend ist auch dies nicht. Denn der Verfasser hatte bereits, ehe ein besonderer Anlass ihn dazu aufforderte, wol nur durch den Vorgang seines Bruders bewogen, ernstlich den Plan gehabt, in die Kirche eine Schrift ausgehen zu lassen, die unter solchen Umständen einen sehr allgemeinen Inhalt erhalten musste, nämlich „über das Heil" hatte handeln sollen (V. 3). Und er war dann nur zu einer Spezialisirung dieses Inhaltes genötigt worden, als besondere lokale Erscheinungen in der Kirche hervortraten, die vor allem Berücksichtigung verlangten. Auch diese Erscheinungen erinnerten einigermaßen an die Verhältnisse, welche den Jakobusbrief veranlasst hatten. Denn dieser war gegen eine Verweltlichung gerichtet, welche wol aus den Heidenchristen und den Judenchristen gemeinsamen Gefaren einer auf den ersten Aufschwung des christlichen Lebens folgenden Erschlaffung hervorging, aber sich teilweise durch Berufung auf die paulinische Lehre zu decken suchte, also die ersten Keime eines Antinomismus enthielt. Von eben diesem aber finden wir eine besonders auch theoretisch entwickeltere Form im Judasbrief berücksichtigt. Zunächst ist es auch hier praktisch sittliche Verderbnis, die Judas denen vorwirft, vor deren Treiben sein Brief warnen will. Sie leben in fleischlicher Unreinheit (V. 8), richten sich selbst durch sinnliche Genüsse zu Grunde (V. 10), schmausen schamlos bei den christlichen Liebesmalen (V. 12) und wandeln nach ihren Begierden (V. 16). Aber man darf sie nicht bloß als rein praktische Libertiner betrachten (de Wette), sondern es ist deutlich, dass sich mit den praktischen Irrtümern dogmatische verbanden (was begrenzt auch Bleek, Reuß, Brückner, Hofmann, Huther zugeben). Ja man wird jene Leute auch (was Huther, Hofmann u. a. bestreiten) als Irrlehrer bezeichnen müssen (Dorner, Entw. der Lehre v. d. Person Christi, I, S. 104). Denn es ist die Manung an dem ihnen ein für allemal überlieferten Glaubensinhalt festzuhalten, was Judas durch den Hinweis auf das Auftreten jener Leute begründet (V. 3. 4). Wenn sie also in diesem Zusammenhange als solche bezeichnet werden, welche die Gnade Gottes in Ausgelassenheit verkehren und unseren einzigen Fürsten und Herrn Jesum Christum verleugnen, so muss beides als offen ausgesprochene Irrlehre gedacht sein. Sie hatten demnach den Grundsatz, dass die göttliche Gnade zur Unsittlichkeit berechtigende Freiheit gewäre, und sie behielten denselben nicht für sich (Ritschl), sondern machten ihn offen geltend. Die Verleugnung Jesu Christi aber können sie nicht mit direkten Worten ausgesprochen haben. Denn wenn auch ihr Auftreten den Keim von Spaltungen in sich trägt (V. 19), so gehören sie doch noch äußerlich der christlichen Gemeinschaft an auch durch Beteiligung an ihrem Kultus (V. 12). Wol aber fürte ihre Lehre zu einer

Beeinträchtigung der einzigartigen Würde Jesu. Wenn dann das letztere ihnen noch einmal vorgeworfen und damit die Beschuldigung verbunden wird, dass sie das Fleisch verunreinigen, sowie dass sie Herrlichkeiten lästern, und dass sie das alles „träumend" tun (V. 8), so sind hier offenbar träumerische Spekulationen gedacht, aus denen sowol ihr unsittlicher Wandel wie ihre Beeinträchtigung der Herrscherstellung Jesu und eine Beschimpfung der Engel hervorging. Und wie auf die Engel Gottes scheinen sie auch auf diesen selbst zur Begründung ihres Libertinismus durch dualistische Theorieen einen Schatten geworfen zu haben, da Judas zum Schlusse die Einheit Gottes so stark betont. — Diese Erscheinung ist nun sicher nicht eines der gnostischen Systeme des zweiten Jarhunderts, auch nicht das Karpokratianische, welches schon Clemens Al. prophetisch, neuere, wie Schenkel und Mangold, erfarungsmäßig hier geschildert fanden. Denn dieses enthält ebenso wie die anderen viel zu klar bis in's Einzelne hinein ausgebildete dualistische Lehren, als dass dieselben mit den leisen und allgemeinen Ausdrücken unseres Briefes gemeint sein können. Aber in die erste Entstehungsgeschichte des Gnostizismus gehört die Irrlehre des Judasbriefes allerdings hinein und jene ist, nach dem späteren Resultate zu urteilen, als eine so reiche und bunte zu denken, dass wir gar nicht erwarten können, aus den im Verhältnis dazu sehr spärlichen Quellen jene häretische Richtung genau in derselben Gestalt noch einmal kennen zu lernen. Nur nach verwandten Erscheinungen werden wir zu suchen haben. Die wesentlichsten Faktoren zur Bildung des späteren Gnostizismus hat nun gewiss das Judenchristentum geliefert, dem von der alexandrinischen Religionsphilosophie und vom Essäismus her Keime dualistischer und selbst antinomistischer Tendenzen zugefürt wurden. Gewiss nicht one Grund berichtet Hegesipp (bei Euseb. K. G. 4, 22), dass in den Christengemeinden Palästinas nach dem Tode des Jakobus sich Wirrnisse bildeten, die er mit dem späteren Gnostizismus in direkte Verbindung bringt. Und in den Irrlehrern des Kolosserbriefes, denen der Pastoralbriefe und Korinth sehen wir eine zusammenhängende Entwickelung eines in den ersten beiden Erscheinungen auch libertinistisch gefärbten dualistisch-spiritualistischen Judenchristentums, das in mancher Beziehung an die Irrlehre des Judasbriefes erinnert. Aber doch darf man die letztere nicht als rein judenchristliche denken (wie Schmid, Credner, Augusti, Arnaud, Wiesinger, Grau tun). Von judenchristlicher Grundlage, die dort überall hervortritt, ist hier nichts zu spüren. Vielmehr weist die Berufung auf die göttliche Gnade zur Rechtfertigung der Zügellosigkeit auf eine verkehrte Übertreibung der paulinischen Freiheitslehre. Und auf paulinisch heidenchristlichen Ursprung fürt auch die Analogie zweier anderer wirklich verwandter Erscheinungen. Die eine sind die korinthischen Libertinisten, welche von dem paulinischen Grundsatze „alles ist erlaubt" ausgehend, im Gegensatz gegen jüdische Gesetzlichkeit und Glaubensenge in heidnische Sitte und Denkart zurückfielen, indem sie sich vor dem Genuss von Opferfleisch und der Teilnahme an Opfermalzeiten nicht scheuten, die Liebesmale durch Schmausereien nach Art der heidnischen Kultvereine entweihten und die christliche Auferstehungslehre spiritualistisch verflüchteten. Die andere Erscheinung sind die Nikolaiten der Apokalypse, die gleichfalls des Genusses von Opferfleisch und der Unzucht, außerdem aber der Anmaßung beschuldigt werden, die Tiefen des Satans erkannt zu haben, also wol ihr zügelloses, heidnischen Gewonheiten ergebenes Leben durch dualistische Theorieen zu rechtfertigen suchten. Die letzteren gleichen den Irrlehrern des Judasbriefes in der Tat so sehr, dass man diese mit jenen in Zusammenhang bringen (Thiersch, Huther, Ewald), nämlich für eine weitere Entwickelungsform jener Richtung erklären muss. Übrigens konnte sich dieser Hyperpaulinismus mit jenem spiritualistischen Judaismus nach Art aller Extreme berüren und mit ihm zur Bildung des Gnostizismus mitwirken. Und möglicherweise können sich bereits in dem durch den Judasbrief repräsentirten Entwickelungsstadium tatsächliche Mischungen vollzogen haben. Jedenfalls muste Judas, wenn auch zunächst eine bestimmte häretische Gestaltung, die wir dann in Kleinasien zu suchen haben, seine Aufmerksamkeit auf sich gezogen hatte, es doch wissen, dass überall in der Kirche, in Palästina und außerhalb, unter Juden-

christen und Heidenchristen, die Keime änlicher Entwickelungen vorhanden waren. Und eben darum ging der Zweck des Judasbriefes dahin, in die gesamte Kirche eine Warnung vor den bezeichneten Irrlehren und eine Manung zum treuen Festhalten an der apostolischen Tradition ausgehen zu lassen (V. 3. 4). Dem entspricht der Inhalt der kurzen Schrift. Nach dem Gruß (V. 1. 2) und Eingang (V. 3. 4) folgt die Begründung des Satzes, dass die Irrlehrer schon im voraus verurteilt sind (V. 5—19). Zunächst werden aus der Geschichte drei große Beispiele schwerer Vergehen und entsprechender sittlicher Bestrafung entnommen (V. 5—7), die Änlichkeit des Frevels bei den Irrlehrern bemerkt (V. 8), und ihrer Überhebung aus der Geschichte ein Beispiel größter Bescheidenheit gegenübergestellt (V. 9), worauf ihr Wesen und Treiben näher geschildert wird (V. 10—13). Dann wird daran erinnert, dass das Auftreten solcher gottlosen Leute sowol bereits von Henoch als von den Aposteln vorausgesagt sei, womit neue Charakteristik der Irrlehrer verflochten ist (V. 14—19). Auf einige nähere Weisungen, wie die gläubigen Christen sich den Verfürern und Verfürten gegenüber zu verhalten haben (V. 20—23), folgt als Schluss eine volltönende Doxologie (V. 24. 25). — Für die Abfassungszeit dieses Briefes lässt sich aus seinem Verhältnis zu anderen Schriften, die teils in ihm benutzt sind, teils ihn benutzt haben, kaum etwas entnehmen. Denn das Buch Henoch (herausg. von Dillmann, äthiop. 1851; deutsch 1853), dem nicht nur die V. 6 angedeutete Geschichte, sondern auch V. 14. 15 eine ganze Stelle fast wörtlich mit ausdrücklicher Citation entnommen wird, ist nicht auf Grund des Judasbriefes von einem Christen verfasst (Hofm., Philippi), sondern seinem ältesten Bestandteile nach, dem die hier gemeinten Stellen angehören, mit vollkommener Sicherheit in die Zeit der ersten Makkabäerfürsten (Lücke, Ewald, Dillmann, Köstlin, Hilgenfeld, Langen) warscheinlich in die Regierung des Jonathan zu verlegen ist (Sieffert, De apocryphi libri Henochi origine et argumento 1867). Die „Assumptio Mosis" (herausgegeben zuletzt von Hilgenfeld, Messias Judaeorum, 1869, p. 435 sq., und Fritzsche, libri apocr. V. T. 1871, p. 700 sq.), die wol V. 9 benutzt ist (obschon es hier auch möglich wäre, dass beide Schriften unabhängig von einander auf die jüdische Tradition zurückgehen), ist vermutlich 44 n. Chr. verfasst. Und die Bekanntschaft des Judas mit Briefen des Paulus, die aus der häufig ganz paulinisch gefärbten Ausdrucksweise des Briefes hervorgeht, beweist nur dessen nachpaulinische Entstehung. Von dem zweiten Petrusbrief aber, dessen Abhängigkeit vom Judasbrief gegen die entgegengesetzte Anschauung der Älteren und weniger Neueren schon von Herder, Hug, Eichhorn, Credner mit unwiderleglichen Gründen bewiesen und von Guericke, Bleek, Arnaud, Reuß, Wiesinger, Brückner, Weiß u. a. anerkannt ist, lässt sich die eigene Abfassungszeit so wenig sicher angeben, dass man sie für die Zeitbestimmung des J. gar nicht benutzen kann. Ebenso wenig hat man irgend ein Recht, mit Guericke, Stier, Arnaud, Bleek daraus, dass unter den Beispielen schwerer Gottesgerichte V. 5 ff. die Zerstörung Jerusalems nicht genannt ist, zu schließen, dass der Brief noch vor dieselbe fällt. Denn es war (wie auch Brückner, Huth, Hofmann, Wiesinger anerkennen) nicht die mindeste Veranlassung, sie da zu erwänen, wo drei beliebige Beispiele für Bestrafung bestimmter Frevel genannt werden. Vielmehr weist Mehreres in dem Briefe über die Zerstörung Jerusalems hinaus in die spätere Zeit des apostolischen Zeitalters, namentlich die Erklärung, zur Bekämpfung der Irrlehrer genötigt zu sein, wonach der angesehenere Bruder Jakobus († c. 69) wol nicht mehr am Leben war, die Erinnerung an die Worte der Apostel als größtenteils offenbar schon Dahingeschiedener und die entwickeltere Gestalt der Irrlehre im Verhältnis zu den Nikolaiten der (68 oder 69 n. Chr. geschriebenen) Apokalypse. Ungefär wird man danach den J. in die Zeit von 70—80 verlegen. Als Endtermin seiner Abfassung ist nämlich die Zeit Domitians zu betrachten, unter dem Judas nach Hegesipp (Euseb. K.G. 3, 20) nicht mehr lebte. So wenigstens unter Voraussetzung der Echtheit des Briefes. Diese aber mit Luther, Grotius, Semler, der ganzen Baurschen Schule, auch Schenkel, Mangold u. a. entschieden zu bestreiten ist man nicht berechtigt. Die Zeugnisse des kirchlichen Altertums

sind freilich schwankend. Im murator. Kanon wird er genannt, aber als nicht von Judas selbst geschrieben. Tertullian und Clemens v. Al. erkennen ihn an, Origenes citirt ihn, aber erwänt Bedenken gegen seine Echtheit, ebenso wie Didymus v. Al. Die Peschito in ihrer ursprünglichen Gestalt hat ihn nicht aufgenommen, Eusebius rechnet ihn zu den Antilegomena. Noch Hieronymus, der seine Anerkennung herbeifürt, sagt, dass er wegen des apokryphischen Citats von den Meisten verworfen wird. Indessen dies Schwanken erklärt sich auch, wenn der Brief echt ist, daraus, dass der Verfasser kein Apostel ist, und die apokryphischen Citate anstößig waren. Und die Unterschiebung des Briefes unter dem Namen eines so wenig hervorragenden Mannes, wie es der Bruder des Herrn, Judas, war, ist schwer erklärlich.

Litteratur: Vgl. Bd. VI, S. 477. 478; Kommentare: Witsius 1739, Schmid 1768, Hasse 1788, Semler 1782, Hänlein 1804, Laurmann 1818, Stier 1850, Arnaud 1851, Fronmüller 1859. Ferner: Schenkel Art. „Judasbrief“ in s. Bibellex.; die Bd. VI genannten Einleitungen in das N. T., besonders von Credner, Hug, Guericke, Bleek-Mangold und Hilgenfeld; Jessien, De autenthia ep. Judae 1821; F. Brun, Introd. crit. à l'ép. de Jude 1842; Ritschl, Über die im Briefe des Judas charakteris. Antinomisten, Th. Stud. u. Krit., 1861, S. 103 ff.

Sieffert.

Judas Makkabäus, s. Hasmonäer.

Jude, der ewige. — Über den Ursprung der Geschichte vom ewigen Juden, wie dieselbe sich in dem etwa seit dem dreißigjärigen Kriege in Deutschland in einer großen Anzal von meist recht schlechten Drucken verbreiteten Volksbuche („gedruckt in diesem Jar“) vorfindet, ist die Forschung noch nicht abgeschlossen. Es darf jedoch als ausgemacht gelten, dass diese Geschichte zum ersten Mal in einer kleinen Schrift auftritt, die in wenigstens fünf verschiedenen Drucken, welche alle mit der Jareszal 1602 bezeichnet sind, vorhanden ist. Der Titel beginnt hier mit den Worten: Kurze Beschreibung und Erzälung von einem Juden mit Namen Ahasverus u. s. f.; die Erzälung füllt mit dem Titel und einem Anhange, der in dem einen dieser Drucke fehlt, acht Seiten klein Quart, also gerade einen Bogen. Eine dieser Ausgaben ist angeblich zu Leyden bei Christoph Creutzer gedruckt; aber diese Angabe scheint eine fingirte zu sein, zumal auch ein Drucker oder Buchhändler dieses Namens in Leyden nicht nachweisbar ist; die Namen weisen alle drei auf das Leiden Jesu hin. Die vier andern Ausgaben tragen die Bezeichnung „gedruckt zu Bautzen bei Wolfgang Suchnach“; ob das auch eine fingirte Angabe oder eine richtige sei, bedarf noch weiterer Untersuchung; der Name Bautzen für Budissin scheint sonst um jene Zeit noch nicht auf Druckwerken vorzukommen. In diesen Drucken, die so gut wie wörtlich übereinstimmen, wird nun erzält, dass Paulus von Eitzen, Bischof von Schleswig, dem Berichterstatter und vielen andern mitgeteilt habe, er, Paulus von Eitzen, habe den ewigen Juden im J. 1542 in Hamburg gesehen und gesprochen. Der Jude, den von Eitzen zuerst in einer Kirche sah, sagte von sich, er heiße Ahasverus, sei zur Zeit Jesu Schuster in Jerusalem gewesen, habe, weil er es nicht besser gewusst, mit das crucifige über Jesum gerufen und dann, als Jesus unter seinem Kreuze vor seiner Haustür vorbeigegangen sei und sich etwas an sein Haus anlehnte, ihn mit harten Scheltworten fortgewiesen, worauf Jesus ihn fest angesehen und ihn ungefär so angeredet habe: „Ich will stehen und ruhen, du aber sollst gehen“. Seitdem habe er keine Ruhe, sondern wandere in der Welt herum. Der Jude wird seiner Gestalt und seinem demütigen Sinne nach weiter beschrieben; von seinen Erlebnissen wird nur erzält, dass er 100 Jare nach Jesu Kreuzigung wider in Palästina gewesen sei und Jerusalem zerstört gefunden habe, und dann in dem schon erwänten Anhange, dass er im J. 1575 oder kurz vorher in Spanien gesehen sei. Der Bericht ist unterschrieben: „Datum Schleswig, den 9. Junii 1594“, wofür in dem angeblich aus Leyden stammenden Druck, warscheinlich irrtümlich, da sonst die vorher genannte Jareszal 1575 unbegreiflich wäre, 1564 steht. — Eine zweite Reihe von Druck-

schriften über den ewigen Juden hat den Titel: „Wunderbarlicher Bericht von einem Juden aus Jerusalem bürtig und Ahasverus genannt, welcher vorgibt, als sei er u. s. f."; in diesen enthält der Bericht wesentlich dieselben Angaben, wie in den erstgenannten Drucken, nur dass noch einige spätere Erscheinungen des ewigen Juden, die nach 1594 stattgefunden haben sollen, ganz kurz erwänt werden; der Bericht ist hier unterzeichnet: Danzig, den 9. Juli 1602, D. W. D., Chrysostomus Dudulaeus Westphalus. Hinzugefügt ist dann eine „Erinnerung an den christlichen Leser von diesem Juden", die eine erbauliche Beurteilung der Geschichte, teilweise eine Apologie ihrer Glaubwürdigkeit enthält. Die meisten Drucke dieser Klasse haben auf dem Titelblatt eine Abbildung des ewigen Juden, auf welche sich Verse auf der Rückseite des Titelblattes beziehen; vorn oder hinten ist meistens hinzugefügt: „Erstlich gedruckt zu Leyden bei Christoff Creutzer, Anno 1602". Eine Angabe über den eigenen Druckort und das eigene Druckjar enthalten sie nicht, wenigstens so weit der Unterzeichnete sie gesehen hat; die von Gräße in seiner bibliotheca magica, Leipz. 1843, S. 93 erwänte, „Leipzig 1602" datirte Ausgabe, die nach ihrem Titel zu urteilen hieher gehören würde, scheint nicht zu existiren (Gräße hat warscheinlich sich durch eine handschriftliche Angabe Eberts irre leiten lassen, doch vgl. auch Ebert im Lexikon unter Nr. 10982). — Auf die späteren Ausgaben und Drucke des „ewigen Juden" kann hier nicht weiter eingegangen werden; es genüge zu sagen, dass es noch vier oder fünf verschiedene Arten von späteren Drucken gibt, die am einfachsten sich nach dem Datum, das unter dem Berichte steht, unterscheiden lassen, aber auch im Titel, der zuletzt meistens: „Gründliche und warhaftige Relation" beginnt, und durch die Zutaten von einander abweichen; der Bericht selbst, der im wesentlichen sich immer völlig gleich bleibt und nur durch eine Aufzälung neuerer Erscheinungen des ewigen Juden, der seit 1602 fortwärend bald hier, bald dort gesehen wird, erweitert ist, wird nun nicht mehr aus Schleswig oder Danzig, sondern immer aus Resel, d. i. Reval, datirt, übrigens ganz ebenso unterschrieben wie bei den Drucken der zweiten Reihe, nur dass der Name des Duduläus manchmal ein wenig verändert ist, was jedoch nur auf Druckfehler zurückzufüren scheint. — Aus diesen späteren Ausgaben, vor allen denen, in welchen der Bericht „Resel, den 11. März 1634" datirt ist, von welchen es nun auch zuerst Drucke in Oktav gibt, ist dann das schon erwänte „Volksbuch" abgedruckt, dessen einzelne Ausgaben sich jeder Kontrole entziehen; die Namen werden hier allmählich so entstellt, dass z. B. aus „von Eitzen" „Litz" geworden ist u. s. f. — Die Verbreitung der Geschichte vom ewigen Juden von Deutschland aus nach Frankreich, wo im Jare 1609 in Bordeaux eine Übersetzung erschien, und nicht viel später auch nach Holland, kann hier nicht weiter verfolgt werden; ebensowenig kann hier auf die vielen dichterischen Bearbeitungen, welche sie in Versen und in Prosa seit etwa 100 Jaren gefunden hat, eingegangen werden. Nur das möge noch gesagt werden, dass Simrock in seinen Volksbüchern, Band 6, Frankfurt a. M., 1847, S. 417 ff., und auch in einem Einzeldruck („gedruckt in diesem Jar") daraus, die Geschichte nach dem oben erwänten, sog. Leydener Druck mitgeteilt hat, und dass unter den anderen neueren Drucken sich die im 52. Hefte der Otto Wigandschen Ausgabe deutscher Volksbücher durch engen Anschluss an die ersten Drucke von 1602 auszeichnet.

Unsere Ansicht von dem ersten Bekanntwerden der Geschichte vom ewigen Juden im J. 1602 bedarf aber noch weiterer Begründung. Dass vor 1602 in Deutschland sich keine Spur von einer Bekanntschaft mit ihm findet, dass Luther und Hans Sachs, von anderen zu schweigen, ihn nicht kannten, darf als zugegeben betrachtet werden. Dagegen wird mehrfach behauptet, es sei schon im 13. Jarhundert in Frankreich oder England von ihm die Rede. Matthäus Paris (nicht Parisiensis), ein Engländer, der als Mönch zu St. Alban in Paris lebte und im J. 1259 starb (vgl. Jöcher III, Sp. 1261), erzält nämlich in seiner historia maior, in der Ausgabe Londini 1640, fol., S. 351 f., beim Jare 1228 von einem Türsteher des Pontius Pilatus Namens Cartaphilus, derselbe habe Jesum, nachdem das Urteil über ihn gesprochen, mit der Faust zur Eile angetrieben und ge-

sagt: Vade, Jesu, citius vade, quid moraris? worauf Jesus ihn ernst angesehen habe und gesprochen: Ego vado, et exspectabis donec veniam. Seitdem warte Cartaphilus auf die Widerkunft des Herrn. Er habe sich von Ananias taufen lassen, heiße seitdem Josef und lebe noch in Armenien. Wenn nun auch diese Geschichte mehr Änlichkeit mit der vom ewigen Juden hat, als die Sage vom ewigen Johannes, vom Elias, der noch lebe, vom Zerib Bar Elia (über letzteren, den Moreri im Dictionnaire und Gräße im Ersch und Gruber zur Vergleichung heranziehen, vgl. Herbelot, orientalische Bibliothek), sofern ein dem Heiland nach seiner Verurteilung zugefügtes Unrecht damit bestraft wird, dass der Täter bis zum jüngsten Tage leben soll, so ist doch Cartaphilus erstens kein Jude, sondern ein Christ und vorher warscheinlich ein Heide gewesen, weshalb Lessing ihn einen „ewigen Heiden“ nennt (vgl. Lessing, Leben von seinem Bruder, Band 3, S. 337, und Werke, Ausgabe Hempel, Band 19, S. 553), und zweitens wandert er nicht ewig in der Welt herum, sondern bleibt ruhig in Armenien; beides aber, dass er ein Jude ist und dass er ewig wandern muss, ist zu charakteristisch, als dass der „ewige Jude“ für den Cartaphilus des Matthäus Paris gehalten werden könnte. Über diesen Bericht des Paris fürt auch nicht heraus, was Philippe Mouskes, Bischof zu Tournay, gest. 1283 (vgl. Jöcher l. l. Sp. 720), in seiner chronique rimée, v. 25485 ff., in der Ausgabe des Baron von Reiffenberg, Tome II, Bruxelles 1838, 4°, S. 491 ff., anfürt, obschon der eben genannte Herausgeber in der Einleitung zum 2. Bande, S. LXXXV ff., die Angaben Mouskes' one weiteres la vieille légende populaire du Juif errant nennt. Es ist außerdem durchaus nicht nachweisbar, dass die historia maior des Paris, welche überhaupt zuerst 1571 in London gedruckt ist, oder nun gar, dass die Reimchronik des Mouskes damals in Deutschland bekannt waren; der Verfasser jener im J. 1602 gedruckten „kurzen Beschreibung u. s. f.“ würde sich, im Falle er davon etwas gewusst hätte, wenigstens einen Hinweis darauf sicher nicht haben entgehen lassen; namentlich wäre ein solcher dann auch in der „Erinnerung an den christlichen Leser“, vgl. oben, gar sehr an seinem Platze gewesen.

Darf demnach behauptet werden, dass der ewige Jude Ahasverus, soweit bisher ermittelt werden konnte, erst im J. 1602 und zwar in den oben genannten Druckschriften in der Litteratur erscheint und vorher wol überhaupt nirgends bekannt war, so bekommen die Fragen, woher diese Geschichte stamme, worauf die ganz positive Behauptung, dass Paulus von Eitzen ihn 1542 in Hamburg gesehen habe, sich gründe, wer jener Dudulaeus, was doch wol ein Pseudonym ist, gewesen sein möge, ein besonderes Interesse. Wir können hier nur sagen, dass eine Antwort auf sie noch nicht gefunden ist, so weit uns bekannt geworden; noch ganz unsichere Vermutungen, die doch kein irgend sicheres Resultat ergeben, hier mitzuteilen, verbietet u. a. schon die notwendige Grenze, die dieser Artikel einhalten muss. Genug, der Ursprung dieser Geschichte, die man doch wol nur unter gewissen Einschränkungen des Begriffes eine „Sage“ nennen kann, die aber one Frage jetzt eine der populärsten unter uns ist, und die zu vielen tiefen Deutungen und geschichtsphilosophischen Konstruktionen den Anlass gegeben hat, auch den größten Dichtern als Stoff, der einer poetischen Bearbeitung wert sei, erschienen ist, liegt noch völlig im Dunkeln; eine altchristliche oder gar eine aus dem Orient stammende Sage ist sie aber wol gewiss nicht.

Über Paulus von Eitzen, der im J. 1555 Superintendent und Lector primarius am Dom zu Hamburg ward und 1598 als Bischof zu Schleswig starb, der auch wirklich ganz gut 1542 (nicht 1547, was späterer Druckfehler ist) als Student von Wittenberg aus seine Eltern in Hamburg besucht haben kann, — der aber auch, so viel uns bekannt, in seinen zalreichen Schriften des ewigen Juden nie gedenkt, — vgl. die Allg. Deutsche Biographie, Band 6, S. 481 ff., wo auch S. 484 f. seiner Beziehung zum ewigen Juden gedacht wird.

Aus der ungemein reichen Litteratur über den „ewigen Juden“ kann hier nur einiges erwänt werden. In den großen Encyklopädien erscheint er nicht vor Moreri, der einen Artikel Juif errant hat und sich auf Calmet, dictionnaire de la

bible, beruft; Calmet erzält wol zuerst, dass der ewige Jude in Hamburg gepredigt habe. Recht brauchbar sind die Angaben in Joh. Jak. Schudt, Jüdische Merkwürdigkeiten, Band 1, Frankf. und Leipz. 1715, S. 488 ff. und Band 3, S. 308 ff.; hier ist auch der Bericht des Matthäus Paris über Cartaphilus abgedruckt. — J. G. Th. Gräße, Der Tannhäuser und ewige Jude, 2. Aufl., Dresden 1861, muss vorsichtig benutzt werden, da viele Ungenauigkeiten unterlaufen, wie z. B. diese, dass Cartaphilus S. 81 mit Josef von Arimathia identifizirt wird; doch gibt Gr. die Litteratur und die verwandten Sagen am ausfürlichsten an. Ferdinand Bäßler, Über die Sage vom ewigen Juden, Berlin 1870, gibt eine sehr ansprechende Deutung der „Sage"; Friedr. Helbig, Die Sage vom ewigen Juden, ihre poetische Wandlung und Fortbildung (in Virchow und Holtzendorff, Sammlung von Vorträgen, Serie IX), Berlin 1874, gibt von Seite 8 an eine eingehende Übersicht über die neueren poetischen Bearbeitungen der „Sage" seit Schubart. — Charles Schoebel, la Légende du Juif-errant, Paris 1877, bespricht das Vorkommen und die Veränderungen dieser „Sage" von seinem philosophischen Standpunkt aus; deutsche Leser wird interessiren, was er vom Vorkommen des ewigen Juden außerhalb Deutschlands, namentlich in Frankreich, mitteilt. **Carl Bertheau.**

Judenmission, s. Mission unter den Juden.

Judith, s. Apokryphen des A. T.'s.

Jüngster Tag, s. Gerichte, die göttl.

Julian Cäsarini oder Cesarini stammte aus einem vornehmen Geschlechte Roms. Durch seine erfolgreiche Lehrtätigkeit, welche er als Humanist und Jurist an der Universität Padua entfaltete, lenkte er die Aufmerksamkeit der römischen Kurie auf sich, so dass er an dieser zu den höchsten kirchlichen Würden emporstieg: den noch jungen Mann erhob 1426 Papst Martin V. zum Kardinal; und selbst im Kollegium der Purpurträger erstieg er die höchste Stufe, als Papst Eugen IV. ihn zum Kardinalbischof von Frascati (dem alten Tuskulum) machte. Cesarini war eine nicht bloß juristisch, sondern auch diplomatisch befähigte Natur; deshalb verwandte ihn die Kurie bei den heikelsten Missionen. Noch von Martin V. zum Präsidenten des Baseler Konzils ernannt und von Eugen IV. in dieser Eigenschaft bestätigt, nahm er an dem schimpflichen Kreuzzuge gegen die Böhmen 1431 teil, auf dem er aber als Flüchtling sogar seine Kreuzbulle und den Kardinalshut an die Böhmen verlor. Seit September 1431 befand er sich in Basel, wo er durch kluge Nachgiebigkeit die Superioritätsgelüste der Konzilsväter durch seine Treue gegen Rom zu paralysiren verstand, bis die liberale Partei durch ihre Opposition gegen die Kurie ihn so verstimmte, dass er 1438 zu Eugen IV. nach Ferrara ging. Wärend er durch diesen Schritt das Schicksal der Baseler Synode besiegelt hatte, wirkte er auf dem Unionskonzil zu Ferrara 1438 und dann 1439 in Florenz mit mächtiger Beredsamkeit zu gunsten der römischen Kirche. Nicht lange nach Beendigung dieser Synode schickte ihn der Papst als Legaten nach Ungarn an den König Wladislaw, den er zu einem großen Zuge gegen die Türken veranlassen sollte. In der Tat brachte Cesarini einen Krieg gegen den Erzfeind der Christenheit zu stande; aber er teilte dabei das Geschick des unglücklichen Königs. Als nämlich Wladislaw 1444 bei Varna gefallen war und die Reste seines Kreuzheeres heimwärts flohen, musste auch der päpstliche Legat sein Heil in der Flucht suchen. Aber hierbei fand er an der unteren Donau seinen Tod durch Meuchlerhand. Die Angaben über sein Lebensende lauten verschieden; am gangbarsten ist die Annahme, dass er bei dem Übersetzen über die Donau von dem habsüchtigen Färmann ermordet worden sei. Schriften sind von ihm nicht vorhanden. Vgl. Aegidius Charlerius, de morte J. Caesarini, in Baluzius Misc. T. III.; Ciaconius, Vitae pontificum et cardinalium Tom. II, col. 861 sqq.; Hefele, Art. s. h. v. in Wetzer und Welte Kirchenlexikon; Hefele, Conciliengesch. Bd. VII an mehreren St.; Caro, Gesch. Polens, IV. Bd., S. 348. **P. Tschackert.**

Julian v. Eclanum s. Pelagius.

Julian („Apostata"), der Kaiser. Flavius Claudius Julianus (so auf Münzen) war geboren zu Konstantinopel im J. 331 nach dem 26. Juni, Son des Julius Konstantius, eines jüngeren Stiefbruders des Kaisers Konstantin d. Gr., und der Basilina, dessen zweiter Gemalin. Als Quellen über die Regierungszeit, Politik und Denkart Julians kommen in Betracht 1) seine eigenen Werke (Juliani quae supersunt rec. C. Hertlein., 2 Bde., Leipzig 1875. 1876). Die Überlieferung derselben ist zum teil eine sehr unsichere, die Texte lückenhaft. Über die Chronologie s. Teuffel in Paulys Realencyklopädie, Bd. IV, S. 415 f. Anm. 2 und die Monographie von Mücke; das Litteraturgeschichtliche bei Nicolai, Griech. Lit. Gesch., Bd. III (1878), S. 215 f. Überliefert sind 8 Reden (zwei Lobreden auf Konstantius, eine auf die Kaiserin Eusebia, je eine auf die Sonne und die Magna Mater, zwei über den waren Cynismus, eine Trostrede für sich selbst beim Abscheiden des Sallustius), ein längeres Schreiben an Themistius und ein solches an die Athener, das Symposion (*Καίσαρες*), eine Schrift, in welcher Julian die verstorbenen Kaiser bei einem Gastmale im Olymp zusammenkommen läst, ihre Fehler und Laster geißelt und die verdientesten unter ihnen kennzeichnet. Die Schrift gipfelt in einer Verherrlichung des philosophischen Kaisers Marc Aurel; der weibische Konstantin muss zur Tryphe und Asotia, in deren Gesellschaft sich auch der Sünderheiland befindet. Ferner ein satyrischer Traktat unter dem Titel „Misopogon" (der Barthasser), geschrieben im Anfang des J. 363 zu Antiochien, eine witzige, zum teil sehr treffende, aber auch selbstgefällige Charakteristik seiner eigenen Person, namentlich seines philosophischen Habitus gegenüber den spottsüchtigen Angriffen der Antiochener enthaltend. Von seinen Briefen sind jetzt 83 bekannt; einige von diesen sind unecht oder doch kritisch verdächtig; sie sind fast sämtlich wärend seiner Regierungszeit geschrieben und bilden die Hauptquelle für die Kenntnis seiner Politik und Philosophie (für sein Verhältnis zu Christentum und Kirche kommen namentlich die Briefe 6—12, 25—27, 31, 36, 37, 42, 43, 45, 49, 51, 52, 54, 62, 63 [75], 78, 79 in Betracht; dazu das sehr interessante Fragment [Hertlein I, S. 371—392]). Unbedeutend sind die 5 Epigramme; das Brieffragment des Gallus, welches bei den Werken Julians abgedruckt wird, in welchem der Bruder vor Abfall von dem Christentum warnt, ist schwerlich echt. Von Wichtigkeit sind die im Codex Theodosianus zusammengestellten Erlasse Julians, welche von seiner rastlosen Tätigkeit auf dem Gebiete der Gesetzgebung zeugen. Leider besitzen wir die Schrift Julians *κατὰ χριστιανῶν* vollständig nicht mehr, deren Ausarbeitung den Kaiser in den letzten Monaten seines Lebens, vielleicht sogar noch auf dem Perser Feldzuge beschäftigt hat. Das Werk scheint drei Bücher umfasst zu haben. Keinesfalls trägt lediglich die injuria temporum die Schuld an seinem Untergange, wenn auch die lex Theodosii II. vom 16. Februar 448 sich allein auf die Bücher des Prophyrius beziehen sollte. Mehrere Kirchenväter haben sich an der Widerlegung dieses Werkes versucht. Von dieser Litteratur sind aber nur vollständig auf uns gekommen die 10 ersten Bücher des alexandrinischen Bischofs Cyrill, die Widerlegung des ersten Buches der julianischen Schrift enthaltend (s. Spanhemius, Lips. 1696); dieses dürfte sich ziemlich vollständig rekonstruiren lassen und eingehende literarhistorische Untersuchungen würden außerdem zur Vermehrung des Materials nicht aussichtslos sein. Beides ist bisher nicht unternommen; denn des Marquis d'Argens Défense du paganisme par Julien (Berlin 1764; s. dazu die Schriften von G. F. Meier, Halle 1764 und W. Crichton, Halle 1765) kommt nicht in Betracht. Aber soeben ist das Erscheinen eines Werkes angekündigt (Leipzig, Teubner), welches die lange vernachlässigte Aufgabe zu lösen verspricht. C. J. Neumann stellt als dritten Band eines Werkes „Scriptorum Graecorum qui Christianam impugnaverunt religionem quae supersunt" als demnächst erscheinend die Fragmente aus der Schrift Julians gegen die Christen in Aussicht. Schon der Prospekt lehrt, dass der Herausgeber auf Grund eingehender und umfassender Studien gearbeitet hat. Dem Unterzeichneten hat die Edition im Manuskripte vorgelegen und er vermag ihre Vortrefflichkeit zu bezeugen, muss sich

aber jeder Mitteilung vor ihrer Publizirung enthalten. 2) Die heidnischen Schriftsteller. Unter den Historikern kommen namentlich in Betracht Ammianus Marcellinus, Eutropius und Zosimus. Die Berichte des ersteren dürfen als die Hauptquelle für die Kenntnis des äußeren Verlaufes der Geschichte des Kaisers gelten. Ammianus ist gewiss ein Schriftsteller von hoher Unparteilichkeit und er ist Zeitgenosse, zum teil Augenzeuge, wie auch Eutropius. Es heißt aber sein Ansehen missbrauchen, wenn man seinen Angaben zalreiche argumenta e silentio gegenüber glaubwürdigen Nachrichten aus anderen Schriftstellern entnimmt. Zosimus schreibt mit unverhohlener Sympatie für den Restaurator des Hellenismus. Weniges nur bietet Aurelius Victor. Unter den Rednern und Literaten ist vor allem Libanius zu nennen. Sieben von seinen Reden beziehen sich direkt auf den Kaiser und enthalten sehr schätzbares Material. Libanius hat sich im ganzen bei seiner Verehrung für den Kaiser doch von Übertreibungen und Schönfärberei fern gehalten. Mit Vorsicht sind die Nachrichten des Eunapius (in dessen Sophistengeschichten, s. namentlich die Vitae Maximi, Oribasii, Prohaeresii) und der Panegyriker (Mamertinus) zu benutzen. 3) Die christlichen Schriftsteller. Es läßt sich nicht leugnen, dass diese fast sämtlich durch ihren Hass und Abscheu gegenüber dem Kaiser zu tendenziösen Entstellungen und böswilligen Lügen gefürt worden sind; mindestens haben sie jeder Verleumdung willig und leichtgläubig ihr Or geliehen. Nur auf sehr kurze Zeit hat die Rückberufung der orthodoxen Bischöfe ein günstiges Urteil für Julian bei diesen (z. B. Hilarius) erwirkt. Die sittliche Stufe, auf welcher die Väter der Kirche im 4. Jarhundert mit wenigen Ausnahmen trotz oder vielmehr bei aller Weltflucht stehen, offenbart sich am charakteristischten in dem Mangel an dem Sinn für Gerechtigkeit, an dem sie alle leiden. Mit dem Regulator der antiken Kultur, dem verständigen Maßhalten, haben sie auch jenen Sinn eingebüßt. Dieser Verlust war ein um so verhängnisvollerer, als das praktische Leben im Gemeinverkehr, in dem auch sie sich bewegten, noch immer allein von dorther sittlich und charaktervoll gestaltet werden konnte; es hatte sich in seinen Grundzügen für niemanden geändert, nur war es ausgewachsen und verwildert; das Christentum aber, wie sie es auffassten, gab nur weltflüchtige Impulse und hatte bisher nicht vermocht, irgendwie durchgreifend den sittlichen Gemeinverkehr im Großen neu zu regeln und zu zentralisiren. Auf dem Gebiete der kirchlichen Geschichtschreibung bilden die zwei berüchtigten Reden Gregors von Nazianz auf Julian, seinen Zeitgenossen und Bekannten, das Gegen- und Seitenstück zu der Vita Constantini des Eusebius. Den Gregor hat vielleicht niemand übertroffen; aber alle haben ihm nachgeeifert. Unter den Historikern, die zunächst in Betracht kommen, hat selbst Sokrates hier die Gerechtigkeit beiseite gesetzt. Rufin gebürt als Zeitgenossen für seine Angaben der erste Rang; dann folgen Sokrates, Sozomenus, Theodoret. Auch die Fragmente aus der Kirchengeschichte des Philostorgius sind beachtenswert. Einzelne Nachrichten finden sich bei Athanasius, den Cappadociern, Epiphanius, Chrysostomus, Theodor von Mopsueste, Cyrill, Joh. Damascenus, Theophanes, Photius, Suidas, bei Hilarius, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Orosius, Facundus u. a. Die vier Gedichte Ephraems gegen Julian, welche noch im J. 363 verfasst sind und wertvolle Notizen enthalten, hat Overbeck (Oxford 1865) syrisch, Bickell (Ztschr. f. kathol. Theol. II, 2 [1878] S. 335—356) deutsch edirt. Der letztere hat S. 335 auf legendarische Berichte bei den Syrern hingewiesen (vgl. Nöldeke in d. Z.D.M.G. XXVIII, S. 263. 660). Legendarischer Stoff findet sich auch in den griechischen, lateinischen, koptischen u. s. w. Heiligenkalendern. Zu vergl. sind endlich auch Zonaras, Cedrenus, die späteren byzantinischen Chronographen und die von Land (Anecdota Syriaca I) herausgegebene syrische Fortsetzung der eusebianischen Chronik. Die Angaben der kirchlichen Geschichtschreiber sind nach dem Gesagten mit Vorsicht zu benutzen; aber sie sind auch nicht zu unterschätzen. Allgemeine Regeln über die richtige Art ihrer Verwendung lassen sich nicht aufstellen. Sie ergänzen one Zweifel die heidnischen Berichte an sehr vielen Stellen, wie sie denn auch zu einem nicht geringen Teile nachweisbar auf urkundlichem Materiale beruhen.

Eine unparteiische Kritik der Regierungszeit Julians und seines Verhältnisses zur Kirche hat für die Kirchengeschichtsschreibung zuerst G. Arnold eröffnet (Kirchen= und Ketzerhistorie Bd. I [1700] S. 138 f.). Seine Auffassung hat auch hier wie so oft bis zu Neander und dessen Jüngern fortgewirkt. Aber die universalhistorische Betrachtung, zu welcher Arnold von der klerikalen und konfessionellen fortgeschritten ist, wird doch widerum von ihm selbst durch seine pietistischen und spießbürgerlichen Gedanken eingeschränkt und verkümmert. Die Sympatie, mit welcher Julians Persönlichkeit von den meisten Geschichtsschreibern seit dem vorigen Jarhundert mit Recht behandelt wird, die Bewunderung, welche seinen Tugenden wie seiner Bildung gezollt wird, haben es oft vergessen lassen, dass die Politik dieses Weltbeherrschers in ihren Zielen phantastisch, ja von jedem Gesichtspunkte aus gemeinschädlich gewesen ist, ferner, dass die Mittel, die er anwandte, zwar selten unerlaubte, aber meistens unpraktische, ihn und seine Sache bei Freund und Feind — die Philosophen ausgenommen — diskreditirende waren. Von den älteren Historikern hat Gibbon in seiner geistvollen, aber schillernden Darstellung diese Seite am meisten noch gewürdigt (s. die Übersetzung seines Werkes von Sporschil [Leipzig 1862] Bd. III, S. 180 f., Bd. IV, S. 116 f., Bd. V, S. 1 f.); in der neueren Geschichtsschreibung ist sie in steigendem Maße zu ihrem Rechte gekommen. Aber zur Rechtfertigung Julians: die hohen Vorzüge seines Charakters sind sein Eigentum gewesen; für seine nicht geringen und offenkundigen Fehler und Mängel ist vor allem seine Erziehung, seine Zeit und Umgebung verantwortlich zu machen. Die ältere Litteratur findet sich in dem weitschichtigen und doch nicht kritisch zuverlässigen Werke von A. Mücke (Fl. Cl. Julianus. Nach den Quellen. 2 Bde, Gotha 1867. 1869) verzeichnet. Noch immer sind Tillemonts Mém. pour servir à l'hist. eccl. des 6 prem. siècles (Paris 1693) und Hist. des Emper. Rom. T. VI, sehr brauchbar, sowie Fabricius, Biblioth. Gr. T. VI, p. 719 sq. Seit Neanders Monographie (Kaiser Julian und sein Zeitalter, Berlin 1812; s. auch Kirchengesch. Bd. II, 1 [1846], S. 67 f.) sind besonders zu nennen: Wiggers, Julian der Abtrünnige (Ztschr. f. d. hist. Theol. 1837, H. 1, S. 115—158); Teuffel, De J. imp. relig. christ. contemtore et osore, Tubing. 1844; Ders., Artikel „Julian" in Paulys Real=Encyklop., IV. Bd. [1846], S. 401 f.; Ders., Zur Gesch. d. Kaiser Julian (Schmidts Ztschr. f. Gesch. Wiss. 1845); Ders., Kaiser Julian u. s. Beurtheiler im IV. Jahrg. v. Prutz' Litteraturhistor. Taschenbuch; s. auch Ges. Abhandl.; Strauß, Der Romantiker auf dem Thron d. Cäsaren oder Julian der Abtrünnige, 1847; E. v. Lasaulx, Unterg. d. Hellenismus S. 59 f.; sorgfältig und z. teil gegen Teuffel und Mücke: Rode, Gesch. der Reaction Kaiser Julians gegen die Kirche, Jena 1877; Kellerbauer, Skizze der Vorgeschichte Julians (Jahrbb. f. klass. Philos. und Pädagogik 1877, XI, 1, S. 81—121); Torquati, Studii storico-critici sulla vita et sulle gesta di Fl. Cl. Giuliano soprannominato l'Apostata, Roma 1878; Alsionow, Der Kaiser J. u. s. Verhältnis z. Christenthum [russisch], Kasan 1877; Rendall, The emperor J.: paganism and Christianity, With genealogical, chronological and bibliographical appendices, London 1879; kleinere Aufsätze von Mangold (Stuttgart 1862), Semisch (1862), Zeidler (1869) u. in d. Ztschr. f. wiss. Theol. 1861. Zu vgl. auch H. Richter, Das weström. Reich u. s. w., Berlin 1865; Sievers, Zur röm. Kaisergesch. 1 70, S. 225 f.; Leben des Libanius S. 85 f. Katholisch: A. de Broglie, L'église et l'empire Romain au IV^{e} siècle, 4^{0} édit., Paris 1868, T. III u. IV; Auer, J. der Abtrünnige im Kampfe mit den Kirchenvätern s. Zt. Wien 1855. Speziell über J.'s philosophische und theologische Anschauungen: Henke, De theolog. Jul., Helmst. 1777; Mücke, De Jul. imp. scholis Christianorum infesto, Schleusing. 1811; C. v. Herwerden, De Jul. rel. christ. hoste eodemque vindice, Lugd. Bat. 1827; H. Schulze, De Jul. Ap. philos. et moribus, Stralsund 1840; Naville, J. l'Apost. et sa philosophie du polythéisme, Paris 1877.

Skizze des Lebens Julians. Die Söne Konstantins traten im J. 337 die Regierung an und weihten sie ein durch eine Niedermetzelung ihrer männlichen Verwandten. Julians Vater und ältester Bruder fielen ihnen zum Opfer.

verschont blieb, auf Wunsch des Konstantius, Julian um seiner zarten Jugend, sein älterer Halbbruder Gallus um seiner Kränklichkeit willen. Dieser wurde verbannt, J. blieb höchst warscheinlich in Konstantinopel. Die Oberaufsicht über ihn fürte sein weitläufiger Verwandter, der dem Konstantius ergebene Bischof Euseb von Nicomedien (Konstantinopel). In dem Eunuchen Mardonius erhielt der Knabe einen Pädagogen, dessen er selbst später sowie Libanius mit Lob gedacht haben. Mardonius war zwar äußerlich ein Christ; aber seine Ideale scheinen die hellenistischen gewesen zu sein. Nach allem, was wir von ihm wissen, hat er, vielleicht one es zu wollen, den Grund gelegt für die Anschauungen, denen sich J. nachmals zugewendet hat. Aber er hat in dem Knaben auch die edle Begeisterung für das Große und Gute erweckt, welche den Mann ausgezeichnet hat. J. ist nicht für den Thron erzogen worden: das war sein Glück und sein Missgeschick. Im J. 342 starb Eusebius; der misstrauische Kaiser verwies die Brüder in das Schloss Macellum in Kappadozien; sie sollten der Hauptstadt fern bleiben. Sechs Jare haben sie dort zugebracht; ihrem Leben fehlte äußerlich nichts; aber sie waren doch verbannt und fern von ihren Freunden, vor allem abgeschnitten von jedem genussreichen Verkehr und von den Studien, die J. lieb gewonnen hatte. Ihren Umgang bildeten die Freunde ihres Vetters, christliche Kleriker. Der phantasievolle Jüngling las die Bibel, schrieb religiöse Bücher ab, baute unter anderem dem h. Mamas eine Kapelle und soll selbst als Vorleser beim Gottesdienst mitgewirkt haben. Die Warheit dieses Berichtes vorausgesetzt, ist es warscheinlich, dass J. die Taufe erhalten hat, was Cyrill sogar bestimmt wissen will; — denn nach einer Stelle bei Sokrates (V, 22) kam es nur in Alexandrien vor, dass Katechumenen Lektoren wurden. Indessen die Möglichkeit einer Ausnahme wird auch hier offen gelassen werden müssen. J. sowie seine Zeitgenossen reden von seiner Taufe niemals. Es sind ja in jener Übergangsepoche manche Seltsamkeiten vorgekommen; die, dass ein kaiserlicher Prinz vor seiner Taufe zum Lektor geweiht worden, wäre noch nicht die größte; die Berechtigung zur öffentlichen Schriftverlesung könnte ihm ja auch one die Weihe zum Amte eines Lektor zugestanden worden sein. Jedenfalls aber ist kein Grund zur Annahme vorhanden, dass J. damals in seinen religiösen Anschauungen bereits kirchenfeindlich gestimmt war. Um das J. 350 durften die Brüder Macellum verlassen, ja Gallus wurde sogar im März 351 zum Cäsar ernannt. J. begab sich nach Konstantinopel und konnte wider seiner Neigung nach studiren. Er hörte den Grammatiker Nikokles und die Vorlesungen des christlichen Sophisten Ekebolius über Rhetorik. Der letztere, dem Winde des Hofes zugänglich, hat den Jüngling zur Verachtung des Hellenismus anleiten wollen, nachmals ist er selbst Heide geworden. Zuletzt, nach dem Tode Julians, erklärte er sich für dumm gewordenes Salz und kehrte in die Kirche zurück. Dem Kaiser erschien der Aufenthalt des Prinzen in der Hauptstadt bald gefärlich; er wurde angewiesen, sich nach Nicomedien zu begeben. Dort wirkte Libanius; allerdings hatte J. versprechen müssen — vielleicht dem Kaiser selbst — dessen Vorträge nicht zu hören; er hat sie gelesen. Mit Recht hat man J.'s Reise nach Nicomedien die verhängnisvollste Fart seines Lebens genannt. Hier in Nicomedien, dann in Pergamum, endlich in Ephesus ist er von den bedeutendsten hellenistischen Lehrern der Zeit in die neuplatonische Philosophie und Mantik eingeweiht worden. Von Maximus bestimmt, ist er noch im J. 351 förmlich, aber in der Stille, zum Heidentum übergetreten. Der Kaiser, welcher die Tempel geschlossen, die Opfer verboten, den alten Götterdienst fast schon vernichtet hatte, war auch der Mörder seiner Verwandten, der Feind seines Lebens. Nun waren dem Jüngling die Augen geöffnet: er sah die alten Götter auf- und niedersteigen. Die Träume der Dichter und die Spekulationen der Philosophen wurden ihm zur lebendigsten Warheit. In dem Neuplatonismus offenbarte sich ihm der ganze Reichtum der höchsten Ideale des Altertums; in ihm allein fand er die hellenische Civilisation sichergestellt. Er hat es nicht anders gewusst, und niemand konnte es ihm sagen, was aus der Religion, der praktischen Philosophie der Väter im Neuplatonismus in Warheit geworden war: ein theologisches System, in

seinem Grundriss, Zweck und Aufbau wenig von dem der alexandrinischen und byzantinischen „Galiläer“ verschieden. Die Dichter und Philosophen, für die er schwärmte, haben es weder gekannt noch bedurft, und die Kultur, die es angeblich schützen und weiterfüren sollte, ist von ihm verwirrt und aufgesogen worden. Aber die Stimmungen, Ziele und Maximen Julians entsprachen selbst nicht denen seiner Helden, sondern waren modern. Er hätte sie fast sämtlich auch aus dem Christentume, wie es damals war, legitimiren können. Es war — theoretisch betrachtet — lediglich die griechische Mythologie und Wissenschaft, die es ihm angetan hatte und die er nun gegen die christliche eintauschte. Die Schicksale des Lebens, Phantasie und Erziehung haben ihn zu jener gefürt; unzälige andere gleichgestimmte haben sie damals und früher zu Christen gemacht. Die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit, mit der Geschichte war auf beiden Seiten fast gleich schwierig und gleich leicht; und war auch das Maß der theoretischen Selbsttäuschung im neuplatonischen Lager ein geringeres, sofern ein festeres Band griechische Mythologie und Kultur mit neuplatonischer Spekulation verband: einfacher und geschlossener war die Weltanschauung der kirchlichen Theologie und der hellenischen Überlieferung ebenfalls angepasst. Die große Aufgabe, den Hellenismus zu reformiren und das System seines Vorgängers abzutun, scheint dem Prinzen schon in Nicomedien und Ephesus von seinen Freunden vorgestellt worden zu sein. Sie konnten ihn zum Philosophen und zum Rüstzeug ihrer Pläne, nicht aber zum Statsmann erziehen. J. ist zeitlebens in der Abhängigkeit von ihnen, ihrer Freundschaft wie ihrem Beifall geblieben, zufrieden und beglückt in dem Bewusstsein ihrer Zustimmung. Ob er schon in Nicomedien nach dem Throne begehrt hat, wissen wir nicht bestimmt, dürfen es aber vermuten. Die ihn für immer gefangen und erworben hatten, scheinen ihm auch bereits Versprechungen für den Fall seiner Thronbesteigung abgenommen zu haben. Im J. 354 ließ Konstantius den Gallus hinrichten; auch J. wurde gefangen gesetzt und nach Mailand zum Hofe gebracht. Erst nach einem halben Jare, und nachdem die Kaiserin sich für ihn verwendet hatte, wurde er entlassen und erhielt die Erlaubnis, nach Bithynien zurückzukehren. Bald fasste der Kaiser erneuten Verdacht wider ihn; aber er beruhigte sich widerum. J. erhält die Erlaubnis (Sommer 355) nach Athen zu gehen; kein halbes Jar ist er dort gewesen (die Annahme eines zweimaligen Aufenthaltes daselbst ist sehr unsicher). Über sein Leben und seine Studien in Athen sind wir einigermaßen unterrichtet. Die Gedanken und Pläne, die er in Kleinasien gefasst hatte, mussten hier reifen; aber er musste auch die Rolle fortspielen, zu scheinen, was er nicht war, und das Interesse seines Lebens zu verbergen. Auch in Athen hat er mit den bedeutendsten hellenistischen Lehrern persönlich angeknüpft und hat sich in die eleusinischen Mysterien einweihen lassen. Bereits im Oktober 355 finden wir ihn wider in Oberitalien. Der Kaiser brauchte einen Cäsar und Feldherrn gegen die Einfälle der Germanen in Gallien und J. zeigte sich ihm auf den Rat seiner Götter von nun an gefügig. In die nun folgende Zeit fallen seine Lobreden auf Konstantius, ein trauriges Zeugnis der verkommenen Zeit, in der selbst ein edler Mann solches übernommen hat. Julian erhielt im Nov. 355 die Cäsarenwürde und ging noch im Winter nach Gallien ab. Ungenügend ausgerüstet, fort und fort beargwont von seinem Vetter, gehemmt durch viele Widerwärtigkeiten hat J. in einer mehr als vierjärigen angestrengten und ruhmvollen kriegerischen Tätigkeit seine Aufgabe gelöst: er hat Gallien gesäubert, die Alemannen durch widerholte Einfälle in ihr Land gezüchtigt, im Heere sich Anerkennung und Vertrauen erworben. Den Winter 359 auf 360 brachte er in Paris zu. Dort empfing er den Befehl, seine besten Truppen in den Orient zu Konstantius abzusenden. Seine Soldaten antworteten, indem sie ihn selbst zum Augustus ausriefen. Es scheint wider den Willen J.'s geschehen zu sein; er selbst hat in dieser Sache viel Mäßigung oder Klugheit an den Tag gelegt. Er weigerte sich zuerst, ließ sich aber dann doch krönen; zugleich setzte er den Kaiser von dem Geschehenen in Kenntnis und ersuchte dessen Einwilligung, one sich noch selbst den Titel Augustus beizulegen. Konstantius verweigerte die Sanktion, und glaubte den Empörer mit dem Schwerte antworten

zu müssen. Jetzt erhob sich auch J. Zu Vienna 360/361 rüstete er den Krieg; das Epiphanienfest 361 hat er noch in der Kirche gefeiert, dann warf er die Maske ab. Der Kriegszug sollte unter dem offenkundigen Schutz der Götter stehen. In Eilmärschen brach er auf; die Weisungen seiner Götter begleiteten ihn und verhießen Sieg. Wo er durchzog, ließ er die geschlossenen Tempel öffnen. In kürzester Zeit stand er in Illyrien an der Grenze Thraciens. Der Kaiser zog ihm von Syrien aus entgegen; aber seine Tage waren gezält. Im Oktober 361 starb er in Cilicien. Es hieß, er habe Julian, der nach schnellem Zuge zuletzt doch gezögert hatte, sich der Hauptstadt zu nähern, noch zum Nachfolger ernannt. Im Dezember 361 zog J. in Konstantinopel ein; er war Alleinherrscher und niemand erhob sich wider ihn. Den Winter über blieb er in der Hauptstadt, damit beschäftigt, die Grundlagen für weitgehende Reformen im Reiche zu legen. Schon aber betrieb er gleichzeitig in unnötiger Eile die Vorbereitungen für einen Feldzug gegen die Perser. Im Sommer des J. 362 begab sich J. über Kleinasien, wo er wenig erfreuliche Eindrücke von dem Erfolge seiner bisherigen Religionspolitik empfing, nach Antiochien, um die Rüstungen fortzusetzen. Bald zeigte es sich, daſs der Philosoph auf dem Throne nirgendwo weniger Sympathien sich zu gewinnen vermochte als bei der aufgeregten, leichtfertigen und spottsüchtigen Bevölkerung Antiochiens. Sein Auftreten erschien abenteuerlich und seltsam, seine Erlasse kleinlich und lästig. Das Volk rächte sich an dem Kaiser durch Spott und durch ostensibles Verhönen dessen, was ihm heilig war. Der christliche Teil der Bevölkerung fing bereits an, sehr bedenklich zu demonstriren; J. ergriff Repressalien. Man beleidigte sich von beiden Seiten. Daſs ein Kaiser wie ein Cyniker lebte, als ein Philosoph regieren wollte und als selbstgefälliger Journalist auf den Markt hinabstieg, um Spott mit Spott zu begegnen, das muſste seinem Ansehen gefärlicher werden als alle ernsten Züchtigungen, die er verhängen konnte. Im März 363 verließ J. die Stadt, um den Krieg zu beginnen. „Bei seinem Abzuge fürte er seine Götter und die Göttin (Athene) mit sich, die er gegossen und in Erz gekleidet hatte, dazu Zauberer und Warsagegeister, und alle Söne des Irrtums geleiteten ihn mit ihren Gebeten.“ Rasch und kün, wie es seine Art war, rückte er vor, alle Strapazen eines Feldzuges selbst teilend und dabei noch voll lebhaftem Interesse für seine Studien und großen Reformpläne. Nach einigen glücklichen Gefechten traf ihn in der Schlacht am 26. Juni 363 ein Speer in den Leib und wenige Stunden darauf verschied er, sanft und still; eine Anordnung wegen der Thronfolge hat er nicht erlassen. Das Verhängnis seines Todes ist vielfach verschieden ausgedeutet worden. Ephraem Syrus, der noch im Jare 363 seine Gedichte gegen J. geschrieben hat, will wissen, daſs J. an seinem Kriegsglück und an seinen Göttern verzweifelnd absichtlich seine Rüstung ausgezogen habe, „um tötlich getroffen zu werden und zu sterben, one daſs die Galiläer seine Schmach sehen möchten“. Der Speer traf; „da wand er sich stönend und gedachte dessen, was er den Kirchen bei seinem Abzug brieflich angedroht hatte“. (Carm. III; s. Bickell a. a. O. S. 349 f.). Diese älteste Form der Legende war bisher nicht bekannt. Nach Philostorgius ist J. unter Lästerungen Gottes und Christi gestorben (VII, 25). Theodorets weltbekannter Bericht (III, 25), nach welchem der Kaiser sterbend gerufen haben soll: „Du hast gesiegt, Galiläer“ ist eine Fortbildung der durch Ephraem überlieferten Legende. Wichtiger ist, daſs Perser, wie Ammian berichtet, bereits am Tage nach dem Tode des Kaisers die Römer als Verräter an ihrem eigenen Kaiser geschmäht hätten; denn eine römische Lanze hätte den Kaiser durchbort (XXV, 6, 6). Dieses Gerücht setzte sich im Reiche fest und bald wurden die Christen im Heere verantwortlich gemacht. Libanius hat in seiner Gedächtnisrede diesem Verdachte Worte geliehen. Keiner der Kirchenhistoriker hat dagegen Verwarung eingelegt. Gregor v. Nazianz, Rufin, Sokrates lassen es dahingestellt, ob ein römischer oder persischer Soldat das tötliche Geschoſs gesendet. Sozomenus aber sucht ausdrücklich den Verdacht des Libanius zu begründen und hat die Stirne, den christlichen Meuchelmörder zu preisen. Legenden wie die, daſs der heil. Mercurius vom Himmel herab den Mord vollbracht und änliche,

haben in der späteren Zeit gewuchert. Die Beurteilung des Sozomenus lehrt, daſs Christen der Tat fähig gewesen sind. Aber mehr läſst sich kaum sagen. Die unverhohlene Freude der Christen über den Tod ihres Feindes gab jedem bösen Gerücht Narung. Indessen der Mord selbst ist sehr zweifelhaft; denn 1) Änliche Gerüchte entstehen angesichts eines furchtbaren, unerwarteten Schlages sehr häufig. Das Volk will nicht glauben, daſs in solchen Fällen etwas Gemeines die Ursache gewesen sei. 2) Julian war ein küner Soldat, der sich selbst nicht selten in Gefar begab. 3) Julian — und das ist das Wichtigste — hat selbst keinen Verdacht in dieser Hinsicht ausgesprochen; nach Ammian hat er der Gottheit noch gedankt, daſs er nicht clandestinis insidiis sterbe. 4) Eutropius sagt bestimmt, der Kaiser sei durch ein feindliches Geschoſs getroffen worden; Ephraem weiß es ebenfalls nicht anders. 5) Trotz ausgesetzter Belonung fand sich unter den Persern allerdings der Täter nicht; vielleicht lebte er selbst nicht mehr — jenes wurde von den Persern zu einem schmählichen Vorwurfe ausgenutzt, wurde bekannt und hat den Anlaſs zur Bildung der Legende gegeben (Am. XXV, 6, 6. Lib., *περὶ τ. τιμωρίας* II, 32. 34. 46 sq.). Aber selbst die Möglichkeit des Meuchelmordes zugestanden, so ist das weitere lediglich nahe liegende Konjektur. Libanius bringt auch nicht den geringsten Beweis dafür, daſs gerade ein Christ das Geschoſs gesendet (s. auch Teuffel in der Realencyklop. S. 406 f.). Bestattet wurde Julian in Tarsus, tief betrauert von seinen Freunden, deren Hoffnungen mit ihm erloschen; den Christen schien nun wider die Sonne kaiserlicher Gunst. J. hat keinen Son hinterlassen. Seine Gemalin Helena, die Schwester des Konstantius, war schon im Winter 360/361 zu Vienne gestorben. (Die Kontroversen über die Chronologie des Lebens J.'s bei Mücke, Teuffel, Kellerbauer, Rode.)

Die Restaurationspolitik Julians und die Reaktion gegen die christliche Kirche. Die Restauration des Hellenismus war die erste Sorge des Kaisers bei seinem Regierungsantritt und sie blieb es bis zu seinem Tode; in ihr sah er die eigentliche Aufgabe seines Lebens. Nachdem er die Hauptstadt betreten, säuberte er zuerst den Palast von dem Heere der Höflinge und Schmarotzer. Viele und manche der Höchstgestellten hatten sich Verbrechen zu schulden kommen lassen. Hier verfur er scharf bis zur Härte. Auch derer gedachte er, die zum Tode seines Bruders Gallus mitgewirkt, unter deren Ränken und Intriguen er selbst zu leiden gehabt hatte. In wenig Wochen hatte der Hof ein völlig anderes Aussehen. Die neuplatonischen Philosophen eilten nach der Hauptstadt, unter ihnen Maximus, ihr geistiger Fürer. Der Kaiser war auch als Kaiser ganz der Ihre. Der Götterdienst sollte wider der privilegirte Kultus werden und zwar der Götterdienst in jeder überlieferten Form. Zunächst wurde die Öffnung aller geschlossenen Tempel geboten, dazu der Wideraufbau aller zertrümmerten oder halb zerstörten Gotteshäuser. Die konfiszirten Tempelgüter und -Schätze sollten widererstattet werden. „Wer hat je so viele Götzenaltäre errichtet? wer hat je alle Dämonen so hoch geehrt? wer hat je so sehr alle Teufel zu besänftigen gesucht"? ruft der h. Ephraem (Carmen IV). Vor allem lag es dem Kaiser am Herzen, den ganzen Opferdienst wider in Gang zu bringen. Unermüdlich ist er in Erlassen und Anordnungen gewesen. Wie er selbst in seinem Privatleben in pünktlichster Gewissenhaftigkeit ein bestimmtes Ritual befolgte, in heiliger Scheu Opfer und Spenden vollziehend, so sollten auch aller Orten die alten Kulte wider aufleben und heilige Ehrfurcht vor den Göttern alle Herzen erfüllen. Die Art aber, wie J. für die Feierlichkeit und den Ernst des ganzen Kultuswesens hat gesorgt wissen wollen, zeigt sofort, daſs ihm Ideale vorschwebten, die dem antiken öffentlichen Kultus fremd waren. Man kann es mit einem Worte sagen: die angebliche Restitution des antiken Götterdienstes geschah nach dem Vorbilde der Mysterienkulte. Alle Richtlinien und Wertschätzungen, die das Restaurationswerk des Kaisers bestimmen, sind diesen entnommen. In den Mysterien aber, welche im Altertum die Ausübung des öffentlichen, statlichen Kultus begleitet haben, sind stets religiöse Interessen und Ziele verfolgt worden, die zu denen, welche in diesem gepflegt wurden, disparat waren. Sollte nun das gesamte öffentliche Leben durch die Frömmigkeit, wie sie

die Mysterienkulte beherrschte, diszipliniert werden, so bezeichnet dieser Plan nicht eine Reaktion, sondern eine Reform im eminentesten Sinne. Reaktionär ist nur die Rückkehr zu den alten Göttern; aber die asketisch-pietistische und mystisch-hierarchische Disziplinirung und Ordnung des Kultus, der Kultusgemeinde und der Priesterschaft wäre einer Umgestaltung aller Verhältnisse gleichgekommen — eine unerhörte Neuerung, die im Altertum kein Vorbild gehabt hat — Ansätze unter Maximin ausgenommen — viel später aber im christlichen Mittelalter sich teilweise realisirt hat. Man muſs bis zu den Zeiten der clugnyacensischen Päpste und Fürsten und weiter in die Geschichte des MAs. hinabsteigen, um auf einem anderen Boden erst wirklich schlagende Parallelen zu finden. Man kann einwenden, daſs, was am Götterdienst um die Mitte des 4. Jarh. noch lebenskräftig war, sich bereits in die Formen der Mysterienkulte und -Frömmigkeit gekleidet hatte, und daſs mithin Julian natürlicherweise auch seine Reaktion in diese Banen lenken muſste; indessen ist entgegenzuhalten, daſs in dem Maße, als der Götterdienst im Mysterienwesen sich verklärte und verkümmerte, er sich auch den Massen und dem öffentlichen Leben völlig entfrembet hatte. Dieses in den öffentlichen Statskultus umzuwandeln und damit das ganze Verhältnis von Stat und Religion, wie es in der antiken Zeit geherrscht hatte, zu modifiziren, war faktisch eine Reformation, die nur aufgezwungen werden konnte. Das hat auch Julian reichlich erfaren. Das heidnische Volk verhielt sich seinen Plänen gegenüber fast durchgehends kül und indifferent, ja setzte ihnen geradezu Widerstand entgegen. Es offenbaren sich aber die reformatorischen Tendenzen des Kaisers namentlich in seinen Anordnungen über die Aufnahme in das Heidentum und über die Disziplinirung des Priesterstandes. Hier zielt J. darauf ab, eine eigentümliche Kultgemeinde und einen besonderen Klerikerstand zu schaffen, beide one direkte Beziehungen auf den Stat (die Bestimmungen: 1) der Wideraufnahme in das Heidentum sollen gewisse Ceremonieen vorangehen; nur die geistig und körperlich Gereinigten sollen den Göttern sich nahen dürfen. 2) Die Priesterschaft soll als Hierarchie organisirt werden: der Kaiser als Pontifex Maximus, in den Provinzen Oberpriester [heidnische Metropoliten]; ihnen untergeordnet die Priester der Diözese. Die selbständige Würde der Priesterschaft gegenüber den Statsbeamten wird ausdrücklich konstatirt; selbst nicht dem Kaiser gebürt im Tempel gegenüber dem fungirenden Priester, dem Mittler zwischen Göttern und Menschen, die Ehre. 3) Der Klerus soll sich durch eine besondere Sittlichkeit auszeichnen und behutsam soll man bei seiner Wal verfaren. Die Priester sollen den besten Ständen angehören, nicht zu reich, aber auch nicht zu arm dürfen sie sein. Theater, Schaustellungen, Wirtshäuser sollen sie vermeiden; hervorleuchtend durch Gottesfurcht und Menschenfreundlichkeit sollen sie ein Vorbild aller sein. Auf ihre Tracht, ihren Wandel und Umgang haben sie zu achten; fromme asketische Betrachtungen, philosophische Lektüre, religiöse Hymnen werden ihnen anempfohlen; ihr privates Leben soll durch bestimmte Betstunden geregelt sein. Unwürdige Priester sollen abgesetzt werden. 4) Die Priesterschaft soll sich der Gemeindearmenpflege widmen. Der Kaiser ist selbst bereit, derselben einen Teil der Statseinkünfte zu diesem Zwecke zu überlassen. — Die Nachamung der kirchlichen Disziplin liegt auf der Hand; J. hat aus derselben, z. B. in Bezug auf die Armenpflege, die er bei der Kirche unwillig bewunderte, kein Hehl gemacht; andere Übereinstimmungen sind mittelbare, sofern die Mysterien früher schon auch auf die kirchlichen Institutionen eingewirkt hatten). Wie aber verhielt sich der Kaiser zur Kirche? Mit Recht hat man zu unterscheiden begonnen zwischen dem, was J. gewollt und dem, was er getan hat, resp. was unter seiner Regierung geschehen ist. Ebenso sind die einzelnen Phasen seiner Regierungszeit zu unterscheiden. Zwar hat sich seine Politik im Prinzipe bis zu seinem Zuge gegen die Perser nicht geändert; aber in seiner Stimmung wurde der Kaiser immer gereizter und das wirkte auch auf seine Erlasse. Wider ihren Willen bezeugen auch die Kirchenväter selbst, daſs von einer wirklichen Verfolgung der Kirche unter J. nicht die Rede sein kann. Von einer „blanda persecutio inlicens magis quam impellens ad sacrificandum“ spricht Hieronymus; änlich auch Ephräm,

Asterius u. a. G. Arnold hat daher ganz recht, wenn er sagt: „Ich finde zum wenigsten so viel unchristliche und ärgerliche Bezeugungen der Christen gegen diesen Kaiser, die ihn nicht anders als zur Verschmähung und Verfolgung aller guten Dinge bringen können . . . Die Zeiten der Christen unter Juliano ist nicht sowol zu den Verfolgungen als zu einiger Unterdrückung zu rechnen; angesehen jener mehr von ihnen an Verachtung, übeln Nachreden, Beschuldigungen u. dgl., als sie von ihm gelitten haben".

J. wollte keinen Zwang zur Bekehrung ausüben; denn Überzeugungen sollten nicht aufgedrängt werden. Dazu stand ihm sein eigener Glaube, der sich ihm ja nicht nur als Kultus darstellte, viel zu hoch. Aber die Menschen, mit denen er es zu tun hatte, standen viel zu tief, um seine Ideale und seine Gewissenhaftigkeit zu verstehen. Nur einem Despoten konnte damals etwas gelingen. Das Christentum, welches J. als Gottlosigkeit verabscheute, als eine Religion der Leichtfertigen hasste, für Torheit, Wansinn und widerum für bemitleidenswerten Irrtum ausgab und als einen entarteten Kultus geschichtsloser Barbaren verspottete, dieses Christentum, zerspalten in sich, nur zusammengehalten durch einen herrschsüchtigen Klerus, sollte an seiner eigenen Armseligkeit ersterben. Alle Maßregeln J.'s in der ersten Epoche seiner Regierung lassen sich völlig aus dem Bestreben erklären, den Hellenismus wider als die privilegirte Religion zu restituiren und der Kirche die ihr gewordenen Vorrechte zu nehmen. Darüber ist J. nicht hinausgegangen und bei der Durchfürung dieses Planes stand dem Kaiser kein verbürgtes Recht im Wege. Sind dabei in einzelnen Fällen Ungerechtigkeiten und Überschreitungen vorgekommen, haben Verlockungen zum Übertritt durch Schmeichelei, Überredung und Prämien nicht gefehlt, so kann der Kaiser schwerlich dafür verantwortlich gemacht werden, wäre seine Toleranz auch noch tadelloser gewesen, als sie es faktisch war. Man kann sich vielmehr nur wundern, dass J. in einer Zeit Toleranz bewärte, welche dieselbe überhaupt nicht kannte und auch nicht ertrug (Bestimmungen: 1) im Heere: Abschaffung der Kreuzesfanen. Einfürung von heidnischen Emblemen. Säuberung der Prätorianergarde [nicht des ganzen Heeres] von Christen. 2) Am Hofe und in der Statsverwaltung: Absetzung und Entfernung der christlichen Beamten. Der Kaiser lässt sein Standbild, dem öffentliche Verehrung zu bezeugen war, mit heidnischen Abzeichen versehen. 3) Die Privilegien werden dem Klerus und der Kirche entzogen, so vor allem die Unterstützungen aus Statsmitteln, die sogar teilweise zurückbezalt werden mussten; weiter die Rechte der Gerichtsbarkeit, soweit eine solche bisher eingeräumt war, der Testamentsausfertigungen u. s. w. Die Kirchen dürfen keine Erbschaften mehr annehmen. Der Klerus wird widerum steuer- und dekurionenpflichtig. Dazu der Befehl, dass die zerstörten Tempel auf Kosten der Zerstörer, also der christlichen Gemeinden oder Einzelner in ihnen, wider aufzubauen seien. Alle christlichen Parteien wollte der Kaiser gleich behandelt wissen. So hat er gleich bei seinem Regierungsantritte die verbannten orthodoxen Bischöfe zurückgerufen und ihnen ihr Eigentum wider erstattet. In das Amt konnte er sie natürlich nicht wider einsetzen, one selbst Partei zu ergreifen. Diese Maßregel entsprach den Grundsätzen des Kaisers; man hat aber von altersher gemeint, er habe die Gleichberechtigung der Bekenntnisse proklamirt, um den inneren Zwist unter den Christen zu schüren; deshalb habe er auch gnostische Sekten und Schismatiker geschützt. Es ist dies nicht unmöglich, bei der Kurzsichtigkeit der kaiserlichen Politik, aber doch nicht warscheinlich. Die Maßregel erwies sich übrigens als sehr günstig für die Kirche; denn die künstliche Parteibildung, in welche das Religionswerk des Konstantius schließlich ausgelaufen war, verschwand und die feindlichen Bekenntnisse standen sich mit einem Schlage in ihrer waren Stärke gegenüber).

Am 17. Juni erließ J. das berühmte Schulgesetz, nach welchem Kandidaten des Lehramtes erst die Genehmigung der Gemeindebehörden, resp. die Bestätigung des Kaisers einholen sollen. Das Gesetz erschien religiös neutral, schloss aber faktisch die Christen vom Lehramt, den hohen Schulen und der Wissenschaft aus.

Dem Kaiser war die Mythologie in philosophischer Behandlung Glaubenssache, und es widersprach seinem frommen Gefül, dass Ungläubige den religiösen Stoff als Fabeln tractirten. Zugleich schädigte er freilich die Kirche so auf das empfindlichste, indem er den herkömmlichen philosophischen und philologischen Stoff ihrer Behandlung entzog. Man hat nachmals behauptet, J. habe den Besuch der Schulen den Christen verboten; aber das ist warscheinlich ein Missverständnis.

In Antiochien und von Antiochien aus hat der Kaiser eine Reihe von Anordnungen und Entscheidungen erlassen, welche den Anschein erwecken können, als wollte er die bisher verfolgte Politik verlassen; er hat zudem Vorgänge ausdrücklich oder stillschweigend gebilligt, welche sein gerechter Sinn nicht gutheißen durfte. Indessen liegt doch zur Annahme, der Kaiser habe das Prinzip seines bisherigen Verfarens gegenüber der Kirche ändern wollen, kein hinreichender Grund vor. Auf Schritt und Tritt gekränkt und verletzt, nicht one seine Schuld verspottet, in seinen letzten Zielen unverstanden, ungeduldig und unklug hat er fortwärend zwischen Unparteilichkeit und Ansätzen zu Quälereien geschwankt. Auch Schmeicheleien hat er nicht gescheut, wenn er sie vorteilhaft fand. In unruhiger Geschäftigkeit blieb er faktisch tatenlos und erstickte in Deklamationen und ironischen Reflexionen die Entschlossenheit zum Handeln. Selbst Mittel der Unterdrückung, die Erfolg versprechen konnten, wurden in seinen Händen zu stumpfen Waffen. Sein Hon gegen die „Galiläer" steigerte deren Selbstgefül, seine Versuche, das christliche Volk von dem Klerus zu entfernen (Erlasse nach Bostra und Alexandrien), waren zu vereinzelte und hatten jedenfalls im ganzen keine Wirkung. J. wollte keine Märtyrer machen; aber er tat gerade so viel, dass man kirchlicherseits mit der „Verfolgung" pralen konnte. Ephräm wendete das so, dass er sagt (Carm. 3), als der Kaiser den Mut der Christen erprobt hatte, hörte er schlauerweise auf, um nicht ihren Triumph noch herrlicher zu machen". Die Geschichte mit den Gebeinen des h. Babylas und dem Brande des Daphnetempels schlug ganz zu Ungunsten des Kaisers aus. Hier, wo Julian mit aller Strenge gegen die Impertinenz des christlichen Volkes hätte einschreiten müssen, zeigte es sich, dass Kraft und Entschlossenheit ihm mangelte. Wenn er andererseits Städten, die seine Hilfe gegen äußere Feinde begehrten, diese nur unter der Bedingung der Restitution des Heidentums zusagte, und dabei mit der Entziehung jedes Wolwollens drohte, so kann eine verkehrtere Politik schwer gedacht werden. Dass in Nisibis zeitweilig das Heidentum wider öffentlich eingefürt wurde (Ephr. Carm. 2), ändert daran nichts. Auch gegen einzelne Christen zeigte er sich mehr und mehr ungerecht; aber es mochte ihm Ernst sein, wenn er die Christen vor Gericht mit ihren eigenen Waffen schlug; sie durften ja kein Schwert tragen, also mussten sie von Richter- und Verwaltungsposten ausgeschlossen sein, sie mussten alles Unrecht schweigend erdulden, also seien sie als Kläger abzuweisen; sie mussten arm bleiben, also hätten sie zu zalen u. s. w. Aus den Bruchstücken der Streitschrift Julians gegen die Christen ersehen wir, dass er das Christentum seiner Zeit durch den Hinweis auf das ursprüngliche, dieses durch das Judentum, dieses durch den Götterkultus bekämpft hat — es ist nicht unwarscheinlich, dass er dieser litteratischen Bekämpfung auch in seinem Verhalten in einzelnen praktischen Fällen Folge gab. Gesichert ist in dieser Hinsicht die Nachricht, dass er die Lage der Juden — ihre Religion war ihm wie anderen vor ihm nur im Gegensatze zur christlichen wertvoll — erleichtert hat. Er hob die drückenden Steuern auf, respektirte die jüdischen Sitten (so scheint er besondere Münzen mit einem Stierbilde für die Juden haben prägen zu lassen: Ephräm, Carm. 1); ja er gab sogar kurz vor seinem Auszug zum Perserkrieg den Befehl, dass der Tempel auf Statskosten wider erbaut werde, zudem verheißend, er werde selbst nach Jerusalem kommen und den Gott dort verehren. An der Überlieferung, dass der schon begonnene Bau durch ein Erdbeben zerstört worden sei, wird sich schwerlich zweifeln lassen. Was er sonst noch in diesem Zeitraum getan hat, das bestätigt alles den Eindruck, dass dieser schwärmerische Regent nur dort entschlossen, ja sogar rücksichtslos und hart sein oder vielmehr scheinen konnte,

wo er zugleich passiv bleiben durfte. Man wird daher zwar nie leugnen können, dass ihn wirklich ein Maß von Gerechtigkeit auszeichnete, welches man bei den Zeitgenossen vergeblich sucht; aber das, was an ihm als Tugend erscheint, ist zu einem Teile Schwäche des Schwärmers und Unmännlichkeit des verbildeten Zöglings der Philosophen. Daher auch das zunehmende Schwanken. Man kann es nur mit Mitleid lesen, dass der Kaiser anfing, tumultuarische Auftritte gegen die Christen in den Provinzen stillschweigend oder ausdrücklich zu billigen, dass er unverhohlen Freude daran hatte, wenn heidnische Beamte ihre Instruktionen überschritten, zu Gewaltmaßregeln griffen, oder wenn Kirchen und Märtyrergräber geschändet wurden. Die traurigste Urkunde in dieser Hinsicht ist das Edikt des Kaisers an die Alexandriner nach dem Mord an Georgius. Der oberflächliche Tadel, das versteckte Lob, das daran geknüpfte Verlangen, ihm die Bibliothek des Ermordeten zu übersenden: Alles ist gleich unkaiserlich und wirkt gleich peinlich. Die Nachricht, welche Sokrates bringt, der Kaiser habe angeordnet, dass jeder, der nicht opfern wolle, eine Steuer an den Fiskus zur Bestreitung des Krieges gegen die Perser zu bezalen habe, wird jetzt von vielen Kritikern bezweifelt. Sie erscheint nicht so unglaubwürdig, wenn man bedenkt, dass der bigotte Monarch den Sieg durch die Existenz der Gottlosen im Reiche ernstlich gefärdet sehen muste. Dass die Verordnung ausgefürt worden ist, darüber ist freilich nichts bekannt. Schließlich hängt das Urteil über diese Nachricht von der Entscheidung darüber ab, ob man den Berichten der Kirchenväter Glauben schenken will, dass J. mit energischeren Maßregeln den Kirchen gedroht habe, wenn er aus dem Osten zurückkehren würde. Man behandelt diese Angabe des Gregor, Rufin und Hieronymus jetzt meistens als eine Erfindung. In der Tat lag sie nahe genug. Aber andererseits ist zu erwägen, dass auch Ephräm sie bezeugt. Er sagt Carm. 2 ausdrücklich: „Bei seinem Abzuge hatte J. dem Waizen gedroht, er werde ihn bei seiner Rückkehr mit dem Dorngestrüpp seines Heidentums bedecken" und Carm. 3 spricht er von Briefen, in denen J. bei seinem Abzuge den Kirchen gedroht habe. Die Nachricht wird also wol irgend welchen Grund haben, aber wir wissen nicht, welche Drohungen und in welchem Umfange der Kaiser sie erlassen hat. Die Echtheit des Briefes an den Basilius bleibt sehr verdächtig. So muss die Frage, ob der Kaiser entschlossen gewesen, seine Politik gegen die Kirche nach Beendigung des Perserkrieges zu ändern, offen bleiben. Könnten wir sie beantworten, so wäre viel zur Beurteilung Julians gewonnen. Aber allgemeine Erwägungen ersetzen die Lücke nicht. Der Monarch, auf dem Throne so unglücklich, ist den würdigsten Tod gestorben: er ist davor bewart geblieben, sich selbst untreu zu werden, in seinen Schwächen auszuwachsen und sich in die Erbärmlichkeiten und Laster seiner Zeit zu verstricken. Und so hat er auch ein Recht darauf, dass ihn die Geschichte als den getäuschten, edeln Epigonen einer versunkenen großen Epoche der Menschheit im Andenken erhalte, dass sie ihn ehre als einen Mann, der versucht hat Gerechtigkeit zu üben unter Zeitgenossen, bei denen diese Tugend verschwunden war. Verzichten wird sie darauf, ihn als Vorläufer einer neuen Zeit zu feiern, oder ihm gar die Gesinnung und den Mut des Aufklärers anzudichten; auch nicht neben einen Marc Aurel wird sie ihn stellen. Über seine Bedeutung als Schriftsteller hat ein Kenner also geurteilt: „J. ist neben Lucian der geistvollste Autor der späteren Sophistik, ein Mann von vornehmer Bildung, von feinem Geschmack und jugendlichem Feuer, der one gerade tief zu gehen oder einer strengen, einheitlichen Ordnung der Gedanken präzis zu folgen, durch Lebendigkeit der Auffassung und den Zauber einer weltmännischen Eleganz zu imponiren, auch für jedes Objekt ein lebhaftes Interesse zu gewinnen weiß. Mit dem Gedanken hält sich auf gleicher Höhe die Form. Julian ist der geistreichste Nachamer Platos. Ihm erschloss eine vertraute Kenntnis der griechischen Meister immer neue Mittel und erhob seine Darstellung auf einen Grad der Klassizität in Stil und Komposition, welcher den Gipfel der Prosa des 4. Jarhunderts bezeichnet. Bisweilen wird er durch gesuchte Anspielungen und Allegorisirung dunkel und frostig" (Nicolai, Griech. Lit. Gesch. III, S. 217 f.).

„Wie eine Wolke ist er vorübergegangen“. Die Kirche hat aus dieser Episode ihrer Geschichte nichts gelernt, vielleicht auch nichts lernen können.

Adolf Harnack.

Julius Afrikanus. Unter den hervorragenden kirchlichen Gelehrten aus der ersten Hälfte des 3. Jarhunderts, den in den folgenden Jarhunderten nicht mehr erreichten Begründern der theologischen Wissenschaften, nimmt Sextus Julius Afrikanus einen sehr hohen Rang ein. Dies darf unbedenklich gesagt werden, obgleich wir über sein Leben nur die spärlichsten Notizen besitzen, sein größtes Werk uns nur in Fragmenten erhalten ist und diese selbst bisher weder vollständig gesammelt, noch kritisch beurteilt sind. Voraussetzung für die bezeichnete Aufgabe ist eine umfassende quellenkritische Untersuchung der gesamten byzantinischen und orientalischen kirchlichen Chronographie. So ist es zur Zeit unmöglich, auch nur in Hauptzügen eine zusammenfassende Darstellung und Würdigung der gelehrten Tätigkeit dieses Schriftstellers zu geben. Man muss sich darauf beschränken, zu konstatiren, dass seine verloren gegangene Chronographie die Grundlage der altkirchlichen, ja der mittelalterlichen Weltgeschichtsschreibung geworden ist, und dass kein späterer Chronologe ihn an Umfang des Wissens, Selbständigkeit der Methode und Kritik erreicht hat. Die Besten der Folgezeit haben für die Partieen, in welchen sie ihn benutzen konnten, warscheinlich ihr Bestes von ihm und Eusebius, der ihn in der Chronik ausgeschrieben, in der Kirchengeschichte kurz erwänt und mit spärlichem Lobe bedacht hat, hat — so viel wissen wir schon jetzt — einen großen Teil seines Ruhmes dem Vorgänger zu verdanken. Als Vorgänger des J. A. in der kirchlichen Weltgeschichtsschreibung, die ihren Ursprung aus der christlichen, resp. der jüdisch-hellenistischen Apologetik genommen und in der Sibyllistik und Apokalyptik ihre nur phantastischere Zwillingsschwester zu erkennen hat, kommen Tatian, Theophilus, Clemens Alex. in Betracht; aber was sie geliefert haben, sind skizzenhafte und dazu noch fast ganz unselbständige Versuche. (Von dem unter Sept. Severus schreibenden christlichen Chronographen Judas, dessen Eusebius h. e. VI, 7 Erwänung tut, wissen wir so gut wie nichts.) Das geschichtliche Material haben natürlich auch für J. Afr. zum größten Teile jüdische, orientalische und griechische Historiker geliefert. Namentlich kommen neben Josephus, Bruttius, Eratosthenes, Manetho und Phlegon in Betracht (s. über diesen Nicolai, Griech. Lit.-Gesch. II, S. 583 f.; Müller, Fragm. hist. Graec. III, p. 603—624). J. Afrikanus ist ein älterer Zeitgenosse des Origenes; seine schriftstellerische Tätigkeit fällt in die Zeit Elagabals und Alexander Severus. Warscheinlich lebte er aber noch nach dem J. 240. Jar und Ort seiner Geburt und seines Todes sind unbekannt; doch ist die Nachricht des Suidas, er sei ein geborener Libyer gewesen, vielleicht nicht zu verachten. Gewiss ist nur, dass er in Emmaus (Nicopolis) in Palästina ansässig war, vielleicht als Presbyter, nach späteren orientalischen Historikern als Bischof (?), dass er von dort aus nach Rom an den Kaiser Elagabal als Gesandter gegangen ist, um die Restauration der Stadt zu erwirken, dass er früher einst nach Alexandrien gereist ist, um die Vorträge des Heraklas (s. d. Art.) zu hören, schließlich dass er Beziehungen zu jenem Abgar von Edessa gehabt hat, dessen Name mit dem des Bardesanes verknüpft ist, und das Archiv von Edessa für seine Arbeiten benutzt hat. Die letzteren Nachrichten sind für die Beurteilung der litterarischen Tätigkeit des J. Afr. von Wichtigkeit. (Sowol die Gesandtschaft an Elagabal, als der Umstand, dass er eines seiner Werke dem Kaiser Alexander Sev. gewidmet hat, lassen in ihm einen vornehmen Mann vermuten, der vielleicht schon in Syrien mit der Verwandtschaft des Sept. Severus in Beziehung gestanden.

Sein Hauptwerk ist die bereits erwänte Chronographie (*πέντε σπουδάσματα χρονογραφιῶν ἐπ' ἀκριβὲς πεπονημένα* nennt sie Eusebius). Dieses Pentabiblon Chronologikon begann mit der Schöpfung der Welt (5499 v. Chr.), umfasste Tabellen über die alte Statengeschichte, hob das Merkwürdigste derselben aus und reichte, in der zweiten Hälfte dem Olympiadenschema folgend, bis zur 250. Olympiade, dem 3. Jare Elagabals. Eusebius hat dieses Werk zuerst erwänt (benutzt hat es warscheinlich schon Hippolyt) und ausgeschrieben; es erhielt sich

bis in die spätere byzantinische Zeit und wird mit der höchsten Achtung citirt. Nur an wenigen Stellen gibt Eusebius an, was er ihm entnommen hat. Doch lässt sich one Schwierigkeit bereits jetzt ein großer Teil des I. Buches der eusebianischen Chronik dem J. Afr. vindiziren; so vor allem die *Ὀλυμπιάδων ἀναγραφή*, ferner Stücke aus der ägyptischen und persischen Geschichte. Für den Kirchenhistoriker wäre es am wichtigsten festzustellen, was das 5. Buch der Chronographie enthalten hat und welche kirchengeschichtliche Daten des Eusebius dem J. Afr. zu vindiziren sind. Darüber wusste man bisher fast nichts; nur ganz spärliche Notizen des Eusebius und Malalas wurden auf ihn zurückgefürt. Der Unterzeichnete glaubt in seiner Schrift „Die Zeit des Ignatius u. s. w., 1878" gezeigt zu haben, dass die römischen, antiochenischen und alexandrinischen Bischofslisten in der Chronik des Eusebius aus J. Afr. stammen. Benutzt haben die Chronographie außer Eusebius (s. h. e. VI, 31. Chron. II, p. 4 edid. Schoene; ad ann. Abr. 1570. 2237. Praepar. et Demonstr. evang.) namentlich Syncellus, Die Paschahchronik und Malalas. Vgl. auch Hieron. Comm. in Dan. 9. Basilius, De spir. S. c. 29. Sozom., h. e. I, 21. Photius, cod. 34. Suidas sub Africano. Moses Choren., Hist. Armen. II, 9. Albupharag., Chron. Syr. edit. ann. 1789. Ebed-Jesu, Catal. Lib. Syr. p. 15. Dionys. Bar Salibi (cf. Assemanni, Bibl. Orient. III, p. 14. II, p. 130). Die bisher vollständigste Sammlung der Fragmente findet sich bei Routh, Reliq. Sacr. T. II (edit. 2, 1846, p. 238 sq.). Die Untersuchung ist auch hier von Scaliger begonnen worden. Die Litteratur über die *ἀναγραφὴ Ὀλυμπ.* s. bei Nicolai a. a. O. II, S. 585; über das Verhältnis zu Manetho s. v. Gutschmid im Rhein. Mus. N. F. XIV, S. 235 f. und von Pessl, Manetho 1878; über die Berichte zur persischen Geschichte s. von Aretin in den Beiträgen 1804; über das Verhältnis des J. Afr. zu Abgar s. v. Gutschmid im Rhein. Mus. N. F. 1863, S. 171 f.; über J. Afr. und Malalas s. v. Gutschmid bei Lipsius, Chronol. der röm. Bischöfe, S. 155 Anm. Über das Verhältnis zu Hippolyt ist Mommsen (Chronographen v. J. 354, S. 595), v. Gutschmid, Rhein. Mus. XII, S. 441 f. und Harnack, Zeit d. Ignatius S. 21 zu vergleichen. Einiges auch bei Hirsch, Byzant. Studien, 1876. — Aus der Chronographie ist zu entnehmen, dass J. Afr. ein besonderes Werk über die danielischen Jarwochen geschrieben hat (Routh, l. c. p. 305 sq.). Spätere orientalische Historiker berichten, J. Afr. habe Kommentare zum N. T. geschrieben. Hierüber ist sonst nichts überliefert. Wol aber besitzen wir noch zwei wertvolle Briefe des Afr. exegetischen Inhalts. Der eine ist an Origenes gerichtet und handelt von der Echtheit der Perikope von der Susanna im Danielbuche, der andere, an Aristides, beschäftigt sich mit dem Ausgleich der Differenzen in den Genealogieen Jesu bei Matthäus und Lukas. Jener, uns vollständig erhalten, deckte kurz und schlagend die entscheidendsten Gründe auf, welche gegen die Authentie der Perikope sprechen und gehört neben den Untersuchungen des Dionysius über das Verhältnis des Johannisevangeliums und der Apokalypse zu den wenigen, hervorragenden kritisch-exegetischen Leistungen aus der altkatholischen Kirche. Der Brief an Aristides ist uns nur in Fragmenten überliefert (Routh, l. c. p. 228 sq.). Alle diese hat neuerlich F. Spitta mit großem Fleiße zusammengetragen und mit zuversichtlicher Kritik so verbunden, dass er den Brief fast vollständig wider hergestellt zu haben glaubt („der Brief des J. Afr. an Aristides krit. untersucht und hergestellt, Halle 1877"; über die Handschriften S. 5—8. 103 f.). Hervorzuheben ist, dass J. Afr. in seiner Untersuchung Kenntnisse aus der jüdischen Geschichte verrät, die er nicht aus Josephus geschöpft hat und dass er sich auf Traditionen beruft, welche ihm von Verwandten Jesu mitgeteilt sind. Das positive Resultat seiner Abhandlung ist schwerlich richtig; auch steht seine Kritik natürlich schon unter dem Banne der Theorie vom Kanon. „Aber man kann es nicht one Bewegung lesen, wie ein Mann in jener Zeit, in welcher die pia fraus one alle Gewissensbedenken geübt wurde, den für die Forschung aller Zeiten denkwürdigen Satz ausspricht: *μηδὲ κρατοίη τοιοῦτος λόγος ἐν ἐκκλησίᾳ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς ἀκριβοῦς ἀληθείας ὅτι ψεῦδος σύγκειται εἰς αἶνον καὶ δοξολογίαν Χριστοῦ.*" Die Warhaftigkeit und Nüchternheit seiner Kritik tritt hier

wie in dem Briefwechsel mit Origenes zu Tage. Er ist kein prinzipieller Gegner der allegoristischen Methode (s. z. B. das erste Fragment aus der Chronographie bei Routh, l. c. p. 238), wie er sich ja auch in alexandrinisch-kirchlicher Weisheit gebildet hat; um so rühmenswerter ist seine Kritik und Exegese, die ihn als ebenbürtigen Vorläufer der antiochenischen Theologen des 4. Jarhunderts erscheinen läßt. — Dem J. Afr. wird von Eusebius ein Werk *Κεστοί* zugeschrieben; Rufin und Hieronymus erwänen es nicht; aber sowol Photius als Syncellus und Suidas kennen es und legen es unserem Verf. bei. Das Werk, welches nach Suidas 24, nach Photius 14 und nach Syncellus 19 Bücher umfaßte — sei es nun, weil die Bücher verschieden gezält wurden oder einzeln und in Gruppen oder in Auszügen kursirten — war dem Kaiser Alexander Severus gewidmet und wird von Syncellus also charakterisirt: *Ἀφρικανὸς τὴν ἐννεάβιβλον τῶν κεστῶν ἐπιγεγραμμένην πραγματείαν ἰατρικῶν καὶ φυσικῶν καὶ γεωργικῶν καὶ χυμευτικῶν περιέχουσαν δυνάμεις Ἀλεξάνδρῳ τούτῳ προσφωνεῖ.* Erhalten haben sich noch zwei Bücher dieses reichhaltigen Sammelwerkes, welche sich mit dem Kriegswesen hauptsächlich befassen (s. Thevenot, Mathem. vett. p. 275 sq.). Du Pin hat zuerst die Hypothese aufgestellt, es handle sich hier um eine Verwechselung; ein Sextus Afrikanus sei der Verfasser der Kestoi. Allein die dafür beigebrachten Argumente sind schwach, wärend umgekehrt für die Identität der Verfasser auch innere Gründe namhaft gemacht werden können. — Unter dem Namen des J. Afr. ist in späterer Zeit noch manches gegangen (s. Routh, l. c. p. 502 sq.); noch ist nicht untersucht, ob hierbei irgendwo auf wirkliche Überlieferung oder auf Fälschung oder Leichtfertigkeit der Abschreiber zu rekurriren ist. Unter dem, was seinen Namen trägt, sind die Märtyrerakten d. h. Symphorosa hervorzuheben.

Euseb. h. e. VI, 31. I, 6, 2. I, 7. Hieron. de vir. ill. 63. ad Magn. ep. 83 in Dan. 9. Photius cod. 34. Die byzantinischen und orientalischen Chronographen. Suidas. Augustin, Retract, II, 7, 2. Zacharias Chrysosol. Comm. in Harm. Amm. I, 5. Zu vergl. sind für die Texte der Briefe die edit. princeps. von Leo Castrius 1570 (lat.); griechisch gab sie erst Höschel 1602, dann Wettstein 1674 heraus. Vgl. De la Rue, Orig. Opp. T. I, Gallandi T. II, Migne T. X, Du Pin, Nouv. Bibl. des auteurs ecclés. I, 115. Tillemont, Mém. ecclés. III, p. 254 sq. Cave, Hist. lit. (1720), p. 68. Fabricius-Harles, Bibl. Gr. IV, p. 240—245. Möhler, Patrologie, S. 577 f. Nicolai, Griech. Lit.-Gesch. II, S. 584. Pauly, Real-Encyklop. IV, S. 501 f. **Adolf Harnack.**

Julius I., Papst von 337—352. Die alten Papstkataloge bezeichnen ihn als geborenen Römer, die Angabe des liber pontificalis, daß er vom Kaiser Konstantius in's Exil gesandt sei, beruht warscheinlich auf einer Verwechselung des Papstes Julius mit seinem Nachfolger Liberius. In den arianischen Streit wurde Julius I. dadurch verwickelt, daß die Eusebianer 339 an ihn eine Gesandtschaft abordneten mit dem Auftrage, ihm alle die dem Athanasius zur Last gelegten Vergehen vorzutragen und von ihm eine Entscheidung gegen den Angeklagten zu erwirken. Um die gegen ihn erhobenen Beschuldigungen zu entkräften, begab sich Athanasius persönlich nach Rom, woselbst er auf einer Synode im Jare 341 in die Kirchengemeinschaft aufgenommen wurde. Eine auf Wunsch Julius I. in Sardika zusammengetretenes allgemeines Konzil, auf dem zuerst sowol die nicänisch gesinnten Bischöfe als auch die Eusebianer erschienen waren, erklärte den Athanasius — nachdem die Partei seiner Gegner schließlich Sardika verlassen und sich nach Philippopolis begeben hatte — für unschuldig und für den rechtmäßigen Bischof von Alexandrien. In der Geschichte des Primates der römischen Bischöfe spielt diese Synode von Sardika eine sehr wichtige Rolle, dieselbe beschloß: „es sei aus Ehrfurcht gegen das Andenken des Apostels Petrus“ jedem von einer Provinzialsynode abgesetzten Bischof zu gestatten, nach Rom zu appelliren und gab dem Papste anheim, wenn es ihm notwendig scheine, ein Gericht zweiter Instanz zu bestellen. Die Behauptung einiger protestantischer Kirchenhistoriker und des Janus, daß die Synode dieses oben bezeichnete Vorrecht nur Julius I.

— wegen seiner Verdienste um die Herstellung der Orthodoxie —, nicht aber dem römischen Bischof im Allgemeinen verliehen habe, erweist sich als unstichhaltig angesichts des 4. und 5. Kanons dieser Synode, die schlechthin vom „episcopus Romanus“ oder vom „episcopus Romanae ecclesiae“ reden. Die Papstkataloge schrieben diesem Papste den Bau mehrerer Basiliken zu. Julius I. starb am 12. April 352 und wurde im Coemeterium Calepodii bei der basilica s. Callisti begraben.

Quellen: liber pontificalis ap. Muratori: Rer. Ital. Script. tom. III, 1, p. 112; Catalogum episcop. Urbis ex Chronici Liberiani editione Mommseniana repetitum ap. Lipsius: Chronologie der römischen Bischöfe, Kiel 1869, S. 268; Vitae paparum usque ad Liberium, ibid. S. 279 rc. Die Briefe Julius I. in Migne: Patrologiae cursus completus, series prima, tom. VIII, p. 858 ss.; weitere Quellen finden sich angegeben bei den Artikeln: Arius, Arianismus und Athanasius; Jaffé, Reg. Pont. Rom. Berol. 1851, p. 14 s.

Litteratur: Außer den bei den eben genannten Artikeln angegeb. Schriften: Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollst. Hist. der Röm. Päpste, 2. Aufl., Götting. 1758, S. 81 ff. Hier findet sich auch die ältere Litter. über das Konzil v. Sardika angefürt. Archibald Bower, Unpartheiische Historie der Röm. Päpste, übersetzt v. Rambach, 2. Aufl., 1. Thl., Magdeb. und Leipz. 1768, S. 184 ff.; Hefele, Kontroversen über die Synode von Sardika in der Tübinger theol. Quartalschr., Jarhg. 1852, Heft 3, S. 360 ff.; Lipsius, Chronologie der röm. Päpste, Kiel 1869, S. 261; Janus, Der Papst und das Konzil, Leipz. 1869, S. 84; Hefele, Konziliengesch., 1. Bd. 2. Aufl., Freib. i. Br. 1873, S. 491 ff., bes. S. 532 ff., woselbst ebenfalls auch (S. 534, 566, 567, 569 rc.) die wichtigsten älteren Schriften über das Konzil v. Sardika aufgefürt werden; Niehus, Gesch. des Verhältnisses zwischen Kaiserthum und Papstthum, 1. Bd., 2. Aufl., Münster 1877, S. 222 ff.; Loening, Das Kirchenrecht in Gallien, 1. Bd., Straßburg 1878, S. 452 ff.; Friedrich, Zur ältesten Geschichte des Primates in der Kirche, Bonn 1879, S. 160—180. **R. Zoepffel.**

Julius II., Papst von 1503—1513. Giuliano Rovere wurde in Albizola bei Savona im J. 1443 als Son unangesehener Leute, des Rafael Rovere und der Theodora Manerola, einer Griechin, geboren. Dass das Geschlecht des Giuliano Rovere ein altes, mit einer gleichnamigen Adelsfamilie verwandtes gewesen, ist eine Behauptung, die nur dem Umstande ihre Entstehung verdankt, dass Giuliano als Julius II. wie früher sein Onkel Francesco Rovere als Sixtus IV. den Stul Petri bestieg. Giuliano scheint zuerst seinen Beruf im Kaufmannsstande gesucht zu haben, bis sein Oheim Francesco Kardinal wurde und somit die geistliche Laufban bessere Aussichten bot, als die kaufmännische; 1471 wurde er zum Kardinal von S. Pietro ad Vincula erhoben, jedoch nicht in das besondere Vertrauen Sixtus IV. aufgenommen, welches damals Girolamo Riario, ebenfalls ein naher Verwandter, warscheinlich der Son des Papstes, ganz ungeteilt besaß. Wol wurde Giuliano aufs freigebigste mit Pfründen bedacht, aber im Dienste der Kurie nur selten gebraucht; vielleicht erachtete man ihn, da er die ihm im J. 1474 gestellte Aufgabe, als Heerfürer Citta di Castello zu erobern, nicht zur Zufriedenheit des Papstes gelöst, für unfähig, die verwickelten Geschäfte der Kirche zu füren; erst im J. 1480 wird ihm wider eine Legation anvertraut, die ihn auf 2 Jare nach Frankreich an den Hof Ludwig XI. brachte. Mit dem ruchlosen Günstling des Papstes, Girolamo Riario, ließ er sich insoweit ein, als er sich anheischig machte, das Adelsgeschlecht der Colonna, zu denen er in einem nahen Verhältnis stand, dem Könige von Neapel abwendig und in das Lager dieses Nepoten Sixtus IV. hinüberzuziehen. Als aber die Colonna, weil sie die päpstlichen Anerbietungen zurückgewiesen und sich in eine blutige Fehde mit dem Geschlechte der Orsini, das auf der Seite Sixtus IV. stand, eingelassen hatten, der warhaft entsetzlichen Rache des Girolamo Riario ausgesetzt waren, da nahm sich Giuliano unerschrocken und nachdrücklich der Hartbedrängten an. Eine leitende Rolle spielte der Kardinal von S. Pietro ad Vincula unter Inno=

cenz VIII., zu dessen Erhebung auf den Stul Petri er das meiste beigetragen hatte; seinem Einfluss war es zuzuschreiben, dass dieser Papst in dem Kampfe der neapolitanischen Barone gegen ihren König Ferrante für jene mit bewaffneter Hand Partei ergriff (siehe den Art. Innocenz VIII.). Es ehrt aber den Kardinal Rovere, dass er sich nicht willig finden ließ, nach dem Tode Innocenz VIII. Alexander VI. mit der Tiara zu schmücken, er widerstand der Bestechung des schamlosen Borgia; und wenn auch der Papst 1493 Giuliano alle seine Einkünfte garantirte, Sicherheit zusagte, die Aussönung war nur eine scheinbare, schon 1494 floh Rovere heimlich nach Frankreich, sein Leben vor dem Gift und dem Dolche Alexanders VI. in Sicherheit zu bringen. Hier am Hofe Karls VIII. setzte er alles in Bewegung, um den König für einen Zug nach Italien zum Zweck der Erwerbung Neapels und der Absetzung Alexanders VI. zu gewinnen. Wol unternahm Karl VIII. das Wagstück, die Eroberung Neapels gelang, aber der sehnlichste Wunsch Guilianos, der Prozess gegen den simonistischen Papst, ging nicht in Erfüllung; es gelang Alexander VI., den König von Frankreich durch große Zugeständnisse taub zu machen für die Ratschläge des erbittertsten Gegners der Borgia, des Kardinals Rovere. In dem Ausgleich mit dem Papste hatte Karl VIII. von Alexander VI. für Giuliano folgendes ausbedungen: ferneres Verbleiben in seiner amtlichen Stellung, ungehinderte Nutznießung aller seiner Pfründen, ungestörten und sicheren Aufenthalt in Rom, aber selbst auf dieser Grundlage wollte der Kardinal von S. Pietro ad Vincula seinen Frieden mit Alexander VI. — dessen offene Feindschaft ihm weniger gefärlich dünkte als die in einem Breve zugesicherte Freundschaft — doch noch nicht machen. Politische Klugheit, nicht etwa Abscheu vor dem nichtswürdigen Verbrecher auf dem Stule Petri ließ ihn die Aussönung hinausschieben, sie erfolgte erst im J. 1498, als die wachsende Macht des Papstes, mit dem sich auch der Nachfolger Karls VIII., Ludwig XII. von Frankreich, auseinandergesetzt, ihn selbst in Frankreich zu erreichen drohte. Er übernahm jetzt die für ihn so wenig ehrenvolle Rolle eines Heiratsagenten für den frevelvollsten und lasterhaftesten Menschen des XV. Jarh.'s, für Cäsar Borgia, den Son Alexanders VI., ja noch mehr, er ließ sich bereit finden, ein Bündnis zwischen dem Papst und dem Könige von Frankreich aufzurichten, welches über sein Vaterland, Italien, neues Kriegsverderben brachte. Jedoch Alexander VI. traute dem klugen, seine eignen Zwecke bei allen dem Papste erwiesenen Diensten nie aus dem Auge lassenden Kardinal nicht, er suchte schon im J. 1502 zweimal sich mit List seiner zu bemächtigen; der den Fallstricken des Borgia glücklich entronnene Giuliano sah sich, um dem ihm drohenden Tode zu entgehen, genötigt, ein Versteck zu wälen, das er so geheim zu halten wusste, dass alle Anstrengungen des Papstes, seinen Aufenthaltsort zu ermitteln, one Erfolg blieben. Erst der Tod Alexanders (1503) gestattete ihm und die bevorstehende Papstwal erforderte dringend die Rückkehr nach Rom. Aus dem Konklave ging als Papst Pius III. hervor, der aber nur 26 Tage pontifizirte. Jetzt befand sich der Kardinal von St. Pietro ad Vincula am Ziel seiner Wünsche, am Abend des 31. Oktobers vereinigten sich die Stimmen der Kardinäle auf den jetzt 60järigen Giuliano Rovere, der, um die aus Spanien gebürtigen Glieder des hl. Kollegiums zu gewinnen, sich zu dem erniedrigenden Versprechen dem Cäsar Borgia, der über ihre Vota verfügte, hatte verstehen müssen, den ferneren Besitz der von ihm auf die widerrechtlichste Weise durch Verrat und Mord gewonnenen Romagna nicht streitig zu machen; und das Zeugnis glaubwürdiger Zeitgenossen läßt wol keinen Zweifel übrig, dass verschwenderisch ausgeteilte Geldsummen dem Giulano Rovere die Wege zum Stule Petri geebnet. Für die hohe Würde mochte ihn wol auch empfohlen haben seine Tatkraft, die Festigkeit seines Charakters und seine oft erprobte statsmännische Begabung, nicht aber etwa glänzende Tugenden, an denen sein bisheriges Leben sehr arm gewesen — den sinnlichen Ausschweifungen hatte er bis zu dem Grade gefrönt, dass sein Körper der durch sie verursachten Krankheit zu erliegen drohte; der Dienste, die Cäsar Borgia ihm bei seiner Wal geleistet, eingedenk, überhäufte Julius II. — so nannte sich der Rovere-Papst — seinen früheren Gegner in den ersten Tagen

seines Pontifikats mit Beweisen der Freundschaft, die aber nur bis zum 22. November 1503 wärte, bis zu dem Augenblick, da die Kirche die Auslieferung seiner festen Schlösser in der Romagna von dem hartbedrängten Sone Alexander VI. verlangte; die Berechtigung zu dieser, im Widerspruch zu seinem bisherigen Benehmen gegen Cäsar stehenden Forderung leitete Julius II. aus seiner Pflicht ab, jene Burgen der Kirche zu erhalten und den Übergang derselben in den Besitz der Venetianer, welche sie dem Tyrannen der Romagna, zugleich aber der Herrschaft des Papstes, entreißen wollten, zu verhüten.

Den die Herausgabe seiner Schlösser verweigernden Borgia ließ Julius gefangen nehmen, nach Rom füren, und gab ihm die Freiheit erst dann wider, als er den Kastellanen seiner Burgen die Übergabe derselben an die Bevollmächtigten der Kurie befohlen. Als nun die Venetianer fortfuren, auf Kosten der Kirche sich in der Romagna auszudehnen, die päpstlichen Ermanungen, die in der Romagna bereits erworbenen Ortschaften dem Stule Petri zurückzuerstatten, unbeachtet ließen, da suchte Julius II. ein Bündnis zwischen den hervorragendsten Staten gegen die venezianische Republik zu stiften. Am 22. September 1504 schloßen die Beherrscher Deutschlands und Frankreichs, Maximilian und Ludwig XII. auf Anstiften des Papstes einen Vertrag, dessen Spitze gegen Venedig gerichtet war; diese Koalition hatte zur Folge, dass die Signorie alle in der Romagna gewonnenen Besitzungen — mit Ausnahme von Rimini und Faenza — Julius II. zurückgab; nicht für sein Geschlecht und für seine Nepoten beanspruchte sie der Papst, sie mit anderweitigen Erwerbungen zu einem der Kirche und ihrem Haupte, unterworfenen State zu vereinigen, war das Ziel, welches ihm bei seinen Eroberungsplänen vorschwebte. Um den Plan der Begründung eines Kirchenstates zur Ausfürung zu bringen, verschmähte es der Stellvertreter Petri nicht, als Feldherr an der Spitze eines Heeres gegen die Tyrannen von Perugia und Bologna zu ziehen; beide Städte ergaben sich ihm im J. 1506. Um nun auch die letzten Venedig verbliebenen Städte in der Romagna der Republik zu entreißen und dafür, dass sie vakante Bischofsstüle besetzt und den Klerus besteuert hatte, zu bestrafen, war er bestrebt, Italien von neuem zum Tummelplatz deutscher, französischer und spanischer Söldnerscharen zu machen. Bei der Wal der Mittel nichts als seinen Vorteil zu Rate ziehend, gelang es Julius II. durch Zweideutigkeit und Trug aller Art, die bisher verfeindeten Könige von Deutschland, Frankreich und Spanien auszusönen und sie am 10. Dez. 1508 in der Liga von Cambray zu einem Kampf gegen Venedig zu vereinigen; auf die von ihm dem Untergang geweihte Republik schleuderte der Papst am 27. April 1509 den Bann; eine gegen die Franzosen verlorene Schlacht zwang dieselbe bald, ihren gefärlichsten Gegner, Julius II., die von ihm beanspruchten Gebiete in der Romagna herauszugeben und um Absolution zu bitten; diese wurde ihnen vom Papste gewärt, der nun sich von der Liga von Cambray trennte, sich auf die Seite der Venetianer schlug und mit ihnen gemeinsame Sache gegen den König von Frankreich machte, den er doch selbst nach Italien berufen. Sehr teuer hat die Signorie die Freundschaft des Papstes erkauft, zu der Überlassung ihrer romagnolischen Gebiete mußte sie das Versprechen eines Verzichtes auf die Besetzung erledigter bischöflicher Sitze und auf die Besteuerung des Klerus hinzufügen. Die gleiche Erbitterung, die die Seele Julius II. bisher gegen die Venezianer erfüllt, beseelte ihn jetzt gegen Ludwig XII., dem er, wie er ihn früher gegen Venedig gereizt hatte, jetzt einen gefärlichen Widersacher in Heinrich VIII. von England und kriegsgeübte Gegner in den Schweizern zu schaffen, sich angelegen sein ließ. Der Versuch, England mit Frankreich zu verfeinden, misslang und der von den Schweizern unternommene Kriegszug blieb resultatlos; auch das Unternehmen, den Herzog Alfons von Este, den Beherrscher Ferraras, für seine Bundesgenossenschaft mit Frankreich zu strafen und Ferrara dem Kirchenstate einzuverleiben, hatte nur den Erfolg, dass Julius in Bologna — wohin er sich begeben, um den Kampf gegen Ferrara mit größerer Energie zu füren — beinahe in die Gefangenschaft der Franzosen geraten wäre. Um den Papst in Schach zu halten, versammelte Ludwig XII. im September 1510 in Tours

eine Synode der französischen Bischöfe, woselbst man beschloss, Julius II. fernerhin den kirchlichen Gehorsam zu verweigern und sich mit dem Kaiser Maximilian ins Einvernehmen zu setzen in Betreff eines zu berufenden allgemeinen Konzils, welches alsdann über den Papst die Absetzung auszusprechen habe. Auch in Italien, selbst im Kardinalkollegium fülte man endlich die Schande, die dem Stule Petri dadurch angetan wurde, dass sich der Stellvertreter des Apostelfürsten in einen nur auf Eroberungskriege und auf Blutvergießen bedachten Feldhauptmann gewandelt hatte; fünf Kardinäle verließen den Papst, gingen nach Mailand, dem Hauptquartier der Franzosen, ein Schisma stand bevor. Ob Julius II. auch die Gefar gekannt, die seinem Throne von seiten Maximilians I. drohte, wissen wir nicht. Es sind uns drei Schreiben des Kaisers erhalten, in denen er den wundersam klingenden Plan entwickelt, sich selbst als Papst in den Besitz der Tiara zu setzen; schwerlich enthalten diese kaiserlichen Schreiben — wie man gemeint hat — einen harmlosen Scherz; der Hass, den Julius II. in Italien, Frankreich und Deutschland auf sich geladen und die damaligen Verwicklungen und Kriegswirren ließen Maximilian die Ausfürung dieser phantastischen Idee möglich erscheinen. Nichts war im stande, Julius II. in seinem Vorhaben, Ferrara dem Herzog Alfonso zu entreißen, zu beirren; die Eroberung der Stadt war aber ein kaum durchzufürendes Wagnis one vorhergegangene Erstürmung Mirandolas. Warhaft schaudererregend ist das Bild, wie dieser Papst, mitten im Winter in den Reihen der von feindlichen Bomben bedrohten Söldner stehend, die ermüdenden Scharen zum Kampfe anfeuert, die entsetzlichsten Drohungen gegen die Belagerten ausstößt und schließlich, weil er es nicht abwarten kann, dass die Tore sich öffnen, durch eine kleine Bresche in einem hölzernen Kasten sich hinauswinden lässt. Endlich ereilte die Nemesis den nur nach Vergrößerung des Kirchenstates strebenden Julius II. Bologna fiel in die Hände der Franzosen, der Herzog von Urbino, ein Neffe des Papstes, ermordete auf offener Straße einen Julius II. besonders vertrauten Kardinal; die fünf schismatischen Kardinäle beriefen im Einverständnis mit Maximilian und Ludwig XII. ein Konzil nach Pisa, welches auch im November 1511 hier zusammentrat. Um das Ansehen desselben zu untergraben, sagte der Papst für den 19. April 1512 eine Kirchenversammlung in Rom an, und um allendlich die Franzosen aus Italien zu vertreiben, bringt er 1511 die hl. Liga zustande, an der sich Ferdinand von Spanien und die Venetianer beteiligten. Das Glück der Schlacht entschied zu Gunsten Frankreichs, die ganze Romagna, an deren Erwerbung Julius II. seine Zeit und Kraft gesetzt, ging verloren. Erst als England und der Kaiser ihren Beitritt zu der hl. Liga erklärt hatten, gelang es dieser vom Papste gestifteten Koalition, die Franzosen zu einem Rückzug über die Alpen zu zwingen; sie setzte denn auch Julius II. in den Stand, die kürzlich verlorenen Teile der Romagna zurückzugewinnen und dem von ihm gegründeten Kirchenstate Parma und Piacenza hinzuzufügen. Als ihn am 20. Februar 1513 der bevorstehende Tod eine Überschau über das, was er wärend seines Pontifikats geleistet, halten ließ, soll ihn tiefe Reue über seine Missregierung der Kirche erfasst und er sein Geschick, das ihn auf den päpstlichen Stul gerufen, beklagt haben. Hat auch dieser die Völkerwelt mit Hass und Krieg erfüllende Papst nicht einen einzigen Zug aufzuweisen, der uns an den erinnert, dessen Stellvertreter zu sein er sich rühmte, an seinen Namen sind doch ewig dauernde Schöpfungen geknüpft, die ihm in der Geschichte der Kunst Unsterblichkeit sichern. Bramante, Michel Angelo, Rafael haben in seinem Dienste ihre Meisterwerke geschaffen, an ihren Arbeiten beteiligte er sich mit jener inneren Glut, die ihn trieb, alle Hindernisse — mochte sie in dem festen Gestein der belagerten Burgen seinem Heere oder in der Härte des Marmors seinem Künstler entgegentreten — im Sturm zu überwinden; indem er den Neubau der Peterskirche unternahm — er übertrug ihn Bramante — und durch reichlich erteilten Ablass die Summen für denselben flüssig zu machen suchte, hat er den äußern Anlass zu dem an die Vollendung von S. Peter sich knüpfenden Ablassstreit gegeben, mit dem die Reformation Luthers ihren Anfang nimmt. Julius II. hat sich um die Kunst auch durch die Begründung des vati-

kanischen Museums die größten Verdienste erworben, auf seinen Befehl fanden jene Ausgrabungen in Rom statt, die unter anderem die Gruppe des Laokoon dem Schutt der Thermen des Titus entrissen. Trotz der gewaltigen Ausgaben, die ihm seine unaufhörlichen Kriege, seine vielfachen Bauten, die den hervorragendsten Künstlern gewärte Beschäftigung verursachten, hinterließ er bei seinem Tode der Kirche in Geld, kostbaren Geräten und Edelsteinen einen Schatz von circa 400,000 Dukaten. Die Zurückhaltung, die er seinen Nepoten gegenüber beobachtete, die Sparsamkeit, welche ihn den Prunk und die Völlerei seiner Vorgänger verschmähen ließ, hatten ihm die Aufhäufung einer so hohen Summe ermöglicht. Die Urteile der Mit- und Nachwelt über Julius II. sind weit auseinandergegangen. Wärend ein anonymes, noch zu Lebzeiten des Papstes verfasstes satyrisches Gebet für seine Seele ihn einen Teufel nennt, den Christus durch seine Allmacht in einen Engel des Lichts verwandeln möge, wärend Hutten ihn bezeichnet als einen Hirten in Wolfsgestalt, als einen „Banditen, den sämtliche Laster beflecken“ und als „die Pest des Menschengeschlechts, dessen Arbeit Tod, dessen Erholung die schändlichste Ausschweifung“ ist, wärend Luther, der zur Zeit Julius II. Rom besucht hatte, ihn einen Blutsäufer, ein „gräulich gewaltig Wundertier“, einen „grausamen Wüterich“ schilt, so priesen ihn italienische Dichter als den gewaltigen Bändiger des Löwen von S. Marco, als einen zweiten Mars, als den Verteidiger Italiens gegen die Horden der Barbaren. Gewiss hat Vettori, der Zeitgenosse Julius II., recht, wenn er von diesem Papste sagt, „sicherlich war er mehr glücklich als klug, mehr kün als kräftig“.

Quellen: Die Bullen Julius II. finden sich bei Cherubinus, magnum Bullarium Romanum ed. a D. Angelo Maria Cherubino, Lugd. 1655, tom. I, p. 477 ss.; Brosch, Depeschen vom römischen Hofe zur Zeit Alexanders VI. und Julius II., in Sybels Histor. Zeitschrift, Jahrg. 1877, S. 293 ff.; Brosch, Papst Julius II., Gotha 1878, S. 278: Beilagen: Wichtige Aktenstücke aus der Zeit Julius II.; Rawdon Brown, Calendar of State papers, Venice t. I u. II, Lond. 1864 ss.; Desjardins, Negociations de la France avec la Toscane, t. II, Paris 1861; Macchiavelli, Legazione alle Corte di Roma 24. Oct. — 16. Dec. 1503, legazione seconda, 25. Aug. — 26. Dec. 1506, in Macchiavelli, Opere, Firenze 1813, t. VI, p. 364 ss. Unter den zeitgenössischen Schriftstellern ist zu erwänen: Fr. Vettori, Sommario della storia d'Italia dal 1511 al 1527 ap. Arch. Stor. Ital. Append. VI, p. 261 ss.; Guicciardini, Historia d'Italia, liber VI ss.; Diarium Johannis Burchardi: ap. Eccard, Corp. hist. tom. II; Diarium Paridis de Crassis, p. I—IV ab anno 1506—1513, ist wertvoll, nur handschriftlich vorhanden, doch vielfach von den Forschern benutzt. St. Gelais, Histoire de Louys XII., mise en lumière Th. Godefroy, Paris 1622; Pauli Jovii historia sui temporis, Basiliae 1517, p. 49 ss., p. 347 ss.; Geronymo Curita, Historia del Rey Don Hernando el Catholico, Saragoça 1585. Die Glaubwürdigkeit der genannten Schriftsteller untersucht Ranke: Zur Kritik neuerer Geschichtschreiber, 2. Aufl., Leipz. 1874. Viel Material findet sich auch bei Raynaldus, Annales ecclesiastici etc.

Litteratur: Spalatin, Leben Julii abgedruckt bei Tenzel, Bericht von der Reformat., Bd. II, S. 11 ff.; Historia Platinae de vitis pontif. Rom. . . . . Onuphrii Panvinii accessione nunc illustrior reddita, Coloniae Agrippinae 1626, p. 343 ss.; Vitae et res gestae Pontif. Rom. . . . Alphonsi Ciaconii . . opera descriptae, cum uberrimis notis ab Augustino Oldoino . . recognitae, tom. III, Romae 1627, p. 219 ss.; Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der römischen Päpste, Göttingen 1758, S. 370 ff.; Archibald Bower, Unpartheiische Historie der römischen Päpste, 10. Theil, 1. Abschnitt, ausgearbeitet von Rambach, Magdeb. und Leipz. 1779, S. 3 ff.; Roscoe, Leben und Regierung Leo X., aus dem Englischen von Glaser, mit Anmerkungen von H. Ph. Henke, 1. Bd., Leipz. 1806, S. 390 ff.; Simonde Sismondi, Gesch. der italienischen Freistaaten im Mittelalter, aus dem Französischen, 13. Thl., Zürich 1821, S. 282 ff.; C. Fea, Notizie intorno Raf. Sanzo da Urbino, Rom. 1822, p. 44 ss.; Fr. v. Raumer, Gesch. Europas seit dem Ende des 15. Jarh., 1. Bd., Leipz.

1832, S. 50 ff.; Jäger, Über Kaiser Maximilians I. Verhältnisse zum Papstthum in den Sitzungsberichten der k. Akademie der Wissenschaften, Wien 1854, Bd. 12, S. 195 ff., 409 ff.; Sugenheim, Gesch. der Entstehung und Ausbildung des Kirchenstaates, Leipzig 1854, S. 388 ff.; Lanz, Aktenstücke und Briefe zur Gesch. Kaiser Karls V., Einleitung zum ersten Bande, Wien 1857, S. 73 ff.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom, 3. Bd., Berl. 1870, S. 10 ff.; W. Böhm, Hat Kaiser Maximilian I. im Jahre 1511 Papst werden wollen? in dem 8. Jahresbericht über die Luisenstädtische Gewerbeschule in Berlin, Berl. 1873; L. v. Ranke, Deutsche Gesch. im Zeitalter der Reformat., 5. Aufl., 1. Bd., Leipz. 1873, S. 117 ff.; Ders., Die römischen Päpste in den letzten 4 Jarhunderten, Bd. I, 6. Aufl., Leipzig 1874, S. 35 ff.; Ders., Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514, 2. Aufl., Leipz. 1874, S. 213 ff.; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom, 8. Bd., 2. Aufl., Stuttg. 1874, S. 16 ff.; Wattenbach, Gesch. des röm. Papsttums, Berl. 1876, S. 297 f.; Schönherr, Der Krieg Kaiser Maximilians I. mit Venedig 1509, Wien 1876; Burckhardt, Die Cultur der Renaissance in Italien, 3. Aufl., 1. Bd., Leipz. 1877, S. 112 ff., 231 2c.; Burckhardt, Gesch. d. Renaissance in Italien, Stuttg. 1878, S. 11 ff.; Pasquale Villari, Nic. Machiavelli u. seine Zeit, übers. v. Mangold, 1. Bd., Leipz. 1877, S. 388 ff.; M. Brosch, Papst Julius II. und die Gründung des Kirchenstaates, Gotha 1878; Dav. Friedr. Strauß, Ulr. von Hutten, 4. Aufl., Bonn 1878, S. 68 ff.; C. von Höfler, Die romanische Welt und ihr Verhältniß zu den Reformideen des Mittelalters in den Sitzungsberichten der philosophisch-historischen Klasse der kais. Akademie der Wissenschaften, 91. Bd., Jahrg. 1878, S. 493 ff.; Tschackert, Die Päpste der Renaissance, Heidelberg 1879, in der Sammlung von Vorträgen, herausgegeben von Frommel und Pfaff; M. Brosch, Gesch. des Kirchenstaates, 1. Bd., Gotha 1880, S. 23 ff.; E. Frantz, Sixtus IV., Regensb. 1880, S. 153 ff. 2c. **R. Zoepffel.**

Julius III., Papst von 1550—1555. Johann Maria del Monte war im Jare 1487 in Rom als Son eines angesehenen Rechtsgelehrten geboren; dass er die geistliche Laufban einschlug, dieselbe ihn rasch von Staffel zu Staffel auf der hierarchischen Leiter hinauffürte, war mit durch die hochangesehene Stellung seines Onkels Antonio del Monte bedingt, des Erzbischofs von Siponto und späteren Kardinalpresbyters vom Titel S. Praxedis. Den Johann Maria del Monte erhob Julius II. auf den Erzstul von Siponto, als derselbe durch Kreirung des obengenannten Antonio zum Kardinalpresbyter frei wurde. Als Clemens VII. mit dem kaiserlichen Heere, das 1527 Rom gebrandschatzt hatte, endlich ein Abkommen traf, war der Erzbischof von Siponto einer der Geißeln, die mit seiner Person für die Erfüllung der päpstlichen Verpflichtungen hafteten. In Todesgefar schwebte er, als die Landsknechte, erbittert, dass das vom Papste ausbedungene Lösegeld noch immer nicht ausbezahlt ward, Galgen auf Campo di Fiori aufrichteten, um die Geißeln die Versäumnis Clemens VII. büßen zu lassen. Paul III. kreirte den verdienstvollen Erzbischof, dem er bereits schwierige Aufgaben und Ämter zugewiesen — eine Legation in Bologna, die Stellung eines Auditors der apostolischen Kammer, eine Gesandtschaft an Kaiser Karl V. — im Jare 1536 zum Kardinalpresbyter; ihn ernannte der Papst neben Cervini und Poole zu seinem Legaten auf dem 1545 eröffneten Konzil von Trident; als solcher hat er auf der Kirchenversammlung alle Pläne des Kaisers zu durchkreuzen gesucht und sich den Hass Karl V. in dem Maße zugezogen, dass dieser den Kardinal Monte in einer Anweisung an Mendoza für die nach dem am 10. Nov. 1549 erfolgten Tode Paul III. bevorstehende Papstwal aus der Zal der Kandidaten für den Stul Petri strich. Dennoch ging der vom Kaiser Ausgeschlossene durch ein Kompromiss der farnesischen Partei mit der französischen am 7. Febr. 1550 als Papst Julius III. aus dem Konklave hervor. Sofort nach seiner Erhebung gab der Neugewälte dem Kaiser deutlich zu verstehen, dass er seine Opposition gegen ihn aufgeben, sich ihm aufs engste anschließen wolle; hatte der Kardinal Monte von der von Karl V. nachdrücklich geforderten Fortsetzung des Konzils in Trident nichts wissen wollen, der Papst Julius III. ließ dem Kaiser die

Wideraufnahme der Konzilsverhandlungen anbieten. Als auch das Kardinalkollegium sich mit diesem Plane einverstanden erklärt hatte, setzte der Papst in einer Bulle vom 13. Nov. 1550 die Widereröffnung der Kirchenversammlung auf den 1. Mai des folgenden Jares fest. Dieses Eingehen auf die kaiserlichen Wünsche hatte eine sich immer erweiternde Entfremdung Julius III. von Heinrich II. von Frankreich zur Folge. Als letzterer ein Bündnis mit den Farnese gegen den Kaiser einging, stellte sich der Papst auf die Seite Karls V. Mögen auch die Drohungen Julius III., Heinrich II. die Königskrone kraft seiner päpstlichen Machtvollkommenheit zu nehmen, nur aus der Aufwallung entsprungene Drohungen gewesen seien, sie bezeugen doch, wie fest sich der Papst an den Kaiser anschloss; dem kaiserlichen Gesandten konnte er mit aller Entschiedenheit erklären, es sei sein Wille, das nämliche Schiff mit Sr. Majestät zu besteigen, und sich demselben Glücke anzuvertrauen. Doch als der am 15. Januar 1552 zu Chambord geschlossene Vertrag zwischen dem Könige von Frankreich und dem deutschen Fürstenbunde unter der Fürung des treulosen Moritz von Sachsen, Karl V. zu einem gleichzeitigen Kampfe am Rhein, in Tyrol und in Italien nötigte, als vollends der Kurfürst von Sachsen den Kaiser am 19. Mai 1552 zur Flucht aus Innsbruck zwang, da musste sich auch Julius III. im April 1552 zu einem Abkommen bequemen, welches den Farnesen ihre Besitzungen, die sie vom Papste zu Lehen hatten, garantirte, und dem Kriege mit Frankreich, durch den Abschluss eines zweijärigen Waffenstillstandes, ein vorläufiges Ziel setzte; um dieselbe Zeit, am 15. April, sprach der Papst die Aufhebung des Konzils aus, die ihm übrigens nicht sehr ungelegen kam, da die Reformfrage einer Entscheidung — infolge des kaiserlichen Übergewichts — entgegensah, die Julius III. nichts weniger als genehm war. Der unglückliche Ausgang, den der im Waffenbündnis mit dem Kaiser gefürte Krieg genommen, ließ Julius III. auf jedes entschiedene Eingreifen in die italienischen Wirren wärend der letzten Jare seines Pontifikats verzichten. Machte er auch noch einzelne Versuche, die Kirche auf dem Wege von Kommissionsberatungen der Kardinäle zu reformiren, das Resultat dieser Verhandlungen war doch kein erhebliches. Wärend des Pontifikats Julius III. ereignete sich in England die Rückkehr der Kirche zur römischen Obedienz. Der Papst sandte den Kardinal Reginald Pole, eine treffliche und für den ins Auge gefassten Zweck sehr geeignete Persönlichkeit, an den englischen Hof. Das Parlament war nur unter einer Bedingung bereit, den Papst anzuerkennen, in die sich dann auch Julius III. fügte, dem englischen Adel die durch Kauf und Schenkung in seinen Besitz übergegangenen Kirchengüter auch für alle Zukunft zu belassen. Um diesen Preis taten die englischen Lords dem Papste den Gefallen der Erneuerung der Ketzergesetze. Julius III. war keine tatkräftige, großen Zielen nachjagende Natur, er ließ sich eine herrliche Villa mit prächtigen Gärten erbauen, um hier ganz seinen Neigungen zu leben. Dass sein sittliches Leben vor und nach seiner Erhebung auf den Stul Petri keine strenge Beurteilung verträgt, steht durch die Aussagen vieler Zeitgenossen fest. Ob er unnatürlichen Lastern, deren ihn nicht bloß Vergerius bezüchtigt, ergeben gewesen, lässt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Sein Verhältnis zu dem Jüngling Innocenz, einem Gassenbuben aus Parma, den er mit Beweisen seiner Gunst überhäufte, bald nach Antritt seines Pontifikats zum Kardinal trotz des Einspruchs des heiligen Kollegiums erhob und den er ungeachtet seiner Sittenlosigkeit aus dem Kreise seiner Vertrauten auszuschließen nicht die seelische Kraft besaß, dieses Verhältnis hat den Anlass zu den unsaubersten Gerüchten über die Lasterhaftigkeit des Papstes gegeben. Dieser erklärte Liebling ist nicht der einzige Unwürdige, an den wärend dieses Pontifikats kirchliche Würden und Güter verschenkt worden sind. Seine Verwandten stattete der Papst mit Bistümern aus, verlieh ihnen Ehrenämter in Rom, kreirte sie zu Kardinälen. Julius III. starb am 23. März 1555, nachdem er noch kurz vorher den Kardinal Morone als seinen Legaten nach Deutschland gesandt, damit er auf dem Reichstage zu Augsburg dem Religionsfrieden eine Wendung gebe, die Deutschland nach dem Vorbilde Englands in den Schoß der römischen Kirche zurückfüre. Die Deutsch-

land am nachhaltigsten, aber auch am nachteiligsten beeinflussende Amtshandlung Julius III. war die 1552 ausgesprochene Bestätigung des von Ignaz Loyola gegründeten Collegium germanicum etc. in Rom; den Spott seiner Zeitgenossen, insbesondere des Vergerius, rief er hervor, als er das heilige Haus zu Loretto mit einem Privilegium ausstattete.

Quellen: Die Bullen dieses Papstes finden sich bei Cherubinus, magnum Bullarium Romanum, Lugduni 1655, t. I, p. 778 sq.; Rainerii liber de creatione Julii III., Rom. 1550; Vergerius, A Ser.mo Re d'Inghelterra Eduardo VI della creazione del nuovo Papa Julio III e cio che di lui sperare si possa, 1550; Vergerius, des faitz et gestes du P. Jules III et ce qui se peut esperer de ce concile, lequel il pretend commencer à Trente, 1551; Vergerius, de idolo Lauretano, quod Julium III Rom. ep. non puduit in tanta luce Evangelii undique erumpente veluti in contemptum Dei atque hominum approbare, Tubingae 1563; Vergerius, Consilium quorundam Episcoporum Bononiae congregatorum, quod de ratione stabiliendae Romanae Ecclesiae Julio III P. M. datum est; daß diese Schrift nicht von den drei Bischöfen abgefaßt, vielmehr auf ihren Namen von einem Gegner der Kurie zur Verhönung des Papstes gefälscht ist, hat schon le Plat erkannt und ist von Gieseler, Lehrb. der Kircheng., III. Bd., 1. Abthl., Bonn 1840, S. 372, Anm. 38 von neuem hervorgehoben worden; als ihren Verfasser hat aber erst Sixt den Petrus Paul. Vergerius erwiesen (vergl. Sixt, Vergerius, 2. Ausg., Braunschw. 1871, S. 295 ff.; Vitalis Elogium Julii III et Cardinalium ab eo creatorum, Rom. 1553; Paolo Sarpi, Histoire du concile de Trente, par Pierre-François le Courayer, t. I, Amsterdam 1736, p. 554 sq., t. II, p. 5 sq.; Pallavicini, Vera concilii Tridentini historia, pars II, Antverpiae 1670, p. 207 sq.; Ribier, Lettres et Mémoires d'estat, Paris 1666, t. II, p. 252 sq.; die venetianischen Berichte von Dandalo in Alberi, Relazioni degli ambasciatori Veneti al senato, Serie II, Bd. 3, p. 347 sq.; die Depeschen des florentinischen Gesandten Serristori bei Canestrini, Legazioni di Averardo Serristori, Flor. 1853, p. 207 ss.; Massarelli, Diarium sacri concilii Tridentini, bei Döllinger, Sammlung von Urkunden zur Gesch. des Concils von Trient, 1. Bd., Nördlingen 1876, 1. Abth., S. 66 ff.; Massarelli, De Pontificatu Julii III. diarium, ibid. S. 259 ff.; Sleidans Reformationsgeschichte, übers. von Semler, 3. Bd., Halle 1772, S. 363 ff.; Lanz, Correspondenz des Kaisers Karl V., 3. Bd., Leipzig 1846, S. 1; Laemmer, Meletematum Romanorum mantissa, Ratisbonae 1875, p. 156 ff.; Druffel, Beiträge zur Reichsgesch., 1546—1551, München 1873, S. 342 ff., in: „Briefe und Akten zur Geschichte des 16. Jahrh.", Bd. I; Druffel, Beiträge zur Reichsgeschichte 1546—1551, München 1875, in: „Briefe u. Akten zur Gesch. des 16. Jahrh., 3. Bd., 1. Abth.; Adriani, Istoria de suoi tempi, Venet. 1637, p. 494 ss.; Historia Platinae de vitis Pontif. Rom. . . . Onuphrii Panvinii accessione nunc illustrior reddita, Colon. Agrippinae anno 1626, p. 385 ss.; Heideggeri, Histor. Papatus, Amstelaedami MDCXCIIX, p. 233 ss.; Ciaconius, Vitae et res gestae Pontif. Rom. et S. R. E. cardinalium ed. ab Aug. Oldoino, t. III, Rom. 1677, p. 741 ss.; Raynaldus, Annales eccles. ad annos 1550—1555; Palatius, Gesta Pont. Rom., t. IV, Venet. 1688, p. 161 ss.; etc.

Litteratur: Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollst. Historie der röm. Päpste, 2. Ausg., Göttingen 1758, S. 387 ff.; Archibald Bower, Unparth. Historie der Röm. Päpste, 10. Thl., 1. Abschn., ausgearbeitet von Rambach, Magdeburg und Leipzig 1779, S. 183 ff.; Buchholtz, Geschichte der Regierung Ferdinand I., 6. Bd., Wien 1835, S. 451 ff.; Soldan, Gesch. des Protestantismus in Frankreich, 1. Bd., Leipz. 1855, S. 226 ff.; Petrucelli della Gattina, Hist. diplom. des conclaves, t. II, Paris 1864, p. 23 ss.; Maurenbrecher, Karl V. und die deutschen Protestanten 1545—1555, Düsseldorf 1865, S. 216 ff.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom, 3. Bd., 2. Abthl., Berl. 1870, S. 503 ff.; Ranke, Englische Geschichte, vornehmlich im 17. Jahrh., 1. Bd., 3. Aufl., Leipz. 1870, S. 194 ff.; Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, 5. Bd., 5. Aufl., Leipz. 1873, S. 79 ff.; Ranke, Die römischen Päpste, 1. Bd., 6. Aufl., Leipz. 1874, S. 177 ff.; Maynier, Etude historique sur le concile de Trente, Paris 1874,

p. 586 ss.; Pastor, Die kirchlichen Reunionsbestrebungen wärend der Regierung Karl V., Freib. im Breisgau 1879, S. 418 ff.; M. Brosch, Gesch. des Kirchenstaats, 1. Bd., Gotha 1880, S. 189 ff.; W. Maurenbrechers Geschichte der katholischen Reformation, von der, Nördlingen 1880, der erste Band erschienen ist, wird wol im 2. Bande auch auf das Pontifikat Julius III. näher eingehen, wie Maurenbrecher, Karl V. und die deutschen Protest., S. 331, Anm. 44, vermuten läszt, wenn er hier sagt: „Über diese römische Papstgeschichte war ich im Stande, sehr ausfürliche Akten zu benutzen; hier ist es nicht möglich, ihren Inhalt zu erschöpfen, und muss dies wie manches andere aus der Gesch. der Jare 1553 bis 1555 der späteren Darstellung vorbehalten bleiben". Außerdem vergleiche man noch die bei dem Artikel Tridentiner Konzil angegebenen Quellen und Bearbeitungen.

R. Zoepffel.

Julius Echter von Mespelbrunn, Fürstbischof zu Würzburg und Herzog von Franken, ward am 18. März 1544 geboren zu Mespelbrunn im Hochstift Mainz. Sein Vater war kurfürstlich mainzischer geheimer Rat und Oberamtmann zu Diepurg. Schon mit zehn Jaren erhielt er ein Kanonikat zu Würzburg, 1599 ein solches an der Mainzer Domkirche. Nachdem er auf den hohen Schulen zu Mainz, Köln, Löwen, Douai, Paris und Pavia und auf Reisen in den Niederlanden, Frankreich und Italien, wo er zu Rom den Grad eines Licentiaten der Rechte erhielt, seine Kenntnisse bereichert hatte, wurde er 1569 zu Würzburg in das Domkapitel als wirklicher Kapitular aufgenommen, 1570 zum Domscholaster und bald nachher zum Domdechanten ernannt. Als er 1. Dez. 1573 zum Fürstbischof von Würzburg erwält wurde, war er noch nicht volle dreißig Jare alt und noch nicht Priester. Nach alter Sitte sandte er den Domdechanten Neithard von Thuengen zur Erlangung der päpstlichen Bestätigung nach Rom, ebenso wegen der Belehnung durch Kaiser Maximilian II. nach Prag. Im J. 1574 ließ er sich vom ganzen Lande feierlich huldigen, 1575 sich zum Bischof konsecriren. Am 4. Mai 1575 wurde auch der Lehenbrief zu Prag ausgestellt, am 9. Okt. 1577 von Rudolf II. erneuert. Julius, der schon als Domkapitular und Domdechant auf Verbesserung des geistlichen wie des ökonomischen Zustandes des Hochstifts Würzburg gesonnen hatte, ließ auch jetzt dieses sein Hauptaugenmerk bleiben, suchte aber zugleich sein Ansehen im Reiche zu befestigen und sich durch Anschluss an die katholischen weltlichen und geistlichen Reichsstände eine Macht zu schaffen. In dieser Absicht beteiligte er sich 1576 am Regensburger Reichstag, nahm sich mit allem Eifer des Landsberger Bundes an und wonte 1582 dem Reichstag zu Augsburg persönlich bei. Kaiser Rudolf II., bei welchem Bischof Julius in hohem Ansehen stand, bediente sich desselben widerholt in Reichs- und anderen Angelegenheiten, so in den Jaren 1578 und 1579 wegen der Unruhen in den spanischen Niederlanden. Im J. 1584 wurde Julius zu einem der drei kaiserlichen Kommissäre ernannt, welche auf dem Rothenburger Konvent die durch den Religionswechsel des Kurfürsten Gebhard zu Köln veranlassten Wirren beseitigen sollten. Seit dem Entstehen der Liga (10./11. Juli 1609) war Julius eines der eifrigsten Mitglieder derselben. Der Bundesoberst dieser Liga, der bayerische Herzog Maximilian, war ein vertrauter Freund des Bischofs. — Das hohe Ansehen, welches sich Julius durch seine Mitbetätigung an den Angelegenheiten des Reichs und der römischen Kirche erworben hatte, machte es ihm möglich, auch mit den seinem Hochstifte benachbarten Reichsständen vorteilhafte Verträge zu schließen und alte Grenzstreitigkeiten abzutun, um sich hiedurch die nötige Ruhe für ein ungehindertes Wirken im Innern seines Gebietes und für den Hauptzweck seiner Regierungstätigkeit, die Widerherstellung der katholischen Religion und des alten Wolstandes seines Hochstifts, zu verschaffen. Misshelligkeiten mit dem Erzbistum Mainz wurden in den J. 1585, 1593, 1600 und 1614 durch Vergleiche gehoben. Schwieriger waren seine Beziehungen zu dem nordwestlichen Nachbar, der Abtei Fulda. Ein Teil der Kapitularen dieser Abtei war mit ihrem Abte, Balthasar von Dernbach, der die Jesuiten berief und ein Jesuitenseminar errichten wollte, entzweit, und wollte dem Fürstbischof Julius

von Würzburg die Administration der Abtei zuwenden (1576 ff.). Dieser wollte die günstige Gelegenheit zur Vereinigung des Stifts Fulda mit Würzburg nicht ungenützt vorübergehen lassen. Er bezweckte somit, die Administration dieses Stifts nicht nur sich, sondern auch allen seinen Nachfolgern zu sichern, also eine vollkommene unio in capite beider Stifte, unbeschadet der Selbständigkeit der Abtei Fulda in Ansehung ihres eigenen Kapitels, ihrer Güter und ihrer Reichsstandschaft. Der dermalige Abt sollte zu freiwilliger Abdankung vermocht und die päpstl. Licenz zu genannter Union nachgeholt werden. Allein der Abt beklagte sich in Rom bei Papst Gregor XIII. und gleichzeitig in Wien bei Kaiser Rudolf. Das Benehmen des Fürstbischofs in dieser ganzen Sache war ein im höchsten Grad eigenmächtiges. Vergebens war er schon den 15. Sept. 1576 vom Papst mit dem Banne bedroht, vergebens diese Drohung den 13. Juni 1578 in einem Breve an Erzbischof Wolfgang von Mainz, den 12. Nov. 1581 an Kaiser Rudolf II. widerholt worden. Julius, der eine zeitlang nicht übel Lust zu haben schien, gleich seinem Freund Erzbischof Gebhard von Köln dem Papst den Gehorsam aufzukündigen und sich der protestantischen Partei in die Arme zu werfen (s. Ranke S. 80), wich erst der höchsten Entscheidung des Kaisers im Dez. 1602: Abt Balthasar wurde restituirt; Julius muste den verübten Schaden ersetzen, obwol er bei seinem Aufenthalt in Wien die kaiserliche Gunst zu gewinnen nicht one Erfolg sich bemüht hatte. — Freundlicher gestaltete sich sein Verhältnis zu anderen benachbarten geistlichen Stiftungen. Nachdem die Abtei Banz 1568 durch die Abdankung ihres Abtes Georg, welcher sich verheiratete und zur protestantischen Kirche übertrat, aufgelöst und deren Verwaltung in große Unordnung geraten war, ließ Julius sie am 22. Mai 1574 durch andere Mönche wider besetzen und die alte Ordnung widerherstellen. Mit der Abtei Ebrach, die im Vertrauen auf die großen Besitzungen und Privilegien ihres Klosters Reichsunmittelbarkeit und Exemtion vom Hochstifte Würzburg beanspruchte, schloss Julius den 19. Jan. 1594 einen Vertrag über das Schutz- und Steuerrecht. Die beiden Benediktinerabteien Schwarzach und Stephan setzte er, zur Förderung der Ordnung, 1590 unter eine gemeinschaftliche Verwaltung. Die Abtei Brumbach nahm er gegen Ansprüche der Grafen von Löwenstein-Wertheim 1589 durch 1200 bewaffnete Untertanen und 100 Streiter in Schutz. Das Stift und die Propstei Comburg wurden dem Hochstifte Würzburg unterworfen. Mit dem Deutschorden schloss er mehrere Verträge: 1592 über die Centgerichtsbarkeit zu Ober- und Unter-Balbach, 1593 wegen der würzburgischen geistlichen Gerichtsbarkeit im deutschherrlichen Gebiete, 1597 wegen Exequirung der Konsistorialurteile und Publizirung geistlicher Mandate, sowie über Nachsteuer und Schatzung beiderseitiger Untertanen.

Wärend Julius so in den Reichsangelegenheiten wie gegen seine Nachbarn für die Erhaltung und Mehrung seines Hochstifts wirkte, ließ er die inneren Angelegenheiten seines Stifts keineswegs außer Acht. Er hatte in einer der bedrängtesten Epochen, welche das Hochstift Würzburg jemals gesehen, seine Regierung angetreten. Verschiedene Ursachen hatten eine gräsliche Verwirrung angerichtet: außer der Verbreitung der Reformation in dem fürstbischöflichen Gebiet hatte Julius die bittere Erbschaft der Folgen des Bauernkrieges, der langwierigen Grumbachschen Händel, des markgräflichen Krieges, der teuer abgewandten Gefar eines hessischen Krieges angetreten. Wollte er sein Bistum vor Säkularisation bewaren und den Übertritten zum Protestantismus steuern, so muste er zu energischen Mitteln seine Zuflucht nehmen. Ein solches erkannte er zunächst in Verbesserung des Unterrichts durch Errichtung von Volksschulen und Gymnasien, ganz besonders aber durch Gründung einer Universität. Gleich bei seinem Regierungsantritte hatte er das Domkapitel um Mitwirkung zur neuen Stiftung (oder vielmehr Erneuerung) einer Universität in Würzburg gebeten und bereits im J. 1575 von Papst Gregor XIII. und vom Kaiser Maximilian II. die entsprechenden Privilegien hiezu ausgewirkt. Nach standhafter Beseitigung vieler Hindernisse legte er 1582 den Grundstein zu dem noch bestehenden Universitätsgebäude, dessen Kirche er am 8. Sept. 1591 einweihte. Als Stifter der Universität ein-

stimmig zum ersten Rektor erwält, lehnte er die Wal zuerst ab und nahm erst nach inständigem Bitten und dem Vorschlage, einen Prorektor aufzustellen, dieselbe mit der Äußerung an: „er habe diese Universität zur Ehre des ewigen Gottes und zum Nutzen des ihm anvertrauten gemeinen Wesens errichtet, und es liege ihm nichts so sehr am Herzen, als dass für jenen Zweck die Jugend mit Wissenschaften und Kenntnissen ausgeschmückt werde; er sei von Jugend auf durch Gottes Gnade so erzogen worden, dass er zur Verteidigung der hl. katholischen Kirche und des Glaubens alles das Seine beizutragen sich verpflichtet halte, und das fordere von ihm auch die bischöfliche Würde, womit er von Gott geziert worden sei; er werde, so lange er lebe, sich eifrigst bemühen, alles das zu leisten, was von seinen Kräften nur erwartet werden könne“. Zur Vermehrung der Fonds für die neue Universität suchte der Fürstbischof von den Stiften und Klöstern seiner Diözese Beiträge zu erwirken, auch wandte er mit päpstlicher Bestätigung die Einkünfte mehrerer seit dem Bauernkrieg verlassener Klöster diesem Zwecke zu. Er übertrug die Leitung des Ganzen und das Lehramt der Philosophie und Theologie den bereits von seinem Vorgänger Bischof Friedrich im J. 1567 nach Würzburg berufenen Jesuiten, das Lehramt der Rechts- und Arzneiwissenschaft ausgezeichneten weltlichen Lehrern. Den Jesuiten übergab er das Kloster und die Einkünfte von St. Agnes und fügte zum Fond ihres Kollegiums noch 30,000 fl. Der juridischen Fakultät übergab er einen besondern Fond von 20,000 fl., der medizinischen mehrere Stipendien, mit der Erlaubnis, junge Ärzte auf Kosten der Universität in fremde Länder reisen zu lassen. Gleichzeitig richtete er drei Kollegien ein. Das erste, das eigentliche geistliche Seminar, Collegium St. Kiliani, das seinen Platz im Universitätsgebäude erhielt, war für vierzig Kandidaten der Theologie bestimmt, die zur Seelsorge und zu pfarrlichen Verrichtungen angeleitet werden sollten; für jeden dieser Zöglinge wurden achtzig Gulden järlich ausgeworfen. Die Zöglinge der zweiten, den sog. Knabenseminarien entsprechenden Stiftung, Collegium Marianum, sollten gleichfalls Theologie studiren und zum geistlichen Stande erzogen werden; solchen aber, die keine Neigung oder Fähigkeit zu diesem Stande verraten, sollte der Übertritt in andere Fakultäten gestattet sein: für jeden Zögling wurden neben Wonung und Unterricht 25 Gulden järlich bestimmt. Das dritte Kollegium wurde ebenfalls für vierzig Zöglinge gestiftet, aber für arme Jünglinge, die als angehende Studenten zur Verfolgung der Studien alles notwendige daselbst finden sollten. Jedes der drei Kollegien wurde auch mit den nötigen Büchern versehen. Später wurden sie in ein Seminar verschmolzen, das den Namen St. Kiliansseminar erhielt. Im J. 1607 stiftete Julius zu den bereits errichteten Kollegien noch ein viertes für 24 unbemittelte adelige Jünglinge, welche im St. Kilianskollegium wonen und daselbst unter frommen und gelehrten Magistern und Aufsehern zu freien und adeligen Übungen erzogen werden sollten. Im J. 1589 ließ Julius eine gedruckte Nachricht über die von ihm gestiftete Universität und die drei hierzu gehörigen Kollegien durch sein Hochstift zirkuliren und darin alle seine Untertanen zu deren Benützung für ihre Jugend freundlichst einladen. Auch in diesem Schreiben wird auf den Gewinn, welchen die Studien für die Erhaltung des katholischen Glaubens und der römischen Kirche haben sollen, besonderer Nachdruck gelegt, und zugleich den Jesuiten die Palme im Unterrichtswesen zuerkannt: „Was die Vorlesungen betrifft, so glauben wir vor allem diejenigen fördern zu müssen, welche zu dem von uns gesetzten Zweck, d. i. zum Heil der Seelen das meiste beitragen, nämlich die Vorlesungen der Theologie und die mit denselben notwendig verbundenen der Philosophie. Da wir nun wissen, mit welchem Erfolge diese Wissenschaften an vielen Orten von den Gliedern der Gesellschaft Jesu gelehrt worden, und mit welcher Treue und Anstrengung sie nicht nur den Vorlesungen für die Studirenden, sondern auch der Belehrung des Volks, der Erörterung der Gewissensfälle und den anderen, in ihrer Gesellschaft üblichen Diensten und Verrichtungen seit der Zeit ihrer Ankunft in Franken obliegen, und da wir hoffen, dass sie in den genannten Wissenschaften und auch im Unterrichte an den höheren Fakultäten in der Zukunft nicht weniger Tätigkeit und Ernst zeigen

werden, so haben wir bald eingesehen, dass wir ihnen diese Wissenschaften zu lehren und zu lesen auftragen könnten."

Für die öffentliche Bibliothek sammelte er viele Handschriften und gedruckte Bücher, Münzen und Alterthümer. Zur feierlichen Einweihung der Universität im J. 1582 hatte er viele deutsche Fürsten um sich versammelt. Er brachte durch unermüdliche Sorgfalt die Universität in solchen Flor, dass sie von 1582 bis zu seinem Tode 1617 von fast 25,000 studirenden Jünglingen des In- und Auslandes besucht wurde. Ebenso umfasste Julius mit seiner landesväterlichen Fürsorge auch die Volksschulen auf dem Lande, indem er den bestehenden mehr Aufschwung verschaffte und viele neue errichtete. Er dachte auch auf die Errichtung eines zweiten Gymnasiums in seinem Hochstifte für die oberen Stiftslande, konnte aber erst gegen das Ende seiner Regierung zur Ausfürung dieses Planes schreiten, indem er das herabgekommene Augustiner-Eremitenkloster zu Münnerstadt hiezu einrichten ließ. — Wärend nun der Fürstbischof durch Uebertragung des größten Einflusses an die Jesuiten auf seiner Universität der reinen katholischen Lehre Vorschub zu leisten bemüht war, suchte er gleichzeitig alle Spuren des Protestantismus in seiner Diözese mit allen Mitteln der Gewalt auszurotten. Nach einander vertrieb er 1586 ff. über hundert lutherische Prediger aus dem Lande, verdrängte alle Lehrer des evangelischen Glaubens aus der Schule, ja entfernte sogar alle weltlichen Beamten und Bediensteten, welche dem Protestantismus ergeben waren, von ihren Stellen und Ämtern. Diese Maßregel wurde sogar auf evangelische Magistratspersonen in den Städten ausgedehnt, wärend das Volk durch Missionen und Visitationen in den Schoß der römischen Kirche zurückgefürt werden sollte. Mehr als 100,000 Seelen soll Julius in den zwei Jaren 1586—1587 „bekehrt" haben. Den Evangelischen blieb nur die Wal zwischen Messe oder Auswanderung. Den Schluss machte 1587 die Konversion der Hauptstadt, deren Bewoner zur Hälfte Protestanten waren. Der katholische Kultus wurde in allen Kirchen wider hergestellt, die alten Einrichtungen und Bräuche, Prozessionen, Wallfarten, Heiligencult ꝛc. erneuert. Mit Staunen nahm man nach kurzer Zeit die Verwandlung war. Papst Sixtus V. war entzückt, als ihm der Jesuitengeneral Aquaviva von diesen Dingen berichtete: er beeilte sich, dem Bischof Julius seine Anerkennung und seinen Dank zu bezeugen (siehe Ranke, S. 82). Umsonst hatten die Kurfürsten von Sachsen und Brandenburg, die Pfalzgrafen Johann Kasimir und Philipp Ludwig, die Landgrafen Wilhelm und Ludwig zu Hessen, Herzog Ludwig zu Württemberg, Herzog Johann Kasimir zu Sachsen, Markgraf Johann Friedrich zu Brandenburg, Markgraf Jakob zu Baden und Joachim Ernst, Fürst zu Anhalt, in dringlichen Schreiben vor diesen harten Maßregeln gegen die Evangelischen gewarnt: Julius blieb unbeweglich. Er verband sich zur Beförderung des Hauptzweckes, welchen er seinem Leben gesteckt glaubte, der Ausrottung des Protestantismus, mit Herzog Maximilian von Bayern, und unterstützte alle Umtriebe der Jesuiten und Bettelmönche (Karmeliter, Kapuziner und Franziskaner). So gewalttätig aber dieses Vorgehen gegen die Protestanten war, so war doch Julius nichts weniger als blind gegen die Schäden in seiner eigenen Kirche. Wegen Reformirung seines Klerus hatte er bereits von 1578 bis 1582 mehrere Verhandlungen mit dem Domkapitel gepflogen; allein sie fürten zu keinem entscheidenden Resultate, und der Bischof musste daher meist für sich allein seine Absichten durchfüren. Einer seiner dringendsten Wünsche war, dass dem Klerus die Haltung von Konkubinen nicht länger nachgesehen, sondern diese allenthalben fortgeschafft werden möchten. Hierauf entgegnete sein Domkapitel, eine solche Maßregel sei nicht ausfürbar, indem die Geistlichen alsdann entweder in andere katholische Lande, wo mehr Nachsicht geübt würde, auswandern, oder wol gar ihre Konkubinen heiraten und zur protestantischen Kirche übertreten würden, und man daher in Bälde einen Mangel an Geistlichen, und zwar meistens an den fähigeren und geschickteren zu befürchten hätte! Obwol nun Bischof Julius kein förmliches Dekret vom Domkapitel zur Hinwegschaffung der Konkubinen bei der Geistlichkeit erwirken konnte, so sorgte er doch durch Aufstellung wolgesitteter Pfarrer und Präbendisten und durch Entfernung ausschweifender

Kleriker nach Möglichkeit für die Zurückfürung eines untadelhaften Lebenswandels der Seelsorger. Auch drang er sehr darauf, dass die Geistlichen ihren kirchendienstlichen Verrichtungen besser als bisher obliegen sollten. Er erließ im J. 1589 ein eigenes Dekret wider die nicht residirenden Geistlichen, und ermante auch die Domherren, ihren kirchlichen Funktionen fleißiger nachzukommen. Als ein weiteres Reformationsmittel schlug er vor, dass jedem Ruraldechanten und jedem Prälaten dringendst anempfohlen werden solle, seine Kleriker in einem gottseligen und tugendhaften Wandel zu erhalten; aber das Domkapitel erwiderte, dass die Dechanten und Prälaten wol zuerst einer Reformirung bedürftig wären, und selbst mit allerlei Fehlern behaftet, schlechte Reformatoren ihrer Kleriker sein dürften. Übrigens erreichte der Bischof durch seine schwierigen Verhandlungen mit dem Domkapitel doch wenigstens eine sorgfältigere Bildung der jungen Domherren oder Domicellaren und die Aussicht auf eine nachkommende besser geartete Geistlichkeit, als die damalige war. Auch setzte er einige zum besten des Domkapitels entworfene Statuten durch; so im J. 1594, dass niemand mehr zu einem Kanonikat im Domstifte zugelassen werden sollte, der nicht wenigstens das neunte Lebensjar erreicht habe; und dass vorzüglich nur Sprösslinge adeliger Familien aus dem fränkischen, schwäbischen und rheinischen Kreise, oder auch Sprösslinge aus dem turnierfähigen Adel anderer Kreise aufzunehmen seien. In Betreff der reich dotirten Dompropstei setzte er es durch, dass der Papst dem Domkapitel das freie Walrecht seines Dompropstes zugestand. Ebenso suchte Julius zur Reformirung seines Klerus durch gute Bücher und kirchliche Ordnungen, durch Reformirung oder Erneuerung der Klöster, durch Errichtung oder neue Organisirung von Pfarreien zu wirken, veranstaltete neue Ausgaben des Breviers, der verbesserten Gradualien, welche wärend des Messopfers vom Chore gesungen wurden; gab neue Vorschriften über Ausspendung der Sakramente, Volksunterricht, Predigt des göttlichen Wortes. Auch gehörten hierher eine Kirchenordnung, welche im J. 1584 lateinisch, 1589 deutsch abgedruckt wurde (Constitutiones pro cultu divino, Statuta Ruralia pro Clero), ferner mehrere Antiphonarien und Psalterien, die 1602 und 1603 erschienen, ein Missale, das in einer besseren Form als das bisherige abgedruckt und möglichst dem römischen Missale änlich gemacht ward, dann des Bischofs eigene Vorreden und Ermanungen zu vorgenannten Werken, in welchen er besonders hervorhob, wie die Sittenlosigkeit der Geistlichen sowol ihnen selbst durch den Verlust der Achtung, als auch der ganzen Christenheit durch übles Beispiel und Aufmunterung zu Laster und Unglauben den größten Schaden bringe. Nicht minder eifrig war Julius bemüht, den Zustand der Pfarreien und der Seelsorge auf dem Lande zu bessern. Die Herstellung so vieler eingegangenen oder zerstörten Pfarreien und Errichtung neuer war nicht nur wegen der vielen zu Verlust gegangenen Dotationen der Geistlichen, sondern auch wegen der notwendigen neuen Pfarrkirchen und Pfarrhöfe mit großen Schwierigkeiten verknüpft; aber Julius scheute zu diesem frommen Zweck keine Bemühungen und Kosten, und ließ entweder neue Gebäude auffüren oder suchte durch Verträge und Käufe taugliche Gebäude zu gewinnen. Als er starb, zälte man mehr als dreihundert Kirchen, welche er erbaut und ausgebessert hatte. Man erkannte sie lange nachher noch an ihren hochgespitzten Türmen; viele dieser sogenannten Juliustürme haben sich bis in die neuesten Zeiten erhalten. — Wie als Bischof trat Julius auch als Fürst reformatorisch auf: durch eine neue Kanzlei- und Hofordnung, verbesserte Feuerordnung, Umgestaltung des geistlichen Land- und Zehntgerichts, eine Gemeinde- und Gerichtsordnung für Städte und Dörfer, eine Ratsordnung für die Hauptstadt, eine Waldordnung, Anordnung guten Pflasters in allen Städten, eine Almosenordnung u. s. w. Nicht zu verwundern ist, dass er in Betreff der Hexenprozesse die Vorurteile seiner Zeit teilte. Er ließ zwar strengrechtlich nach den bestehenden Kriminalgesetzen verfaren und befahl scharfe Untersuchung jedes einzelnen Falles, aber er ließ gleichwol viele Menschen, die der Gemeinschaft mit dem Teufel beschuldigt wurden und sie eingestanden oder auch wol sich selber darob angegeben hatten, verbrennen oder auf andere Weise vom Leben zum Tode brin-

gen. — Unbestrittene Verdienste aber hat sich Julius erworben durch seine Fürsorge für die Armen- und Krankenanstalten, Hospitäler und Pfründenstiftungen seines Hochstifts: er untersuchte allenthalben den Stand der Stiftungen, ließ, was durch Unglücksfälle oder Unredlichkeit der Stiftungspfleger verloren gegangen war, nach Möglichkeit wider vergüten, und gab, wo Unordnungen und Nachlässigkeiten eingerissen, neue Vorschriften und Ordnungen. Ein bleibendes Denkmal seiner Menschenfreundlichkeit stiftete er sich durch Gründung eines großartigen allgemeinen Hospitals zu Würzburg, welches unter dem Namen Julius-hospital gleich der Juliusuniversität schon durch mehr als drei Jarhunderte hindurch des Stifters Gedächtnis erhalten hat. Zur Fundirung und Dotation des durchaus auf unentgeltliche Hilfeleistung für Arme und Kranke berechneten Spitals ersah Julius nebst anderen Realitäten und Nutzungen als Hauptfundation das verlassene Frauenkloster Heiligental. Schon am 12. März 1576 legte Julius in eigner Person den Grund zu den Hospitalgebäuden; ihre Errichtung wurde so sehr befördert, dass sie nach wenigen Jaren bewont, und die Spitalkirche schon im vierten Jare nach Beginn des Baues geweiht werden konnte. Am 12. März 1579 wurde der Fundationsbrief für das neue Hospital von dem Bischof und seinem Kapitel gefertigt und besiegelt. Nach dieser Urkunde war das Hospital gestiftet für allerlei Arten von Armen, Kranken und sonst unbemittelten schadhaften Leuten, welche guter Wartung, Wund- und anderer Arzneien bedürftig wären, desgleichen für verlassene Waisen, durchziehende Pilgrime und dürftige Personen, deren jedem in diesem Spitale die geziemende Unterhaltung und Handreichung zu widmen wäre. Es sollten in dieser ansehnlichen, mit genugsamen Gemächern für Arme und Kranke, mit Wonungen für Kranken- und Armenpfleger, Ärzte und Geistliche, mit einer Müle, einem Backhause, Küche, Keller und anderen Ökonomiegebäuden wol versehenen Anstalt jederzeit so viele Personen mit Speise, Trank und Kleidung, Lager und notwendiger Leibespflege versehen und erhalten werden, als es die jedesmaligen Einkünfte erlauben würden. Die alten schwachen oder schadhaften Manns- und Weibspersonen aus der Stadt und dem Hochstifte Würzburg sollten so lange gepflegt werden, bis ihre Krankheit oder Leibschäden so weit hergestellt wären, dass sie wider arbeiten könnten. Die verlassenen Waisen aus der Stadt und dem Hochstifte sollten, die Knaben, bis sie zur Schule oder zu einem Handwerke tauglich, die Mädchen, bis sie zu Diensten brauchbar seien, verpflegt werden, jedoch weder Knaben noch Mädchen über zehn Jare. Die Direktion und Pflegschaft des Spitals wurde einem Domkapitular, einem Geistlichen aus den Nebenstiften zu Würzburg und einem Rate des Würzburger Stadtmagistrats anvertraut. Die noch jetzt bestehende, mit der medizinischen Fakultät in nähere Verbindung gebrachte Anstalt blüht noch heute und zeichnet sich durch die gute Verwendung ihres Einkommens aus. — Der Privatcharakter des Fürstbischofs Julius wurde von vielen, welche sein energisches Reformiren verletzt hatte, bitter angeschwärzt: Julius selbst pflegte die gegen ihn erschienenen Schmähschriften gleichsam als Trophäen für die gute, von ihm verfochtene Sache an dem Altare bei seinem Gemache im Schloss aufzuhängen. Die unparteiische Nachwelt zollt ihm die Achtung eines zwar schroffen und gewalttätigen, aber doch redlichen ehrenhaften Charakters, eines einfachen und anspruchslosen, im Umgang höflichen und zuvorkommenden Mannes, der bis ins Alter unermüdlich die hohen Aufgaben seiner Stellung mit festem unerschütterlichem Blick im Auge behielt. Er starb den 13. Sept. 1617, nach einer Regierung von fast 44 Jaren, im 74. Jare seines tatenreichen Lebens. Monumente wurden ihm vom Fürstbischof Johann Philipp, neuerdings vom König Ludwig I. von Bayern gesetzt; das Domstift feiert des großen Bischofs Verdienste alljärlich durch ein festliches Jargedächtnis. Er selbst hat sich durch seine gemeinnützigen, noch heute seinen Namen tragenden Gründungen, die Juliusuniversität und das Juliusspital, ein monumentum aere perennius gestiftet.

Quellen und Bearbeitungen: Vor allem die aus archivalischen Quellen geschöpfte Monographie J. N. Buchinger, Julius Echter von M., Bischof

von Würzburg und Herzog von Franken, Würzburg 1843, 8°. Außerdem sind zu vergleichen die Sammelwerke zur Geschichte Würzburgs und seiner Universität von Gropp (Scriptores Wirceb., t. I, und Chronik von W.), L. Fries (Würzb. Chronik, Bd. II, S. 166 ff.), Bönike (Gesch. der Universität Würzb., Würzb. 1782, Bd. I); Häberlin, Neueste deutsche Reichsgeschichte, Band XIV; Jäck in der Allgem. Encykl., Sect. II, Bd. 28, S. 380 ff.; Dür in Wetzer und Weltes K.-Lexikon, V, 921 ff.; besonders aber Ranke, Geschichte der Päpste, 6. Aufl., Band II, S. 79 ff., und die neuere Litteratur zur Geschichte der Gegenreformation in Deutschland.

(Pressel †) Wagenmann.

Jumpers wurden früher spottweise die kalvinistischen Methodisten in Wales genannt, weil sie ihre innere Erregung nicht bloß in Ausrufen, wie sie in methodistischen Versammlungen gewönlich sind, äußerten, sondern auch „vor Freuden hüpften und sprangen". Solche exstatische Erscheinungen traten zuerst etwa 1760 in den welschen Methodistenkreisen zu Tage und verbreiteten sich rasch mit ansteckender Gewalt, so daſs sie wol eine zeitlang als charakteristisch für dieselben gelten konnten. Man berief sich zur Rechtfertigung auf Luk. 6, 23; Acta 3, 8, und 2 Sam. 6, 16. In neuerer Zeit ist aber mehr Nüchternheit herrschend geworden und der Methodismus, dem die Mehrzal der Einwonerschaft des Fürstenthums Wales zugehört, nimmt dort eine wichtigere Stellung ein als selbst die Statskirche, dies auch darum, weil er der Landessprache alles Recht widerfaren läſst. Vgl. den Art. England, kirchl.-statistisch, Methodism., und History and Constitution of the Calvinistic Methodists Drawn up by their own Association Ministers, 1827. C. Schoell.

Junilius (Junillus, Ἰούνιλος), aus Afrika gebürtig, dessen Buch instituta regularia divinae legis (bisher fälschlich nach der Überschrift des 1. Kapitels: de partibus divinae legis) nach einem Teile seines Inhalts gewönlich zu den ersten Anfängen einer biblischen Einleitungswissenschaft gerechnet wird, gehört in das 6. Jarhundert als Zeitgenosse Cassiodors, welcher ihn (institutt. div. lect. 1, 10) unter den introductores sacrae scripturae an letzter Stelle auffürt. Ältere bezeichnen ihn unrichtig als Bischof; er ist vielmehr als hoher Statsbeamter (vir illustris s. Fulg. Ferr. bei A. Reifferscheid, Anecdota Casinensia im Breslauer Lektionsindex, Winter 1871/72, p. 7) in Konstantinopel unter Justinian, nämlich als der von Procopius, Hist. arcana 20 erwänte Quaestor sacri palatii anzusehen (s. Kihns Nachweisungen in der unten angef. Schrift S. 222 ff.). Die erwänte Schrift hat er warscheinlich 551 dem Bischof Primasius dedizirt, nämlich dem von Hadrumetum, welcher auf Veranlassung des Dreikapitelstreites nach Konstantinopel gekommen und dort in Beziehung zu seinem vornehmen Landsmann getreten war, und dessen Name sich auch unter dem Constitutum des Vigilius (553) findet. In dem vorausgeschickten Brief an diesen sagt Junilius, daſs er das folgende einem Perser Namens Paulus verdanke, welcher in der berühmten Schule zu Nisibis seine Bildung empfangen habe. Mit größter Warscheinlichkeit haben wir in diesem den Paulus aus Basra (Bassora) am Tigris, Schüler des Mar Abas, nachher (nachweislich schon 553) Metropolit von Nisibis (J. S. Assemani, Bibl. Orient. III, I, 87. 435. 632; III, II. 928) zu sehen, der als Untertan des pers. Reiches Persa genannt wird, nicht den als Verfasser der Logik bekannten Paulus Persa (Assem. l. l. II, 414; III, I, 439; Land, Anecd. Syr. IV), der auch nicht (nach Nestles Vermutung, s. Theol. Lit.-Zeitung 1876, Nr. 26) mit jenem identifizirt werden darf. Paulus, der Schüler des Mar Abas, ist von Justinian zu einem Gespräch über die Grundlehren des Glaubens herangezogen worden (Assem. III, I, 632, vgl. 88); damals wird Junilius ihm bekannt geworden sein. Primasius selbst hat von Junilius verlangt, daſs er das von Paulus empfangene Kompendium zur Einleitung in das tiefere Schriftstudium auch andern mitteile, und zu diesem Zweck hat Junilius es (zunächst aus griechischer Vorlage des ursprünglich syrischen Werkes übersetzend) zusammengestellt und in die Form von Frage und Antwort gebracht. Die Schrift enthält nun in den bei-

den Büchern, deren Abteilung übrigens keinen innern Grund hat, Regeln, eine methodische Einleitung in die heiligen Schriften nach Form, Umfang und Inhalt, also isagogischen und biblisch-theologischen, resp. dogmatischen Stoff. So handelt der erste Teil, L. I, 1—10, von dem, was nach seinem Ausdruck zur superficies dictionis gehört: von dem Unterschied der Redegattungen, wonach er die historischen, prophetischen, sprichwörtlichen und einfach lehrenden Bücher unterscheidet und aufzält, von der verschiedenen Autorität dieser Schriften (die hier in Betracht kommenden Schriften sind teils von vollkommner, teils von mittlerer, teils von gar keiner Autorität), von den Verfassern, vom Unterschied poetischer und prosaischer Schriften, von der Aufeinanderfolge beider Testamente. Besonders bemerkenswert ist, dass unter den kanonischen Schriften historischen Inhalts im A. T. die BB. 1. u. 2. Paral., Job, Esra (mit Nehemia), Esther nicht aufgezält, sondern mit Judith, 1. und 2. Makkab. (nach Kihns Textrezension auch Tobias) als Antilegomena (adjungunt plures) oder libri mediae auctoritatis (c. 7) bezeichnet sind, unter unrichtiger Berufung auf die von Hieronymus bezeugte Meinung der Hebräer, welcher nur eine Reminiszenz an die Stellung der Hagiographa zu grunde liegt. Es ist aber nachweislich die Ansicht Theodors von Mopsuestia, welche hierin, wie in der Verweisung des (mit dem Buch der Weisheit zusammengestellten) Hohenliedes, des Briefes Jakobi mit 2 Petr., Judas, 2. und 3. Johannis, und der Offenbarung (de Johannis Apocalypsi apud orientales admodum dubitatur) unter die Antilegomena ausgesprochen wird. Dies hat seit Brasichelle, Expurgatio biblioth. s. patrum, Rom. 1607, p. 66, unserm Autor manchen Vorwurf zugezogen. Dieselbe unbestrittene Autorität in der syrischen Kirche läst sich aber durchweg erkennen auch in dem zweiten Teil, L. I, 11—II, 27, welcher einen Überblick über den Lehrinhalt der hl. Schrift gibt, und zwar unter den Rubriken: 1) de deo: Wesen, Personen, Wirkungsweisen, Verhältnis zu den Geschöpfen, nämlich begriffliches als Prinzip der Eigenschaftsbestimmungen, der Sache nach zusammenfallend mit der via eminentiae und negationis; 2) de praesenti saeculo: Schöpfung, Regierung (hier auch von den verschiedenen Arten göttlicher Gesetze), von den natürlichen Dingen und ihren Zuständen, vom freien Willen; 3) de futura saeculo; unter diesem Gesichtspunkt handelt er von der offenbarungsgeschichtlichen Ökonomie Gottes: von Erwälung oder Berufung (acceptio s. vocatio), welche in 10 Stufen, als Annahme Abrahams, der drei Patriarchen, des Stammes Juda, des Volkes in Ägypten, Davids, des Hauses Davids, der Rückkehr aus dem Exil, der Annahme Jesu Christi nach dem Fleisch, endlich der Berufung der Heiden verläuft; ausfürlich wird dann von den Typen, von den Prophezeiungen (besonders eingehend), endlich den Erfolgen dieser Typen und Prophezeiungen teils in der Zeit, unter Gesetz und Gnade, teils in der Ewigkeit gesprochen. An diesen interessanten Abriss schließen sich noch zum Schluss einige hermeneutische Regeln (c. 28), Gründe für die Inspiration der Schrift, eigentlich für ihre Glaubwürdigkeit überhaupt (c. 29), endlich eine ziemlich äußerliche Bestimmung des Verhältnisses von ratio und fides. — Man hat dem Junilius auch eine kleine exegetische Schrift: commentarii in tria priora capita Geneseos zugeschrieben (ed. Col. 1535, Basil. 1538 in den Orthodoxographa, Basil. 1555, p. 603 sqq., und in einigen Ausgaben der andern Schrift des Junilius). Sie gehört aber nicht ihm an, sondern bildet den Anfang des Genesiskommentars in Bedas Werken, wo die vorangeschickte Zuschrift nicht wie in jenen Ausgaben an Primasius, sondern an einen Abt Acca gerichtet ist (Fabr., Bibl. lat. t. IV, p. 205 ed. Mans.). Des Junilius Schrift zuerst ed. Bas. 1545, Par. 1556, 12°, dann in den Bibl. PP., bei Gallandi, Bibl. XII, p. 79 sqq.; Migne, Ser. lat. 68, zuletzt bei Kihn im Anhang seiner Monographie und separat: Jun. Afr. instituta regularia divinae legis . . . ed. H. Kihn, Friburg. Br. 1880, 8°. — G. A. Becker, Das System des Kirchenvaters Junilius mit einer historischen Einleitung, Lübeck 1787; Cramer, Fortsetzung von Bossuets Weltgeschichte, Thl. 5, und besonders Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Afrikanus, Freiburg i. Br. 1879.

W. Möller.

Junius, Franziskus (Du Jon), geb. zu Bourges 1545 aus adeliger Familie, fing an, die Jurisprudenz zu studiren, bis er von seinem für den Protestantismus viel verfolgten Vater zum Lesen des Neuen Testamentes geleitet und zu Genf 1562 in den alten Sprachen gefördert wurde. Im J. 1565 übernahm er eine geistliche Stelle an der wallonischen Gemeinde zu Antwerpen, wo die von ihm keineswegs angeratene Bilderstürmerei ihm Gefaren bereitete, sodass er ein Pastorat im Limburgischen annahm, und auch dort nicht sicher, in Deutschland Zuflucht suchte. Zu Heidelberg von Friedrich III. gut aufgenommen, erhielt er ein kleines Pastorat in der Pfalz, wurde Feldprediger des Prinzen von Oranien wärend des unglücklichen Feldzuges von 1568, und besorgte dann wider seine Gemeinde, bis ihn 1573 der Kurfürst nach Heidelberg rief, mit Tremellius an der Übersetzung des A. Test.'s zu arbeiten. Wärend Heidelberg durch Kurfürst Ludwig wider lutheranisirt war, wirkte er in Neustadt, bis nach Ludwigs Tode der Administrator Prinz Joh. Casimir ihm eine theologische Professur in Heidelberg übertrug. Mit dem Herzog von Bouillon kehrte er 1592 nach Frankreich zurück und wurde von Heinrich IV. zu Geschäften in Deutschland verwendet. Auf der Rückreise ward ihm in Holland eine Professur zu Leyden angeboten, die er annahm und rühmlich bekleidete, bis 1602 die Pest ihn wegraffte. Seine Schriften sind in zwei Folianten gesammelt erschienen, teils exegetische, besonders über Bücher des A. Test.'s; auch Philologisches und Polemisches. Mit Tremellius übersetzte er das Alte Test. aus der Grundsprache. Junius hat seine Biographie 1595 selbst besorgt, sie eröffnet die Ausgabe seiner Werke. Daraus hat Melch. Adam geschöpft, sowie Bayle, in dessen Dictionaire ein ziemlich großer Artikel über F. Junius weitere Auskunft gibt. Noch Genaueres gibt Haag, La France Protestante. Art. Du Jon. **A. Schweizer.**

Jura circa sacra, s. Kirche und Stat.

Jurieu, Pierre, von Bayle, bis er mit ihm in Streit geriet, als der bedeutendste reformirte Theologe seines Zeitalters bezeichnet, ist 1637 geboren zu Mer bei Blois. Sein Vater war dort Pastor, seine Mutter die Tochter des berühmten Theologen Pierre Du Moulin (Molinäus). Er studirte in Saumur bis 1656, hernach in Sedan, dann bereiste er Holland und England, wo er unter seinen mütterlichen Oheimen Rivet und Du Moulin die Studien fortsetzte und die anglikanische Ordination empfing. Nach Frankreich zurückgerufen in die Pfarrstelle seines Geburtsortes, ließ er sich die heimatliche Ordination erteilen und blieb in diesem Amte, obwol 1666 die wallonische Gemeinde zu Rotterdam ihn berief. Seine erste Schrift fällt 1671 Examen du livre de la réunion du Christianisme. Die hier widerlegte Schrift war 1670 anonym in Saumur erschienen und empfahl eine allgemeine Union der Griechen und Lateiner, Katholiken und Evangelischen sowie aller Sekten. Sie erregte großes Aufsehen und wurde von mehreren widerlegt, zuerst von De la Bastide. Jurieu stellte die Verkehrtheit einer so grenzenlosen Toleranz dar, welche allen Parteien ihre Lehren und Kulte lassen und doch alle in eine Gemeinschaft vereinigen will. D'Huisseau, der, obwol es leugnend, als Verfasser jener Schrift galt, wurde seiner Pfarrstelle zu Saumur von der Synode der Provinz Anjou entsetzt. Jurieu, eine zeitlang der Gemeinde Vitry geliehen, verfasste dort seinen Traité de la Dévotion, Rouen 1674, der 22 Auflagen erlebt hat und 26 in englischer Übersetzung. In demselben Jare wurde J. nach Sedan berufen als Professor für hebräische Sprache und Theologie, bald auch als Prediger angestellt. Als Dozent wie als Prediger entsprach er allen Erwartungen so sehr, dass Bayle, welcher durch seine Vermittlung 1675 eine philosophische Lehrstelle in Sedan erhalten, ihn „un des premiers hommes de ce siècle, le premier homme de notre Communion" genannt hat. Kollege und Freund von Le Blanc de Beaulieu, teilte J. dessen weitgehende Ansicht über die Wirkung der Sakramente, namentlich der Taufe, welche im Falle von Todesgefar zu jeder Zeit und an jedem Orte erteilt werden solle, freilich aber doch nicht geradezu absolut unerlässlich zum Heil sei. Durch letztere Konzession wurde dieses stärkere Dringen auf die Taufe für die refor-

mirte Lehrweise zulässig, doch haben einige Synoden vor einer den Katholiken sich nähernden Erhebung der Taufnotwendigkeit zu warnen nötig erachtet, und später sind J.'s Gegner in Holland auf diese, übrigens von Claude gebilligte Ansicht J.'s zurückgekommen. Sehr dankbar war man gegen ihn wegen seiner Verteidigung der Reformirten gegen Arnauds du renversement de la morale par les Réformés. Es erschien die apologie pour la morale des Réformés, ou défense de leur doctrine sur la justification, la persévérance des vrais saints et la certitude — — de son salut — —, Rouen 1675, ein Meisterwerk, wie Bayle und Claude urteilten. Dann erschien 1677 der Traité de la puissance de l'eglise gegen den zu den Independenten übergegangenen Louis Du Moulin, auch Oheim von J., und gegen Bossuets Anklage, dass die Protestanten mit sich selbst in Widerspruch kämen, wenn sie eine kirchliche Gewalt, Befugnisse der Synoden u. s. w. aufstellten. Damals fing Claude Pajon an, seine besonderen Lehren zu verbreiten. Jurieu gehörte, wie Claude, Du Bosc u. a. zu den Theologen, welche die Kirche gegen die Neuerung geschützt haben. (Vgl. m. Geschichte der ref. Centraldogmen, II, S. 573). Je näher die Unterdrückung der reformirten Kirche heranrückte, desto eifriger stritt J. für dieselbe. Gegen Bossuets lockende Exposition de la foi catholique richtete er sein Préservatif contre le changement de religion 1680; dann veröffentlichte er anonym den Dialog La Politique du Clergé de France. Schon in jenem Jare berief ihn dringend die wallonische Gemeinde in Rotterdam, er hielt es aber für Unrecht, jetzt seinen Posten zu verlassen. Erst als im Juli 1681 die Akademie Sedan unterdrückt wurde und gerade für ihn der Aufenthalt in Frankreich besonders gefärlich geworden, begab er sich nach Rotterdam, wo man für ihn neben dem Pastorat noch eine Professur gründete, damit nicht Gröningen ihn an sich ziehe. Von hier aus arbeitete J. an der Rettung der reformirten Kirche Frankreichs mit unverdrossenem Eifer durch eine Reihe von Schriften wie durch Fürsorge für die verbannten Lehrer derselben. Es erschien das Examen de l'Eucharistie de l'eglise Romaine, die Derniers efforts de l'innocence affligée 1682, dann wider des Jesuiten Maimburgs Werk, sein Le Calvinisme et le Papisme mis en parallèle, ferner L'Abrégé de l'histoire du Concile de Trente par Fra-Paolo; le Janseniste convaincu de vaine Sophistiquerie gegen Arnaud u. a. m. 1683. Dann 1684 erschien anonym sein l'Esprit de Mr. Arnaud, tiré de sa conduite; — — 1685 die Remarques sur la cruelle persécution, que souffre l'église Réformée en France u. a., besonders aber die Préjugés légitimes contre le Papisme.

Als im Oktober 1685 das Edikt von Nantes aufgehoben wurde und eine Masse von Réfugiés in den Niederlanden Zuflucht suchte, wurde J. der erste Helfer für viele und verwendete seinen Einfluss bei den Häuptern der Republik, besonders beim Prinzen von Oranien, der als Wilhelm III. König von Großbritannien wurde, sowie bei der Herzogin von Braunschweig, welche durch J. reiche Spenden an die bedrängten Flüchtlinge gelangen ließ. Wie andere Theologen (vgl. Heidegger) wurde er durch die traurige Erfarung, verbunden mit eifriger Hoffnung auf baldige Herstellung der Kirche in Frankreich, veranlasst, in der apokalyptischen Prophetie das, was er wünschte, zu suchen, wie er auch sich etwas später dazu hinreißen ließ, schwärmerische Propheten der Dauphiné als Zeichen baldiger Herstellung der reformirten Kirche zu überschätzen. So entstand sein Accomplissement des Prophéties 1686. Vgl. die Art. Brousson und Camisarden. Im gleichen Jare begann sein Streit mit Nicole, welcher 1684 wider Claude eine Schrift herausgegeben: Les prétendus Réformés convaincus de Schisme. Gegen ihn schrieb J. Le vrai système de l'èglise et la véritable analyse de la foi, où sont dissipées toutes les illusions des prétendus Catholiques — 1686. Auch veröffentlichte er damals die drei Jare lang fortgesetzten Lettres pastorales, welche in Frankreich eifrig gelesen und in Deutschland übersetzt wurden. Neben diesen Apologieen wider den verfolgenden Katholizismus nahm J. sich auch der inneren Streitfragen lebhaft an. Sein Jugement sur les méthodes rigides et relâchées d'expliquer la Providence et la Grâce (vgl. meine Geschichte der ref. Centraldogmen, II, S. 544 f.) erschien 1686, und der Traité

de la nature et de la grâce 1687 (ebend. S. 603 f.), ersteres eine scharfsinnige Verteidigung der fast deterministischen reformirten Gottesidee, letzteres wider den Pajonismus. Als Scultetus in Hamburg gegen die in der erstern Schrift vorgeschlagenen Wege zur Vereinigung mit den Lutheranern protestirte, antwortete J. durch die Schrift De pace inter protestantes ineunda consultatio — — 1688. So lebhaft er sich der flüchtigen franz. Geistlichen annahm und die Aussönung mit den Lutheranern betrieb: ebenso eifrig beschränkte er die Toleranz, z. B. in der Schrift Droits de deux Souverains contre le Commentaire philosophique 1687 und verfolgte die einzelnen, welche der pajonistischen oder gar der socinianischen Heterodoxie verdächtig waren, wie einen gewissen De Versé, gegen den er eine Schrift veröffentlichte: Factum contre Aubert De Versé 1687, dann den in Hamburg angestellten Geistlichen De la Conseillere, weil er den pajonistischen Papin auf verdächtige Weise begünstigt hatte. So gesinnte französische Flüchtlinge suchten besonders in London ihre Meinungen zu verbreiten, wogegen eine Versammlung von Geistlichen Maßregeln traf, über welche die wallonische Synode konsultirt wurde. Auch in Brandenburg wurde die socinianische Lehre ausgestreut, sodass J. nötig fand, eine Prinzessin vor derselben zu warnen und sein Tableau du Socinianisme herausgab. Ihm schien diese Richtung Gott seine Ehre zu rauben, Gott den Krieg zu erklären. In diesem Eifer nennt er z. B. den arminianischen Episkopius „den größten Feind der christlichen Religion"; er zog sich durch solche Übertreibungen ansehnliche Gegner zu, wie Jaquelot Huët, Basnages Bruder Mr. De Beauval, welcher es nicht vergeben konnte, dass J. einen andern für eine Anstellung bei den Generalstaten mit Erfolg empfohlen hatte 1689. Eine lebhafte Polemik mit De Beauval war die Folge davon; auch dass noch andere Gegner gegen J. erweckt wurden, die nun sogar seine Rechtgläubigkeit anzuklagen wagten. Von 1691 an beginnen die Zerwürfnisse mit Bayle, welcher vereint mit De Beauval der Satyre gegen J. vollen Lauf ließ, namentlich in vielen Anmerkungen seines berühmten Diktionnaire, was diesen zu polemischen Antworten nötigte. Ebenfalls 1691 begann der viel Aufsehen erregende Streit J.'s mit Elie Saurin, Pastor zu Utrecht. Den Synoden gelang es nicht, diesen Streit zu beschwichtigen; Saurin veröffentlichte 1694 sein Examen de la théologie de Mr. Jurieu, worin er diesen gefärlicher Abweichungen von der kirchlichen Lehre beschuldigte. J. antwortete Défense de la doctrine universelle de l'eglise — — 1695, worauf wärend mehrerer Jare eine Reihe von Repliken und Dupliken gewechselt wurde. Es ist indes nie gelungen, J. mit Erfolg als heterodox zu verdächtigen.

Zur Zeit des Ryswyker Friedens 1697 bot er alles auf, die protestantischen Mächte für die Reformirten in Frankreich zu interessiren, one Erfolg jedoch, wie seine 1698 veröffentlichte Schrift zeigt, Relation de tout ce qui s'est fait dans les affaires de la réligion réformée — — de la paix de Ryswyk. Dann folgte 1699 der traité historique contenant le jugement d'un Protestant sur la théologie mystique, sur les Quiétisme et sur les démêlés de l'evêque de Meaux avec l'archevêque de Cambrai. Ferner 1700 La pratique de la dévotion ou traité de l'amour divin, — — die sogar von Bayle gelobt wurde. — Die Gebrechen des Alters manten ihn, ein Werk zu beschleunigen, an dem er lange gearbeitet, Histoire critique des Dogmes et des Cultes, welches 1704 erschienen ist. Noch gab er 1705 Suppléments des lettres de Mr. Cuper heraus, das letzte, das er veröffentlicht hat. Von da an hielt seine geschwächte Gesundheit ihn von der Arbeit zurück, er starb 11. Januar 1713 im Alter von 75 Jaren. Nach seinem Tode sind noch erschienen die Pensées sur la mort, die Frucht seiner letzten Jare. — Vgl. den ausfürlichen und mit großer Anerkennung geschriebenen Artikel Jurieu in De Chauffepié, Nouveau dictionnaire hist. et. crit. pour servir de supplément au dictionn. de P. Bayle, und Haag, La France protestante Art. Jurieu, wo noch andere seiner Schriften erwänt sind, irriger Weise aber seine Ansicht von der Taufe als derjenigen Le Blancs entgegengesetzt betrachtet wird.

A. Schweizer.

Jus deportuum, s. Abgaben, kirchl.

Jus exuviarum, s. Spolienrecht.

Jus gistii oder metatus, s. Immunität.

Jus primarum precum, s. Exspektanzen.

Justin der Märtyrer, zum ersten Mal von Tatian or. c. Gr. 18 als *ὁ θαυμασιώτατος Ἰουστῖνος* erwänt, von Tertullian adv. Val. 5 unter den Prädikaten philosophus et martyr und von Hippolyt philos. VIII, 16 unter dem kürzeren Titel „der Märtyrer“ angefürt, ist der erste Christ nach den Aposteln, von dem so sichere Nachrichten und so viel Schriften überliefert sind, dass wir uns von seiner Lebensentwickelung und von seiner Glaubens- und Denkweise ein klares Bild zu machen vermögen. Da er zugleich ein Mann von philosophischer und christlicher Bildung war, auch durch zalreiche Schriften die Aufmerksamkeit seiner Glaubensgenossen erregte, so hat er und haben seine Schriften für die Geschichte der Kirche ganz außerordentlichen Wert. — Über die Zeit seines Wirkens läßt sich mit Sicherheit nur sagen, dass er unter Antoninus Pius geschrieben hat und unter Marc Aurel in Rom als Märtyrer gestorben ist. Das erstere ergibt sich aus seinen Schriften; von seinem Ende berichten die von Simeon Metaphrastes (10. Jarh.) aufbewarten Märtyrerakten, die aller Warscheinlichkeit nach zuverlässig sind. Nach Angaben derselben ist er unter dem Präfekten der Stadt Rustikus enthauptet worden. Das Chron. paschale gibt das 6. Regierungsjar Marc Aurels — das J. 166 — als Todesjar an. Dass der cynische Philosoph Crescenz an seinem Tode schuld war, vermutet Eusebius. Tatian, der Schüler des Märtyrers, berichtet nur, dass er demselben nach dem Leben trachtete aus Hass über die Niederlage, die er durch ihn erlitten hatte.

Von den Schriften Justins erwänt unter den Alten zuerst Irenäus adv. haer. 4 ein *σύνταγμα κατὰ Μαρκίωνος*; sodann zält Eusebius h. e. IV, 17 und 26 eine ganze Reihe auf: in erster Stelle ebenfalls ein *σύγγραμμα κ. Μαρκίωνος*, sodann den *λόγος ὑπὲρ τῶν καθ' ἡμᾶς δογμάτων*, der an Antoninus P. adressirt sei, ferner die *ἀπολογία δευτέρα* (welche er c. 25 als *προτέρα* anfürt) *ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας πίστεως*, eine Schrift *πρὸς Ἕλληνας*, eine unter dem Titel *ἔλεγχος*, ferner *περὶ θεοῦ μοναρχίας*, *ψάλτης*, *σχόλιον περὶ ψυχῆς* und den *διάλογος πρὸς Τρύφωνα*.

Der älteste Kodex, den wir besitzen, der Cod. Regius Parisinus vom Jare 1364, enthält 11 Schriften und zwar eine ep. ad Zenam et Serenum, die cohortatio ad Gentiles, den dialogus c. Tr., die apologia minor, die apologia major nebst drei Briefen (des Hadrian an Minuc. Fundanus, des Antonin *πρὸς τὸν κοινὸν τῆς ἀσίας* und des Marc A. *πρὸς τὴν σύγκλητον*), die Schrift de monarchia u. s. w. Der zweite Kodex, Claromontanus, gegenwärtig in England (Fenwickianus), vom J. 1541 enthält dieselben Schriften in derselben Reihenfolge. Über sonst noch vorhandene Handschriften vgl. v. Otto, Corp. Apoll. ed. III, T. I, Prolegg. XX ss.

Der erste Herausgeber der W.W. Justins R. Stephanus (Paris 1551) hielt sich durchaus an den C. Parisinus. Der zweite, Fr. Sylburg (Paris 1593) änderte die Reihenfolge und fügte eine oratio ad Gentiles und die ep. ad Diognetum, die 1592 von H. Stephanus herausgegeben worden waren, hinzu. — Von vielen Seiten erschienen nun Beiträge zur Kritik und zum Verständnis der Schriften; es folgten mehrere Editionen mit erläuternden Einleitungen und Anmerkungen und 1742 erschien die Ausgabe des Benediktiners von der Kongreg. des hl. Maurus Prudentius Maranus, die auf Grund der bisherigen Arbeiten einen verbesserten Text, ein reiches kritisches und litterarhistorisches Material und höchst wertvolle Untersuchungen des Herausgebers lieferte. Von den beiden Apologieen, vom Dialog und vom Traktat de monarchia gab Maran eine neue lateinische Übersetzung. Zu den bisher veröffentlichten Schriften fügte er die Acta martyrii und fragmenta deperditorum hinzu. — Diese und alle übrigen Editionen sind besprochen, benutzt und übertroffen durch die Ausgabe von J. C. Th. von

Otto, welche zuerst 1842 zu Jena erschien, in zweiter Aufl. 1847—1850 und in dritter völlig neu bearbeiteter 1876 unter dem Titel: „Corpus apologetarum christianorum saec. secundi", Vol. I: Justinus philosophus et martyr. Der erste Teil des ersten Bandes enthält die opp. indubitata, d. h. die beiden Apologieen und den Dialog, der zweite Theil die addubitata, d. h. die oratio ad Gent., cohort. ad Gent., de monarchia, ep. ad Diognetum, de resurrectione, sowie die Fragmenta opp. Justini deperditorum und die Acta martyrii; der dritte Teil enthält die subditicia. Die Übersetzung der indubitata ist die verbesserte des Maran. Ein reiches Material für Kritik des Textes und Erklärung der Schriften ist in den Noten niedergelegt, und zalreiche und sorgfältige Indices erleichtern den Gebrauch. Mit Benutzung der Ausgg. Marans und v. Ottos erschien 1857 die Ausg. von Migne in dem Patrologiae cursus complet. Ser. graec. T. VI.

Schon aus der Einteilung der Schriften bei v. Otto ergibt sich, dass lediglich die beiden Apologieen und der Dialog sich im Feuer der Kritik als echt erwiesen haben. Auf diese Schriften und einige Fragmente stützt sich alles, was wir von Justins Lehrweise wissen. Es ist daher zutreffend, wenn man ihn als Apologeten bezeichnet und mit ihm die Reihe der altchristlichen Apologeten beginnen lässt. — Die Zeit der Abfassung seiner Schriften ist nicht genau zu bestimmen. Eusebius setzte die größere Apologie in das J. 140—41, die zweite in die Zeit Marc Aurels. Die erste Apologie wurde später gewönlich in das Jar 138—139 verlegt, neuerdings bald in das Jar 144, 147, oder gar in die Zeit zwischen 150—160, vergl. Volckmar, Theologische Jahrbücher, Tübingen 1855, Heft 2 und 4; Otto, l. c. Prolegg. LXXVI, Not. Jedenfalls ist das verloren gegangene Syntagma vor der ersten Apologie abgefasst worden, die erste Apologie zur Zeit Antonius warscheinlich vor dem Jar 147. Die zweite Apologie, die einen selbständigen, auf einen stattgehabten Christenprozess in Rom Bezug nehmenden Nachtrag zur ersten Apologie bildet und vielleicht lückenhaft überliefert ist, ist ebenfalls unter Antoninus P. zur Zeit des Stadtpräfekten Urbicus geschrieben. Der Dialogus c. Tr. Judaeo erschien später, aber nach c. 120 warscheinlich auch noch unter Antoninus. Da der jüdische Krieg als „νῦν γενόμενος" noch frisch im Gedächtnis der im Dialog aufgefürten Personen lebt, scheint es geraten, ihn so weit als möglich an den Anfang der Regierungszeit dieses Kaisers zu rücken. Diejenigen Forscher, welche die Schriften des Märtyrers möglichst spät ansetzen wollen, lassen sich durch die Annahme leiten, dass Marcions Wirksamkeit in Rom, auf welche Justin schon in der ersten Apologie Bezug nimmt, „in die vorgerückte Zeit des Papstes Anicet" (150—155) falle, vgl. Keim, Gesch. Jesu, 3. Bearb. 1875 und den Art. „Marcion". Aus Justins eigenem Munde (Ap. I, 1) erfaren wir, dass er aus Flavia Neapolis (dem alten Sichem) in Syrien-Palästina (Samarien) stammte. Sein Vater Priscus und sein Großvater Bacchios waren Heiden, warscheinlich griechischer Nationalität. Er wuchs als Heide auf und wurde „als Schüler Platos" (Ap. II, 12) durch die todesmutige Standhaftigkeit der Märtyrer und den frommen Wandel der Christen auf ihre Lehren aufmerksam gemacht. In der Einleitung zum Dialog erzält er genauer, wie er voll Verlangen nach Erkenntnis Gottes und nach voller Glückseligkeit (εὐδαιμονία) die Vertreter der Philosophenschulen aufgesucht habe. Weder die Stoiker, noch die Peripatetiker, noch auch die Pythagoräer vermochten ihn zu fesseln. Bei den Anhängern Platos glaubte er gefunden zu haben, was er suchte. Die Beschäftigung mit den Ideeen gab seinem Geiste Flügel und erfüllte ihn mit der Hoffnung, ein Wissender werden und zum Schauen Gottes gelangen zu können. In dieser Zuversicht wird er durch das Gespräch mit einem bejarten Christen erschüttert. Der Greis überzeugt ihn durch kritische Beleuchtung der platonischen Lehren davon, dass menschliches Forschen und Denken nur zu einem richtigen Gottesbegriff, nicht aber zu dem lebendigen Gott selbst füren könne; Gott als lebendiges Einzelwesen könne nur durch Sehen oder Hören erkannt und erfasst werden. One dass er sich sehen und hören lasse, komme es nicht zum Leben mit dem wirklichen Gott und zu der Glückseligkeit, die nur

im Leben bei Gott zu finden sei. Auf Justins Frage, ob Gott sich irgendwelchen Menschen zu erkennen gegeben habe, weist ihn der Alte an die Propheten, welche erfüllt vom hl. Geiste Offenbarungen Gottes empfangen hätten. Als Boten Gottes seien sie durch Weissagungen beglaubigt, die sie ausgesprochen und die sich durch Erfüllung als war erwiesen hätten. Justin macht sich an das Studium der prophetischen Schriften und kommt durch eigene Forschung und durch Belehrung von seiten „der Freunde Christi", d. h. wol der christlichen Gemeinde und der apostolischen Schriften, zu dem Glauben, dass in der Lehre der Propheten und des von ihnen geweissagten Erlösers die einzig „zuverlässige und brauchbare Philosophie" geboten sei, welche „die Anfänge und das Endziel aller Dinge" (d. h. die Lehre von Gott und vom ewigen Leben) enthüllt, den Sünder zu bekehren vermag, die Herzen der Gläubigen mit süßer Erquickung erfüllt und, indem sie zu der Erkenntnis Gottes und seines Christus fürt, Jedermann die Möglichkeit eröffnet, vollkommen zu werden und glücklich zu sein (Dial. 8). Von nun an widmet Justin (Euseb. IV, 17) sein Leben der Verkündigung der christlichen Lehre. One eine amtliche Stellung an einer bestimmten Gemeinde einzunehmen, zieht er im Philosophenmantel (ἐν φιλοσόφου σχήματι) als Lehrer der waren Philosophie durch die Welt, besucht die Stätten der Bildung, geht nach Rom, trifft dort mit Marcion zusammen, bekämpft ihn und seine Gesinnungsgenossen mit Wort und Schrift, verteidigt den Christenglauben in öffentlichen Disputationen mit dem Cyniker Crescenz und tritt für seine von der römischen Obrigkeit verfolgten Glaubensgenossen ein mit der Apologie, die er an den Kaiser adressirt. In dieser Schrift schildert er „die Lehren und das Leben der Christen", um die Vorwürfe des Atheismus und geheimer Verbrechen zurückzuweisen und die Frömmigkeit und tadellose Gerechtigkeit der Anhänger Christi zur Anerkennung zu bringen. Die neue Lehre, welche so wunderbare Wandelungen in der Welt vollbracht habe, stamme von Gott. Ihr göttlicher Ursprung sei durch Weissagungen und Erfüllungen oder dadurch beglaubigt, dass sie von Propheten und von dem durch Propheten zuvor verkündeten Son Gottes der Welt kund getan worden ist. Dass die Christen den gekreuzigten Menschen Jesus neben dem Schöpfergott anbeten, ist kein Wansinn (μανία), weil er durch das prophetische Zeugnis, das nur ein göttliches sein kann, als Son des Weltvaters, d. h. als der im Fleische erschienene Logos Gottes erwiesen ist. Er bringt der Welt die absolut sichere Erkenntnis Gottes und seines Willens, zeigt den Weg, der zur Gerechtigkeit fürt und gibt völlige Gewissheit über das, was den Menschen nach dem Tode an Lon und Strafe zu teil wird. Darum ist er der Erlöser. Da also die christlichen Lehren gut und heilsam sind, da sie ferner mit dem übereinstimmen, was auch vor der Erscheinung Christi schon als war und gut erkannt wurde, und nur mit dem streiten, was notorisch verwerflich ist, mit dem Götzendienst und der Lasterhaftigkeit: so ist der Hass gegen die Christen sinnlos und die Verfolgung derselben ein Werk der Dämonen, die sich gegen den Son Gottes erheben, weil er ihre Herrschaft über die Menschen bricht und ihrer Anbetung und Verehrung ein Ende macht.

Nachdem Justin von Rom aus einen Besuch in Kleinasien gemacht hat, schreibt er seinen Dialog, um die Angriffe des Judentums abzuweisen. Von dem Satze ausgehend, dass der Gott der Juden auch der Gott der Christen und das A. Test. auch den Christen die höchste Autorität sei, rechtfertigt er aus dem A. Test. die Beseitigung des mosaischen Gesetzes durch das neue Gesetz Christi, welches die ewig gültigen Forderungen Gottes an die Menschen enthält, d. h. die Verehrung des waren Gottes, Bekehrung von Sünde und Irrtum, den Glauben an den Messias Gottes und ein sündloses Leben zur Pflicht macht. Er beweist aus den Propheten, dass Jesus der Messias sei und dass die Anbetung desselben in keiner Weise mit dem Glauben an den allein waren Gott und mit der Verehrung des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs streite, denn Christus ist Gottes Son und „der andere Gott", den der Schöpfer der Welt zur Erlösung (σωτηρία) gesandt und durch wunderbare Geburt, durch den Tod am Kreuz und durch die Auferstehung und Himmelfart beglaubigt hat. Aus allem folgt, dass

die von Jerusalem aus durch die Apostel zu Christo bekehrten Heiden das ware Israel und das Volk Gottes sind, dem alle Verheißungen des Alten Testaments gelten. Ihm wird Christus in der zweiten Parusie erscheinen, um über dasselbe von dem widergebauten Jerusalem aus tausend Jare zu herrschen und ihm nach Auferweckung aller Toten das unsterbliche Leben bei Gott zu verleihen.

Was Justin in diesen Schriften als christliche Lehre vorträgt, ist, wie er versichert, die Lehre aller Christen. Er will in allen Stücken und in jeder Beziehung „rechtgläubig“ (ὀρθογνώμων) sein. Damit stellt er sich in Gegensatz zu den Häretikern, die den Christennamen tragen und nicht den Christenglauben teilen. Von diesen unterscheidet er die jüdischen Christen, die das mosaische Gesetz den gläubigen Heiden aufbürden wollen und darum nicht als Christen gelten können, und andere jüdische Christen, die das Gesetz noch selbst beobachten, aber den christlichen Heiden die Freiheit vom Gesetz zugestehen. Die letzteren haben ein Anrecht auf die christliche Gemeinschaft, auch wenn sie Christum nur für den Messias und noch nicht für den Son Gottes halten. Unter den Christen, aus denen sich die christlichen Gemeinden zusammensetzen, finden sich nach Justin nur solche, die in jeder Beziehung dasselbe glauben. Die einzige Differenz unter den waren Christen, von der er weiß, ist die verschiedene Auffassung der Lehre vom Millennium; auch erwänt er die verschiedene Beurteilung des milderen Judenchristentums. Damit legt Justin unwiderleglich Zeugnis ab für die Glaubenseinheit der Kirche seiner Zeit und für den heidenchristlichen Charakter derselben. Das Judenchristentum ist schon Sekte geworden, wenn auch zum teil noch geduldet. Den heidenchristlichen Gemeinden müssen sich aber vielfach gläubige Juden angeschlossen haben, die mit dem mosaischen Gesetz gebrochen hatten und die ihr Verhalten durch geschickte Deutung des Alten Test.'s zu rechtfertigen wussten; aller Warscheinlichkeit nach Leute von alexandrinischer Bildung und Denkweise. Sie waren es wol, die den heidenchristlichen Gemeinden die Kenntnis des Alten Test.'s vermittelten und die Vorsteher in der allegorischen Deutung der Schrift unterwiesen. Durch ihre Hilfe gelang es, das A. Test. in ein Buch christlicher Lehre umzuwandeln und als Beweismittel für die Hauptstücke des Christenglaubens zu handhaben. Durch ihre Vermittelung empfingen die Heidenchristen die geschichts- und religionsphilosophischen Anschauungen, die es ihnen möglich machten, unter Benutzung der Logoslehre die Offenbarung in Christo mit den vorchristlichen Offenbarungen und Warheitserkenntnissen in Zusammenhang zu bringen und als Abschluss und Vollendung derselben aufzufassen. Judaisirend konnten diese Judenchristen um so weniger wirken, jemehr sie selbst schon von hellenischem Geiste influirt und den genuin alttestamentlichen Anschauungen entfremdet waren.

Den zur Zeit noch wenig ausgeprägten Glauben der Gemeinde fasst Justin bisweilen in Formeln zusammen, die sich an das Taufbekenntnis anschließen und die Ansätze zum apostolischen Symbolum erkennen lassen. Das Christentum ist demnach Glaube an Gott, den Vater der Welt, an Christus seinen Son und an den prophetischen Geist, oder schlechtweg Glaube an Christus den Son Gottes des Weltschöpfers. Wer diesen Glauben hat, sagt Justin, „wird alles glauben, was Gott durch den heil. Geist, d. h. durch die Propheten und durch seinen Son gelehrt hat“. In diesem Sinne ist der Glaube an den waren Gott und an den Son Gottes regula fidei. Alle übrigen Lehren, die Justin gelegentlich bespricht — und er berürt im Grunde alle wesentlichen Stücke des christlichen Glaubens — sind in seinen Augen selbstverständlich für jeden, der jenen Glauben teilt. Das beweist aufs neue, wie einheitlich der Gemeindeglaube war. Mochte diese Einheit auch vielfach nur eine äußerliche und scheinbare sein: der Umstand, dass man die Aufmerksamkeit nur auf einige Hauptstücke richtete, sich auch sonst in wenig präzisirten Wendungen bewegte und in alttestamentlichen Sprüchen oder formelartigen Sätzen über die wichtigsten Heilswarheiten aussprach, ließ etwa vorhandene Differenzen nicht zu Tage treten. Gestritten wurde nur mit Heiden und Juden und mit (gnostischen) Häretikern. Und

diesen Gegnern gegenüber handelte es sich immer nur um die Grundlehre, daſs Christus der Son Gottes und Gott der Schöpfer der Welt sei.

Bemerkenswert ist die Stellung, die Justin zur heiligen Schrift einnimmt. Das A. Test. ist ihm „heilige Schrift“ und durch den heil. Geist oder den prophetischen Geist inspirirt. Die Schriften des Alten Test.'s werden als Gottes Wort mit Angabe des Namens der Verfasser citirt. Das Alte Testament ist beweiskräftige Autorität; denn Prophetie kann nur von Gott stammen. Eine Sammlung der apostolischen Schriften erwänt er niemals. Nur die Berichte über das Leben des Herrn faſst er unter dem Titel der ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων zusammen. Aber er nennt die Namen ihrer Verfasser nicht und citirt aus denselben fast nur Herrn-Worte. Aus seinen Citaten läſst sich erkennen, daſs es im wesentlichen der Text unseres Matthäus und Lukas war, den er las. Aus Markus hat er einen Passus und von den Herrn-Worten des Ev. Johannis kein einziges benutzt; doch kennt er das vierte Evangelium, wie jetzt nach langem Streit von den meisten zugestanden wird. Er sagt von den ἀπομνημονεύματα, daſs sie „auch Evangelien genannt werden“ und daſs sie von Aposteln und deren Begleitern abgefaſst, im Gottesdienste gelesen würden. Von den übrigen Schriften citirt er nur die Offenbarung Johannis mit Angabe ihres Verfassers. Paulinische Briefe kennt er, benutzt sie auch, citirt sie aber nie und nennt den Namen des Apostels an keiner Stelle. Dieser eigentümliche Gebrauch des Neuen Testaments kontrastirt auffallend mit der Anerkennung der zwölf Apostel als der gotterwälten und von Christo berufenen Zeugen seines Lebens und der von ihm ausgesandten Boten an die Heidenwelt. Ihr Wort ist Gottes Wort, aber nicht, weil es inspirirt, d. h. durch den prophetischen Geist gewirkt ist, sondern weil und sofern es das Wort und die Lehre des göttlichen Logos ist oder die Aussprüche Christi in authentischer Weise widergibt. Eine Berufung auf die Apostel und ihre Schriften als auf eine Autorität und auf ihr Wort als auf Gottes Wort findet nicht statt, weil es derselben unter gleichgesinnten Christen nicht bedurfte, und weil sie den Gegnern des Christentums gegenüber keinen Sinn gehabt hätte. Den Christen stand es one weiteres fest, daſs ihr Glaube der Glaube der Apostel und Jünger Jesu sei, von denen sie ihn ja empfangen hatten; den Heiden und Juden gegenüber waren die Apostel so wenig Autorität, daſs es vielmehr darauf ankam, die Warheit der apostolischen Verkündigung, d. h. die Messianität und Gottheit des von ihnen gepredigten Christus zu beweisen. Und dazu konnte nur das Alte Test. dienen. Der Wert eines neutestamentlichen Kanons war also weder dem Märtyrer noch auch der Kirche zum Bewuſstsein gekommen. Die Glaubenseinheit der Gemeinde und die apologetischen Gesichtspunkte, unter denen man die christliche Lehre auffaſste, machen es erklärlich, daſs das dogmatische Interesse an der Sammlung neutestamentlicher Schriften noch nicht erwacht war.

Aus der Bevorzugung des Alten Test.'s, aus der Betonung der Zwölfzal der Apostel und aus dem Umstande, daſs der Apostel Paulus niemals genannt wird, haben hervorragende Gelehrte entnehmen wollen, daſs Justin einen irgendwie judenchristlichen, sei es ebjonitischen, sei es urapostololischen Parteistandpunkt eingenommen und einer unpaulinischen, wenn nicht antipaulinischen Denkweise gehuldigt habe (Credner, Schwegler, Baur, Hilgenfeld). Aber was zu Gunsten dieser Annahme zu sprechen scheint, läſst sich erklären, auch wenn man Justin als Repräsentanten einer heidenchristlich gesinnten Groſskirche auffaſst. Und diese Auffassung ist um aller Eigentümlichkeiten seiner Denkweise willen die einzig mögliche. Vor allem kommt in Betracht, daſs ihm trotz der Hochschätzung des A. Test.'s das Verständnis für die heilsgeschichtliche Bedeutung des jüdischen Volks völlig abgeht. Den Gedanken der Erwälung eines Volkes aus den Völkern von seiten Gottes vermag er gar nicht zu fassen und von einem Bunde, den Gott mit diesem Volke geschlossen hat, weiſs er nichts. Diese Grundgedanken des Alten Testaments vermag er mit seinen Ansichten von dem Gott aller Menschen und von dem ewig gleichen und unabänderlichen Verhältnis Gottes zur Welt nicht zu reimen. So oft er auch von Abraham spricht

und seinen Glauben rühmt, so macht er doch zwischen ihm und Sokrates keinen Unterschied. Sokrates hat durch seinen Gottesglauben und durch vernunftgemäßen Leben denselben Anspruch auf himmlischen Lon wie Abraham. Die Beschneidung ist in seinen Augen nur ein Zeichen der Verwerfung der Juden als des gottlosesten Volks. Das mosaische Gesetz ist demselben nur wegen seiner absonderlichen Gottlosigkeit und Schlechtigkeit gegeben worden. Mit warer Gerechtigkeit hat die buchstäbliche Erfüllung dieses Gesetzes so wenig zu tun, dass nur von Dämonen Verblendete sie für nötig halten können. Die jüdische Abkunst Christi hat lediglich um der Weissagung willen Bedeutung. Das Alte Testament gilt nur den Christen. Die Juden haben in der Heidenkirche zu verschwinden; sie werden auch in Zukunft keine Rolle spielen. Das Millennium fürt nicht zur Widerherstellung des jüdischen Volks. Der Chiliasmus Justins ist durchaus unjüdisch.

Eine derartige Beurteilung Israels ist weder mit judenchristlicher noch mit urapostolischer Denkweise vereinbar. Sie ist aber auch nichts weniger als paulinisch. Justin ist weder Judenchrist noch Pauliner, ebensowenig ist er antipaulinisch. Er will die Lehre aller Christen, also auch aller Apostel vortragen und schließt sich, dem Gemeindeglauben folgend, unterschiedslos bald an das A. Test., bald an Aussprüche des Herrn, bald an liturgisch festgestellte Formeln, bald an Gedankenreihen des Paulus, bald an Wendungen des Ev. Johannis an, one irgendwie den eigentümlichen Zusammenhang zu berücksichtigen, in welchem die Apostel diesen oder jenen Gedanken aussprechen. Er verwendet und deutet die alttestamentliche Schrift und die apostolischen Lehren, mit einem Worte alles, was er als christliche Lehre kennen gelernt hat, in seinem Sinn. One sich einer Abweichung von dem prophetischen Worte und dem apostolischen Vorbilde bewusst zu sein und one zu einem Stücke des christlichen Gemeindeglaubens in Gegensatz zu treten, bekundet er doch überall seine Unfähigkeit, in den Vollsinn der christlichen Heilslehre einzudringen und zeigt sich gebunden durch gewisse Grundanschauungen, die zu denen der alt- und neutestamentlichen Schriften nicht stimmen. — Wenn er die „Lehren der Christen" als vollkommene Philosophie und den Son Gottes als den „göttlichen Lehrer", oder die christl. Offenbarung als „das neue Gesetz" bezeichnet, durch welches „der neue Gesetzgeber" allen Menschen die Möglichkeit gewärt, sich zu bekehren und durch Reue Vergebung der Sünden, durch sündloses Leben den Lon der Unsterblichkeit zu erwerben: so ist das nicht nur eine durch den apologetischen Zweck bedingte Redeweise, sondern eine Degradation der Heilsoffenbarung, die mit einer durchgreifenden Modifikation christlicher Begriffe und biblischer Gedanken Hand in Hand geht. — So ist ihm der Glaube nur Anerkennung der Sendung und Gottessonschaft Christi und Überzeugung von der Warheit seiner Lehre. Der Glaube macht nicht gerecht, sondern ist nur die Voraussetzung der Gerechtigkeit, die durch Leistungen, durch Reue, Sinnesänderung und sündlosen Wandel nach den Geboten Gottes und Christi zustandekommt. Nur sofern der Glaube selbst schon freie Entscheidung für Gott ist, hat er den Wert einer rettenden Tat und zwar von solcher Bedeutung, dass man sagen kann, Abraham sei durch den Glauben gerecht geworden. In Wirklichkeit geschah es aber durch *μετάνοια*. — Diese Auffassung des Glaubens hängt zusammen mit dem Gedanken, dass die Lehre Jesu Evangelium ist, sofern sie zur Buße ruft und Lon verheißt, oder weil sie Anweisungen zur Verehrung des waren Gottes und zur Besserung des Lebens enthält und für Reue Vergebung, für heiliges Leben Unsterblichkeit in Aussicht stellt. Justin geht dabei von der Annahme aus, dass die Kenntnis des waren Gottes, seines Willens und seiner Verheißungen, oder die Gewissheit, dass Gott in seiner Barmherzigkeit die Sünder zur Buße ruft und den Reuigen Vergebung, den Gerechten aber das ewige Leben geben will, ausreicht, um den Menschen zur Umkehr zu bewegen. Der Unterschied von Gesetz und Evangelium ist ihm nicht aufgegangen. Die Offenbarung Gottes ist, sofern sie Gewissheit erzeugt, Evangelium, sofern sie Bekehrung fordert und den Lon von Leistungen abhängig macht, göttliches Gesetz. Das göttliche Gesetz ist ausreichend zur Er-

lösung, weil dem Sünder in seinem freien Willen das Vermögen der Gesetzeserfüllung innewont.

In der Lehre von der Taufe hält er daran fest, dass die Gabe der Vergebung als Lon für eine entsprechende Leistung ausgeteilt oder durch Reue erworben wird. Die Taufe wirkt Vergebung, weil sie von Reuigen begehrt wird; und die in der Taufe gespendete Vergebung bezieht sich nur auf die vor der Taufe begangenen Sünden. Nach der Taufe kann und soll der Mensch sündlos leben, und sich durch Nachamung Gottes für das Leben in der Unsterblichkeit würdig machen. — Dem Empfange des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie schreibt er überhaupt nicht sündenvergebende Wirkung zu. Die Feier der Eucharistie gibt den getauften Christen Gelegenheit, ihre Frömmigkeit zu betätigen und Gott durch Gebet und Darbringung von Brot und Wein für alle leiblichen und geistlichen Güter Dank zu sagen. Dafür empfangen sie nicht gemeines Brot und gewönlichen Wein, sondern „die durch ein von Christo gelehrtes Gebetswort gesegnete Narung, welche Fleisch und Blut des fleischgewordenen Jesus ist, und von welcher unser Blut und Fleisch umwandelungsweise (*κατὰ μεταβολήν*) genärt wird" (Ap. I, 66). Die Beschreibung der eucharistischen Feier, die Justin im Anschluss an seine Schilderungen der Taufhandlung und des christlichen Gottesdienstes liefert, ist die älteste, die wir besitzen und von höchstem Interesse für die Geschichte der Kirche. Vgl. Ap. I, c. 65 bis 67.

Dass seine Vorstellungen von der Rechtfertigung des Sünders und von der Gerechtigkeit der Glaubenden weder der Lehre des Paulus noch der eines andern Apostels entsprechen, ist gewiss. Ebensowenig erreicht er durch seine Aussagen über die Erlösung (*σωτηρία*) den Sinn der apostolischen Lehre. Zwar bringt er die Erlösung immer wider in Verbindung mit dem Tode Christi und mit seinem Leiden, durch welches die Menschen „Heilung" empfangen, aber im Grunde kommt sie doch zustande durch Belehrung über Gottes „menschenfreundliche" Absichten und durch Besiegung der Dämonen sowie durch Überwindung des Todes oder Austeilung des unvergänglichen Lebens (*ἀφθαρσία*) von seiten des aus dem Tode auferstandenen Christus.

Es ist demnach begründet, dass man dem Märtyrer eine gesetzliche oder moralisirende Auffassung des Christentums vorwirft. Der religiösen Denkweise der Propheten und Apostel vermag er nicht zu folgen. Aber ihn um dieser Gesetzlichkeit willen den Judenchristen zuzuzälen, ist unmöglich. Sein Moralismus hat mit irgendwelcher jüdischen oder judenchristlichen Gesetzlichkeit nichts gemein. Er geht zurück auf ganz unjüdische Vorstellungen vom Wesen des Menschen und vom freien Willen. Das Vermögen, allezeit zwischen gut und böse wälen und sich für das eine oder andere entscheiden zu können, ist das Vermögen zum Guten, welches durch die Sünde so wenig verloren gegangen ist, dass der Mensch, auch abgesehen von der Erlösung durch Christus, zur Not das von der Vernunft erkannte Gute tun und gerecht leben kann. Sokrates z. B. hat sich in Kraft seines freien Willens für das Göttliche und Vernünftige entschieden und so das Anrecht auf den Namen eines Christen erworben. Auch die Gerechtigkeit des Christen kommt nur zustande durch freie Zustimmung zur Lehre Jesu und durch Befolgung seiner Gebote in Kraft des freien Willens. Vernunft und freier Wille, oder die logischen Kräfte sind nicht nur göttlichen Ursprungs, sondern die Vernunft ist ein Theil und Samenkorn (*σπέρμα*) der weltschöpferischen Vernunft oder des göttlichen Logos, der in Christo in seiner Totalität erschienen ist. Diese Ansicht vom freien Willen und von der dem Menschen anerschaffenen Kraft zum Guten oder vom spermatischen Logos bedingt alle Anschauungen Justins von der Sünde und von der Gerechtigkeit, von der Erlösung und vom Werke Christi, von der Gnade Gottes und vom Verdienst des Menschen. Sie ist die Wurzel seiner gesetzlichen Richtung und liefert den Beweis für seine Abhängigkeit von der Denkweise des griechischen Heidentums.

Das hat in gewisser Weise schon Photius (Bibl. cod. 125, T. I, p. 95) erkannt, wenn er sagt, Justin sei ganz besonders ausgezeichnet in der außerchristlichen (*θύρα-*

θεν) Philosophie. Auch Flacius (Magd. Cont.) fürte die „naevi“ seiner Lehre und die übertriebenen Vorstellungen von den Kräften zum Guten auf philosophisch-heidnische Einflüsse zurück. Von den katholischen Kirchenhistorikern wurde die Abhängigkeit von Plato möglichst in Abrede gestellt, von den protestantischen mehr oder weniger stark betont. Semler (Gesch. der christl. Glaubensl., 1762) fand so viel Griechisches und Alexandrinisches bei Justin, daſs von echt Christlichem kaum noch die Rede sein könne. Ihm folgte S. G. Lange (Ausfürliche Gesch. d. Dogmen, 1796), nur beschränkte er dieses Urteil auf die Apologieen. Den Dialog erkannte er als echt christlich an, sprach ihn aber Justin ab. Erst Credner (Beiträge z. Einleitung, Thl. I, 1832) und nach ihm Schwegler (Gesch. des nachapost. Zeitalters, 1846), Volckmar-Credner (Gesch. des neutestamentl. Canon, 1860) und Hilgenfeld (Theol. Jahrbb. 1850 und Zeitschr. für wissensch. Theol., 1872, S. 495 ff.) behaupteten, daſs neben griechisch-heidnischen Einflüssen vorzugsweise judaistische wirksam gewesen seien. Semisch (Just. d. Märt., 1840) und von Otto (Ersch-Gruber, Sect. 2, Bd. 50) gaben zwar zu, daſs sich Platonisches und Philonisches bei Justin finde, faſsten ihn aber wesentlich als Repräsentanten des gesunden, wenn auch noch unentwickelten kirchlichen Glaubens seiner Zeit auf. — Neue Gesichtspunkte eröffnete A. Ritschl (Altkath. Kirche, Aufl. 2), indem er behauptete, Justin habe nicht einzelnes aus der griech. Philosophie herübergenommen, sondern sei als Heide den religiösen Anschauungen des Alt. Test.'s fremd geblieben. Da diese aber die Voraussetzungen der paulinischen Lehre bildeten, so habe Justin ebensowenig wie seine heidenchristlichen Zeitgenossen den Apostel verstanden. So erkläre sich seine gesetzliche Denkweise. Der Paulinismus der Heidenchristen sei eben nur ein „abgeschwächter“. — Unabhängig von Ritschl kam Fr. Overbeck zu änlichen Resultaten. Man müsse, behauptete er (Comm. z. Apostelgesch., 1870, Einl. XXXI und sonst) die „rein moralische Weltansicht“ der Kirchenväter, wie sie in der Lehre von der Freiheit, von der Gerechtigkeit und vom Glauben zu Tage trete, auf Abhängigkeit von einer dem Judentum und dem apostolischen Christentum fremden (heidnischen) Gedankenwelt zurückfüren. Es habe ihnen das Verständnis der auf „rein religiösen Voraussetzungen ruhenden und im religiösen Denken des Judentums wurzelnden Gedankenreihen des Apostels Paulus gefehlt“. So erkläre sich auch die Lehrweise Justins; nur müsse man bei ihm außerdem noch judaistische Einflüsse statuiren. — In sehr instruktiver Weise wies Weizsäcker (Jahrbb. f. Deutsche Theol., Bd. XII, 1867) nach, in welchen Punkten Justin von der griech. Philosophie beeinfluſst sei. Aubé (Just. phil. et mart. 1875) behauptete endlich, er unterscheide sich im Grunde gar nicht von den philos. Moralisten des 2. Jarhunderts n. Chr.

Nicht nur die Abweichungen von Paulus, die man einseitig betont hat, sondern auch der Abstand von den übrigen Aposteln, die eigentümliche Auffassung des Alten Testaments und die Umdeutung aller christlichen Lehren, vor allem seine Gotteslehre, seine Freiheits- und Gerechtigkeitslehre, seine Vorstellungen von der Erlösung, von Gnade und Verdienst, alles und jedes bekundet die Abhängigkeit von der religiös-sittlichen Denkweise, die sich in der durch platonische und stoische Philosophie beeinfluſsten, griechisch gebildeten Heidenwelt des 2. Jarhunderts v. Chr. nachweisen läſst.

In wieweit Justin mit seiner eigentümlichen Lehrweise die Denkart der heidenchristlichen Gemeinden repräsentirt, läſst sich nur durch Vergleichung seiner Schriften mit älteren oder gleichzeitigen anderer Heidenchristen ermitteln. Jedenfalls ist seine Abhängigkeit vom griechischen Heidentum nicht so aufzufassen, als habe sie zu häretischen Abirrungen gefürt. Der rückhaltlose Anschluſs an die Kirche und an den Gemeindeglauben, die unbedingte Anerkennung der Autorität des A. Test.'s, der gleichmäßige Gebrauch fast aller apostolischen Schriften, vor allem der Glaube an Christus als an den im Fleische erschienenen Son Gottes des Weltschöpfers und die Anbetung des gekreuzigten und auferstandenen Erlösers trennen ihn von jeder denkbaren Form des Heidentums und Judentums und von der häretischen Gnosis, mit der er sich hier und dort (besonders in

der Beurteilung des Judentums) berürt. Durch den Glauben an den Schöpfergott und an die Menschwerdung des Sones hat er den heidnischen, auch in der Gnosis festgehaltenen Dualismus prinzipiell überwunden. Und wenn auch noch überall in der Auffassung und Deutung der christlichen Lehre der Einfluss einer dualistischen Denkweise spürbar ist, darf er doch um seines Bekenntnisses willen den Namen eines „rechtgläubigen“ Christen beanspruchen.

Die Kirche seiner Zeit hat ihn als rechtgläubigen Lehrer anerkannt. Als der erste Christ, der eine Darstellung der Lehre und des Lebens der Gemeinde unternahm, als der erste, der in Schriften den Kampf gegen die Gnostiker fürte und das Christentum vor Heiden und Juden verteidigte, als der erste, der den Beweis für die Warheit des Christenglaubens, wie man ihn damals aus dem Alten Testament zu füren pflegte, vollständig und umfassend schriftlich fixirte und den dazu erforderlichen exegetischen Apparat allen Christen zugänglich machte; als der erste, der es versuchte, die aus dem A. Testament bewiesenen Grundlehren vom Sone Gottes und von der Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen mit der Zeitbildung und dem vernünftigen Denken zu vermitteln: hat er der Folgezeit in der polemischen und apologetischen Arbeit zum Muster gedient und ist er für die beginnende theologische Arbeit maßgebend geworden. Doch ist er nicht one weiteres für die Mängel und Gebrechen der altkatholischen Kirche und ihrer Theologie verantwortlich zu machen. Er hat die gesetzliche Richtung, die kümmerliche Auffassung der Taufgnade, die falschen Vorstellungen von der Kraft des freien Willens und vieles andere vorgefunden und die übliche Denkweise nur insofern gefördert, als er sie in seine Darstellung der geltenden Lehre verwebte.

Auch in dem Punkte, in welchem man ihn gemeinhin als banbrechend bezeichnet, in der Logoslehre, ist er nicht völlig originell. Die Bezeichnung des Sones Gottes als Logos ist schon vor ihm üblich gewesen. Er hat nur das zweifelhafte Verdienst, in Anknüpfung an diesen Gebrauch die platonisch-stoische, durch Philo dem Alten Test. angepasste und vielfach modifizirte Logoslehre zur Verdeutlichung und Rechtfertigung des Glaubens an einen Son Gottes, der Mensch wird, verwandt zu haben. Hat er damit auch der Kirche die Mittel an die Hand gegeben, den Glauben an die Gottheit Christi dogmatisch korrekt auszugestalten, so hat er selbst doch zunächst durch Verwendung der Logoslehre zu derjenigen Degradation der Person Christi Anlass gegeben, die in der Subordination des Sones unter den Schöpfer-Gott, des „anderen Gottes“ unter den allein waren Gott, des Gezeugten unter den allein Ungezeugten zu Tage tritt. Das wird verständlich, sobald man berücksichtigt, dass Justin die Logoslehre niemals verwendet, um die Gottheit oder Gottgleichheit Christi zu erweisen, sondern einzig und allein dazu, um den Glauben an einen Son Gottes zu rechtfertigen, und zwar an den einen und einzigartigen, der bei der Schöpfung der Welt beteiligt und der fähig war, die menschliche Natur anzunehmen. Den Glauben an die Gottheit des Erlösers und die Anbetung desselben neben dem einen und waren Gott hat er immer nur aus der Schrift des Alten Testaments gerechtfertigt. Damit ist bewiesen, dass ihm die göttliche Würde des Sones, ganz abgesehen von allen philosophischen Erwägungen, feststand. Die Anerkennung derselben und die Anbetung Jesu Christi bildeten ja das wesentliche Merkmal jedes waren Christen.

Nachrichten über Justin finden sich bei Tatian, Tertullian, Methodius (bei Phot.), Eusebius, Hieronymus, Epiphanius, Photius. Die Arbeiten, welche die Kritik seiner Schriften oder Darstellung des Lebens und der Lehre des Märtyrers, oder einzelner Stücke seiner Lehre bezwecken, sind zusammengestellt von Otto in d. Art. „Justinus der Apologet“ in Ersch-Gruber, Sect. 2, Thl. 50. Ebenso von Semisch „Justin der Märt.“, 1840, 2 Bde., S. 2, und in den Noten. Unter den älteren Schriften sind besonders wertvoll die Prolegomena des Maran zu seiner Edit. 1742, welche von Otto aufs neue im IX. Bande der 2. Ausgabe des Corp. Apologg. abgedruckt hat. Von neueren monographischen

Bearbeitungen kommen für Leben und Lehre Justins besonders in Betracht die reichhaltige Schrift von Semisch, die Schriften Ottos, Böhringers Kirchengesch. in Biographieen, 2. Aufl.; Weizsäcker, „Die Theologie des M. J.'s“ in Jahrbb. für deutsche Theologie, Bd. XII, 1867, S. 60 ff.; Aubé, S. Justin philos. et martyr., 1875, v. Engelhardt, Das Christenthum Justins d. Märt., Untersuchung über die Anfänge der kathol. Glaubenslehre, 1878. — Über die Beurteilung Justins und seines Standpunkts von Seiten der Kirchenhistoriker älterer und neuerer Zeit ist zu vergleichen Engelhardt a. a. O. S. 2—68. Die Schriften und Abhandlungen, welche Justins Stellung zur hl. Schrift, zum A. Test., zu den Synoptikern und zu Johannes erörtern, sind zusammengestellt bei Credner, Beiträge I, S. 133 ff; von Semisch, Die apostol. Denkwürdigkeiten J.'s, 1848; von Hilgenfeld in d. Tübing. Jahrbb. 1850, Heft 3 und 4: „Die alttestamentlichen Citate Justins“ u. s. w.; von Credner-Volckmar, Geschichte des Canon, S. 7 ff.; Supernatural relig. ed. 6. I, S. 287 und in den Anmerkungen; bei Luthardt, Der johann. Ursprung des vierten Ev., 1874. S. 6 ff. Über das Verhältnis zu Paulus vgl. Tjeenk Willink, Just. M. in zijne verhouding tot Paulus, 1868, und Thoma, Justins literar. Verhältnis zu Paulus und zum Johannes-Evang. in Zeitschrift für wissensch. Theol., 1875, S. 383. Über Justins Einfluss auf die Ketzerkataloge der K.V.V. vgl. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanius, 1865, und A. Harnack, Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus, 1873. Über „das Taufsymbol Justins d. Märt.“ vgl. Bornemann in Briegers Zeitschr. für K.G., III, 1. **v. Engelhardt.**

Juvencus, C a j u s V e t t i u s A q u i l i u s (al. Aquilinus s. über den Namen Arevalo § 5; Gebser S. 3), christlicher Dichter des 4. Jarhunderts, einer der ersten, die es versuchten, römische Sprache und klassische Kunstform auf biblische Stoffe anzuwenden und insbesondere den höchsten Gegenstand christlicher Geschichts- und Kunstdarstellung, das Leben Jesu, in Sprache und Versmaß des antiken Epos zu kleiden. Von seiner Person ist wenig bekannt; nach Hieronym. war er Spanier von Geburt, aus vornehmem Geschlecht, Presbyter in seinem Vaterlande (nobilissimi generis Hispanus presbyter). Dass er im konstantinischen Zeitalter gelebt und gedichtet, sagt er uns selbst (Hist. ev. IV, 807 sq.). Um das Jar 330 (nach dem Epilog l. IV, 807 ff. und Hieron. Chron. ad a. Abr. 2345 = 331 n. Chr.) verfasste er seine Historia evangelica oder Versus de quatuor Evangeliis in vier Büchern, eine poetische Bearbeitung der evangelischen Geschichte in 3233 (jedes Buch c. 800) lateinischen Hexametern, dem Inhalt nach treu und sorgsam (paene ad verbum transferens nach Hieron.) dem Text der vier Evangelien, besonders des Matthäus, sich anschließend, die er in einer vorhieronymianischen Übersetzung, der sog. Itala, vielleicht auch im griechischen Original benutzt hat (vgl. J. Bianchini in seinem Evangeliarium quadruplex, Rom 1749, I, S. 69 und Gebser S. 29 ff.). In Sprache und Ausdruck folgt Juvencus den lateinischen Dichtern der besten Zeit, einem Lucrez, Lucan, Ovid und besonders Vergil (Minciadae dulcedo Maronis) in freier, oft glücklicher Nachamung, aber auch mit dem erhebenden Bewusstsein von dem höheren Wert des Inhaltes, den er unter dem Beistand des h. Geistes in die überkommenen Formen hineinlegt (s. die Praefatio). So liefert er eine Messiade im Gewande der Aeneis, wie man ihn selbst den Vergilius christianus genannt hat. Eigener Invention enthält er sich in heiliger Scheu vor der Größe seines Gegenstandes (vgl. Hieron. ep. ad Magnum 70: non pertimuit evangelii majestatem sub metri leges mittere). Es sind also gegebene Formen, die er auf einen gegebenen Stoff anwendet, aber beide hat er mit Liebe und mit Geschick ineinander gearbeitet. Die Sprache ist verhältnismäßig rein, die Haltung würdig und einfach, von dem Schwulst der entarteten heidnischen Dichtung vorteilhaft abstechend, der Versbau fließend, Prosodie und Metrum frei, mitunter etwas lässig behandelt. Und wenn auch weder der poetische, noch der theologische Wert des Ganzen (für Textkritik, Geschichte der Exegese, Dogmengeschichte) bedeutend, so bleibt das Gedicht doch jedenfalls historisch merkwürdig als „erstes christliches Epos“ und als

einer der ersten Versuche, auch auf dem Gebiete der Dichtkunst die Spolien des klassischen Altertums zur Ehre des Herrn, zum Dienst der Gemeinde und zur Verbreitung des Evangeliums zu verwenden, um dieselbe Zeit, wo durch Gottes Gnade und Konstantins Milde Kirche und Welt den ersehnten Frieden gefunden (IV, 807). Das Gedicht hat denn auch schon bei den Zeitgenossen wie in den folgenden Jarhunderten, insbesondere noch im Mittelalter, viele Anerkennung und Verbreitung gefunden, ist auch im christlichen Schulunterricht vielfach benutzt worden, wie die zalreichen noch vorhandenen Handschriften beweisen, von denen einige sogar mit althochdeutschen Glossen versehen sind (vgl. Raumer, Einwirkung des Chr., S. 103; D. Pitra l. l. S. 259 ff.). Über die Handschriften der Hist. ev. s. Arevalo's Prolegg.; O. Korn, Danzig 1870, 4⁰; Reifferscheid und Halm in den Wiener Sitzungsberichten; Bähr S. 41); über die verschiedenen Beurteilungen des Werks in alter und neuer Zeit vgl. Gebser S. 14 ff.

Von weiteren poetischen oder prosaischen Werken des Juvencus ist nichts Sicheres bekannt. Nach Hieronymus (de viris ill. c. 84) schrieb J. neben der Hist. Ev. nonnulla eodem metro ad sacramentorum ordinem pertinentia. Daraus macht Trithemius (de script. eccl. cp. 62) de sacramentis libros II und behauptet überdies, freilich one Angabe jeglicher Quelle, J. habe pro aedificatione legentium tam metro quam prosa multa praeclare volumina geschrieben, jedoch mit dem Beisatz: cetera, quae composuisse dicitur, ad manus nostras non venerunt. Von prosaischen Werken des Juvencus weiß niemand als Tritenheim, der freilich nicht einmal die Historia ev. wirklich gelesen zu haben scheint. Dagegen werden dem Dichternamen Juvencus in späteren Handschriften noch einige weitere poetische Stücke zugeschrieben, nämlich: 1) Zwei hexametrische Gedichte von unbekanntem Verfasser de laudibus Domini in 148 und Triumphus Christi in 108 Versen, beide abgedruckt bei Arevalo p. 448 sq. und bei Migne t. XIX; 2) Ein Liber in Genesin in 1441 Hexametern, eine poetische Bearbeitung der Genesis, herausgegeben 1723 von Martene aus einem sehr alten (angeblich aus dem 7. Jarh. stammenden) Codex Corbeiensis (jetzt Sangerman. 841 in Paris) in Martène et Durand, Collectio Veterum Scriptorum t. IX; daraus abgedruckt bei Gallandi, Bibl. Patr. IV, 587 sq.; bei Arevalo p. 391 sq.; Migne t. XIX. Von diesem Liber in Genesin waren früher schon vier Kapitel bekannt gewesen und bald dem Tertullian oder Cyprian, bald dem Salvianus oder Avitus zugeschrieben worden. Martene glaubte sie auf Grund einer Notiz des Cod. Corbej. dem Juvencus zuschreiben zu dürfen, worin ihm Gallandi u. a., aber auch Gebser, Bähr, Teuffel ꝛc. gefolgt sind. Dagegen haben andere (z. B. Arevalo, Prolegg. in Prudent. p. 196 und Prolegg. in Juvencum, § 17) bemerkt, dass zwischen diesem Liber in Genesis und dem echten Juvencus eine solche Verschiedenheit in Sprache, Ausdruck, Behandlung des Metrums ꝛc. bestehe, dass an die Autorschaft des Juvencus nicht wol zu denken sei. — 3) Endlich aber hat neuerdings J. B. Pitra noch sehr umfangreiche weitere Stücke einer Bearbeitung des Alten Testamentes in lateinischen Hexametern (und Hendekasyllaben) im ganzen über 6000 Verse, in drei Handschriften (1 Cantabrig. und 2 Laudun., die aber aus gemeinsamer Quelle stammen) aufgefunden, nämlich a) 54 weitere Verse zur Genesis, b) eine Bearbeitung der Exodus in 1388, c) Levit. Num. Deut. in 1204, d) Buch Josua in 586 Hexametern, und dieselben im Spicilegium Solesmense T. I, Paris 1852 unter dem Namen des Juvencus herausgegeben, auch die Autorschaft des letzteren, sowie die Abfassung derselben im Zeitalter Julians (prolegg. p. XC sq.) zu begründen versucht. Freilich ist ihm dieser Nachweis keineswegs gelungen. Vielmehr wird dieselbe oder eine änliche poetische Bearbeitung des Alten Testamentes (historia Veteris Testamenti oder metrum super Pentateuchum s. Heptateuchum etc.) in anderen Handschriften bald dem Cyprian, Tertullian oder anderen patristischen Namen, bald auch wider einem angelsächsischen Dichter des 7. Jarhunderts Aldhelm zugeschrieben, und rürt wol überhaupt von verschiedenen Verfassern oder Fortsetzern her, one dass sich über das Verhältnis der verschiedenen Stücke zu einander und zu der Historia evangelica des Juvencus bis jetzt irgend etwas Sicheres hätte feststellen lassen (vgl. Lucian

Müller im Rhein. Museum N. Folge XXI, S. 124 ff. und Ebert, S. 114 ff.). Über Leben und Schriften des Juvencus s. die bekannten kirchen- und litterargeschichtlichen Werke, besonders aber N. Antonio, Bibl. Hispana Vetus., Madrid 1785, T. I, p. 164 sq.; A. R. Gebser, Diss. de C. V. A. Juvenci Vita et scriptis etc., Jena 1827, 8°; Daniel in der Enc. von Ersch und Gruber, S. II, Bd. 30, S. 235 ff.; Bähr in Paulys R.-E., IV, 687 und röm. Litt.-Gesch., Bd. IV, 2. Aufl., 1872, S. 36 ff.; Teuffel, Gesch. der römischen Litt. 1870, S. 836 ff.; Ebert, Gesch. der chr.-lat. Litteratur, S. 109 ff. Ausgaben der Hist. evang., zuerst Deventer (s. l. e. a.) c. 1490, 4°; Paris 1499 (ed. Faber Stapul.); Venedig 1501 (Aldina); Leipzig 1502; Rouen 1509; Basel 1541. 1551; in Fabric. Collectio Vet. Poet. eccl., Basel 1564 und in verschiedenen Bibl. Patr., z. B. Paris t. VIII; Lugd. t. IV; ed. E. Reusch, Frankfurt u. Leipzig 1710; ad Vatic. aliosque codd. rec. Faustus Arevalus, Rom 1792, 4°; hievon ein Abdruck bei Migne Patrol. lat. t. XIX; Liber I ed. Gebser 1827, 8°.

Wagenmann.

Ivo, Bischof von Chartres (J. oder Yvo Carnotensis), französischer Kirchenmann und Kanonist des 11.—12. Jarhunderts. — Von seinem Leben ist wenig mehr bekannt, als was man aus seinen Briefen ersehen kann. Geboren c. 1040 im Gebiet von Beauvais, nach den Einen von niederer, nach Andern von adeliger Herkunft (ex genere minime nobili, Gallia chr.; nobili a sanguine nobilem sanguinem traxit, Vita Ivonis in der Pariser Ausgabe der Werke von 1647), studirte er in Paris Humaniora und Philosophie, dann (vor 1062) Theologie im Kloster Bec, wo Lanfranc sein Lehrer, Anselm sein Mitschüler war, wurde Kanonikus zu Nesle in der Pikardie, hierauf c. 1075 Vorsteher des Klosters (Chorherrnstifts) St. Quentin in Beauvais, das er durch Herstellung guter Zucht und durch den Ruf seiner Gelehrsamkeit berühmt und zu einer Musteranstalt der sog. regulirten Kanoniker machte. Im Jare 1081 nahm er teil an einer Synode zu Issoudun und galt damals schon als einer der berühmtesten Lehrer Frankreichs. 1090 wurde er auf Empfehlung Papst Urbans II. zum Bischof von Chartres gewält und empfing von K. Philipp I. die Investitur. Seine Wal blieb aber nicht one Anfechtung, da sein Vorgänger Gaufrid vom Papst wegen Simonie abgesetzt war, aber in Frankreich starken Rückhalt hatte. So kam es, dass Ivo seine Bischofsweihe nicht von seinem Metropoliten, dem Erzbischof Richer von Sens, sondern unmittelbar von Papst Urban II. am 24. Nov. 1090 in Capua empfing (s. Jaffé, Regesta, p. 4059. 4060). Auch später war es der Papst, der ihn gegen die Anfechtungen seines Erzbischofs in Schutz nahm. Gefärlicher noch wurde der Kampf, in welchen Ivo mit König Philipp I. von Frankreich verwickelt wurde, als dieser 1092 seine rechtmäßige Gemalin Bertha verstieß und mit der Gräfin Bertrade von Anjou eine ehebrecherische Verbindung einging. Wärend der übrige französische Klerus schwieg oder zustimmte, widersetzte sich Ivo, indem er dem König erklärte, lieber wolle er sich mit einem Mühlstein am Hals in's Meer versenken lassen, als dass er an dem königlichen Ärgernis sich beteilige. Weder durch Drohungen noch durch Versprechungen ließ er sich zur Billigung des königlichen Schrittes bewegen. Der König ließ ihn deshalb gefangen setzen; das Volk von Chartres wollte ihn mit Gewalt befreien; Ivo verhinderte dies, weil er lieber sein Bistum niederlegen, ja sterben wolle, als dass seinetwegen Unheil entstünde. Das Einschreiten des Papstes bewirkte seine Freilassung. Ein Konzil zu Rheims aber citirt 1094 Ivo vor seinen Richterstul unter der Anklage des Hochverrats und der verletzten Untertanentreue gegen den König. Ivo protestirt gegen die Kompetenz des Gerichts und appellirt an Papst Urban II., der darauf 1094 und widerholt 1095 zu Clermont den Bann über Philipp verhängte. Später verwandte er sich aber selbst wider bei Papst Paschalis II. für den König wegen Aufhebung des Bannes 1103, wie er überhaupt bemüht war, in seinem Verhalten zum französischen Königtum wie zum päpstlichen Stul streng die Grenzen des Rechts und der Billigkeit zu waren, und friedfertige Milde mit Charakterfestigkeit zu verbinden. Bei aller Ergebenheit gegen den römischen Stul und persönlicher Freundschaft mit Papst Pascha-

lis II., der ihm 1100 ein Privilegium in Betreff des Spolienrechts verleiht (Jaffé, R., p. 4350), rügt Ivo doch offen die Gebrechen der päpstlichen Verwaltung, die Geldgier römischer Legaten, die Simonie bei der Kurie, die Ungerechtigkeit päpstlicher Censuren und mante zu schonender Berücksichtigung provinzieller Rechte und Eigentümlichkeiten, weshalb sein französischer Biograph ihn zu den Verteidigern der gallikanischen Kirchenfreiheit, Flacius in seinem Catalogus testium sogar zu den mittelalterlichen Warheitszeugen zu zälen geneigt ist. Besonders sucht Ivo in dem großen, jene Zeit bewegenden Investiturstreit eine friedliche, zwischen den Rechten der Kirche und des States klug und billig vermittelnde Stellung einzunehmen, änlich wie der ihm nahe befreundete Hugo von Fleury, der Verfasser der zwischen 1100 und 1106 geschriebenen Schrift de regia potestate et sacerdotali dignitate (über das Verhältnis beider Freunde s. Waitz in den Mon. Germ. SS. IX, 337 sq.; Wattenbach II, 149). Seine Ansichten über die Investiturfrage und das Verhältnis von Kirche und Stat (regnum et sacerdotium, sine quorum concordia res humanae nec incolumes esse possunt neque tutae) spricht Ivo besonders aus in einem Brief an den päpstlichen Legaten Erzbischof Hugo von Lyon im J. 1099 (Ep. 69), sowie in einem Schreiben an Papst Paschalis II. vom J. 1106 (s. Baron. a. h. a.), aber auch später, als Paschalis II. wegen seines Benehmens gegenüber dem Kaiser Heinrich V. i. J. 1111 viele Angriffe zu erdulden hatte und von den hierarchischen Eiferern geradezu der Ketzerei beschuldigt wurde, war es Ivo, der sich seiner annahm, ihn verteidigte (s. Ivonis epp. 232 und 236; Baron. a. a. 1111; Gieseler S. 56), und der insbesondere den Versuch des Erzbischofs Johann (oder Josceranne) von Lyon, durch ein großes gallikanisches Nationalkonzil die päpstlichen Konzessionen als häretisch feierlich zu kondemniren, dadurch hintertrieb, dass er mit sämtlichen Bischöfen des Erzbistums Sens gegen das eigenmächtige Vorgehen der südfranzösischen Bischöfe protestirte (s. Giesebrecht, Gesch. der Kaiserzeit III, 804). Auch sonst zeigen Ivos Briefe neben sittlicher Entschiedenheit und hierarchisch-kirchlichem Selbstgefül doch zugleich christliche Demut, humane Gesinnung, nüchterne Besonnenheit und edle Freimütigkeit gegenüber von geistlicher wie weltlicher Macht, geben aber auch Zeugnis von dem großen Ansehen, das Ivo „als Licht und Orakel der Kirche“ im In- und Ausland genoss. Nahe befreundet war er, wol schon von Bec her, mit Anselm von Canterbury, der ihn mehrmals in Chartres besuchte; aber auch mit dessen Gegner Roscellin stand er in Briefwechsel und scheint ihn zum Widerruf bestimmt zu haben (ep. 7).

Den Ausgang des Investiturstreites unter Calixt II. und die Vereinbarungen der Jare 1122 und 1125 hat Ivo übrigens nicht mehr (wie man früher annahm) selbst erlebt; vielmehr starb er noch unter Papst Paschalis am 23. Dez. 1116. Ob und wann er heilig gesprochen, ist ungewiss; Pius V. verlegte 1570 seinen Gedächtnistag auf den 20. Mai, s. AA. SS. Boll. Mai V, 248 sq.

Von seinen Schriften sind die bekanntesten und wichtigsten die beiden kanonistischen Sammelwerke, durch die er einer der bedeutendsten Vorläufer Gratians geworden ist: 1) Das sog. Decretum oder Decretorum opus, eine aus Burchard von Worms (1012—1022), aber auch aus anderen unbekannten Quellen geschöpfte große Rechtssammlung in 17 Büchern, warscheinlich ein erster Entwurf, und 2) die Pannormia oder Pannomia in 8 Büchern, geschöpft aus dem Decretum, aber auch aus der sog. Collectio Anselmo dedicata und aus der Sammlung des Anselm von Lucca († 1086); beide gedruckt bei Migne t. 161 nach den früheren Ausgaben von Fronto und M. a Vosmediano. Über die vielfach bestrittene Echtheit beider Sammlungen, über ihr Verhältnis zu einander und zu Gratian s. den Art. „Kanonen- und Dekretalen-Sammlungen“, 1. A., VII, 314 und die dort verzeichnete Litteratur (Theiner, Wasserschleben 2c., vgl. auch Janus S. 110).

3) Wichtig für die Lebens- wie für die Zeitgeschichte Ivos sind seine Briefe, von denen 287 zuerst Paris 1585, dann 1610 herausgegeben worden sind; cf. Lettres d'Yves de Chartres publiées par M. L. Merlet in Bibl. de l'école des

chartes., IV. Serie, t. I, 1854/55. Dazu kommen als Denkmal seiner eifrigen Predigttätigkeit

4) 24 Sermones, an Festtagen, auf Synoden und bei anderen Gelegenheiten gehalten, darunter eine große über die Bedeutung der priesterlichen Gewänder, eine ziemlich magere über das Gebet des Herrn; mehrere dieser sog. Sermones bilden ausfürliche Traktate über verschiedene dogmatische und liturgische Fragen, z. B. de sacramentis neophytorum, de excellentia s. ordinum, de significatione indumentorum sac., de sacr. dedicationis, de convenientia veteris et novi sacerdotii, cur Deus natus et passus sit (verwandt mit Anselm: Verbindung der Satisfaktions- mit der Teufelstheorie).

5) Dogmatischen Inhalts ist ein Traktat de corpore Domini adv. Berengarium;

6) exegetischen Inhalts ein (ungedruckter) Psalmen-Kommentar.

7) Endlich werden ihm mit Recht oder Unrecht einige historische Arbeiten zugeschrieben: ein Breve chronicon de rebus Francorum von König Pharamund bis auf König Philipp; dagegen ist nicht von ihm, sondern von seinem Freund Hugo von Fleury die Historia ecclesiastica (herausgeg. von Rottendorf, Münster 1636, 4°, vgl. Waitz a. a. O., Wattenbach II, 149). Anderes ist handschriftlich vorhanden; anderes ist ihm mit Unrecht beigelegt worden, jedenfalls aber gehört Ivo schon nach dem Maß dessen, was wir von seinen Schriften sicher besitzen, zu den fruchtbarsten und gelehrtesten kirchlichen Schriftstellern des 11./12. Jarhunderts.

Eine Gesamtausgabe seiner Werke (one die Pannormia) erschien zu Paris 1647, Fol. (von Abbé Souchet); Abdruck bei Migne, Patrol. lat. t. 157. 161.

Monographieen über ihn schrieben J. Fronteau, Vita Ivonis, Hamburg 1720 (cum praef. Fabricii); Abry, Yves de Chartres, sa vie et ses ouvrages, Strassburg 1841; Ritzke, De Ivone Carnotensi, Breslau 1863. Außerdem sind zu vergleichen Fabricius, Bibl. m. aevi IV, 602; Cave II, 160 sq.; Ceillier XIV, 90 sq.; Dupin X, 1; Oudin II, 871, Gallia christ. VIII, 1126 sq.; Baron. Ann. XI, a. a. 1092; AA. SS. XV, 247 sq.; Mabillon, Analect. 550; Hist. lit. de France X, p. 102 sq.; Schröckh, K.G. Bd. 26. 27. 28; Neander, K.G., Bd. V, S. 158 ff.; Gieseler, K.G., II, 2, S. 49 f., 56; Nouv. Biogr. générale t. 46, p. 915 und die Litteratur zur Geschichte des Investiturstreites.

Verschieden von ihm (aber vielfach mit ihm verwechselt) ist der Juristenpatron Ivo Helori (oder Ivo de Ker Martin, Saint-Yves) geboren 1253 zu Ker Martin in der Bretagne, Priester und Offizial zu Rennes, später zu Treguier, verdient als Beschützer der Armen und Witwen vor Gericht, sowie als Gründer eines Hospitals in seiner Pfarrei Lohannec, wo er den 19. Mai 1303 gestorben sein soll. Papst Clemens VI. kanonisirte ihn 1347, s. AA. SS. 19. Mai, vgl. R.-E., Bd. V, S. 710; Favé, Hist. de St. Yves, Rennes 1851; Nouv, Biogr. generale, t. 46, p. 916 sq. **Wagenmann.**

Innocenz IV., Papst von 1243—1254, Sinibald de Fieschi (Fiesco, Flisco), stammte aus dem zum Reichsadel gehörigen, angesehenen Geschlechte der Grafen von Lavagna. Seine Bildung erhielt er in Parma unter der Aufsicht seines Onkels, des Bischofs dieser Stadt. Hieselbst in den geistlichen Stand eingetreten, ward er bald Kanonikus an der Hauptkirche. Später widmete er sich in Bologna dem Studium der Jurisprudenz und brachte es mit der Zeit in dieser Wissenschaft zu dem Rufe eines hervorragenden Gelehrten. Nach Rom zurückgekehrt, wurde er von Honorius III. zum Vizekanzler der römischen Kirche ernannt, und von Gregor IX., der als Kardinal in Gemeinschaft mit Sinibald den Frieden zwischen Genuesen und Pisanern hergestellt, 1227 zum Kardinalpresbyter des Titels S. Laurentius in Lucina erhoben. Dem Kardinal Sinibald Fieschi begegnen wir nirgends in wichtigeren Missionen der Kirche, vielleicht traute ihm Gregor IX. später nicht völlig, da er einer Aussönung der Kurie mit dem Kaiser Friedrich II. das Wort redete. Als nach dem Tode Cölestin IV.

eine anderthalbjärige Sedisvakanz eintrat, indem die Kardinäle aus Furcht, von Friedrich II. vergewaltigt zu werden, ins Konklave einzutreten sich weigerten, beschloss der Kaiser durch Gewaltmaßregeln, d. h. durch grausame Verwüstung der in der Umgebung Roms liegenden Güter der Kardinäle, der Verwaisung der Kirche endlich ein Ende zu machen, das unwürdige Mittel hatte guten Erfolg, am 25. Juni 1243 ging in Anagni Sinibald de Fieschi als Papst Innocenz IV. aus der einmütigen Wal der Kardinäle hervor. Bei dem Empfang der Nachricht von der Erhebung des Kardinalpriesters von St. Laurentius in Lucina soll der Kaiser ausgerufen haben: „ich habe einen guten Freund verloren, denn kein Papst kann Ghibelline sein"; in einem an den Neugewälten gerichteten Schreiben sprach er die Hoffnung aus, dass derselbe sich zur Beilegung der zwischen dem Reich und der Kirche obschwebenden Misshelligkeiten werde bereit finden lassen. Aber schon der Name, den sich Sinibald als Papst beigelegt, war ein Anzeichen dafür, dass er sein Pontifikat im Geiste Innocenz III. durchzufüren gedachte. Vorerst gewann es aber den Anschein, als ob in der Tat ein Ausgleich zwischen Papsttum und Kaisertum für die allernächste Zeit bevorstehe. Um denselben zu erleichtern, hob Friedrich II. sogar die Belagerung der rebellischen Stadt Viterbo auf, als Innocenz IV. dieselbe in seinen Schutz nahm. Aber selbst diese Demütigung fruchtete nichts, größere Zugeständnisse forderte der Papst und erhielt sie auch von den in Rom mit ihm verhandelnden Gesandten des Kaisers. Aber was diese hier am 31. März 1244 versprochen: die römische Kirche in alle von Friedrich ihr entrissenen Besitzungen wider einzusetzen, und anlangend den von Gregor IX. über den Kaiser verhängten Bann, völlige Unterwerfung desselben unter den Urteilsspruch Innocenz IV., so konnte der Hohenstaufe diesen Präliminarfrieden nicht bestätigen, wollte er nicht auf die Rechte, für die er bisher sein Schwert gezogen, verzichten. Nun beginnt ein unwürdiges Spiel der Täuschung und Überlistung zwischen den beiden höchsten Gewalthabern der Christenheit, aus dem übrigens der Papst als Sieger und Meister hervorging, indem er auf neue Verhandlungen einzugehen sich den Schein gab, heimlich aber alle Schritte tat, um sich durch die Flucht der ihn bedrohenden Nähe Friedrichs zu entziehn. In Civita Vechia erwartete ihn die Flotte seiner Landsleute, der Genuesen, auf der er am 7. Juni 1244 in seiner Vaterstadt eintraf, um von dort nach dreimonatlicher Rast die Weiterreise nach Lyon anzutreten. Hier angelangt, verkündete er am 27. Dez. d. J. für den 24. Juni des nächsten Jares den Beginn eines allgemeinen Konzils, um dem heiligen Lande zu Hilfe zu kommen und den Streit mit dem „princeps" — als Gebannten erteilt er Friedrich nicht den Namen des Kaisers — beizulegen. Derselbe aber durchschaute die Pläne seines Gegners, sie zu vereiteln war der Zweck eines Manifestes, in welchem er den Papst für das Scheitern des Aussönungsversuches verantwortlich machte. Nach vielen Verhandlungen mit dem sich dem Konzil persönlich nicht stellenden Kaiser sprach dasselbe am 17. Juli 1245 nochmals den Bann über denselben aus, erklärte ihn aller seiner Reiche und Würden verlustig und entband alle Untertanen desselben der ihm geschworenen Treue. Der Vertreter des Kaisers auf diesem Konzil, Thadäus von Suessa, protestirte und legte Appellation ein an eine künftig zu berufende allgemeine Kirchenversammlung; allerdings konnte das in Lyon 1245 versammelte Konzil nicht den Anspruch erheben, als ein allgemeines zu gelten. Mögen nun hier 140 oder 250 Bischöfe sich eingefunden haben, die Mehrzal bildeten Franzosen und Spanier; dass nur wenige deutsche Prälaten erschienen waren, bezeugt Innocenz IV. selbst, und diese anwesenden deutschen Bischöfe beteiligten sich nicht an dem harten Urteilsspruch der Synode gegen ihren Herrscher. Die Antwort Friedrichs auf diese päpstliche Kriegserklärung war eine Reihe neuer Manifeste an die englischen Prälaten, an Ludwig den Heiligen, sowie an den Adel von Frankreich und an die christlichen Könige und Fürsten im allgemeinen. Wärend die zwei ersten Rundschreiben die Nichtigkeit jenes vom Konzile gefällten Urteils zu erweisen suchen und der an den französischen Adel gerichtete Brief denselben für eine Vermittlerrolle des Königs in dem Streite zu gewinnen bestrebt ist, stellt das letzte Schreiben an die gesamten Könige und Fürsten in gewaltig ergreifen-

der Sprache ein positives Programm auf: „Die Geistlichen jeder Ordnung, aber insbesondere die am höchsten stehenden, zu dem Zustande, der in der Urkirche vorhanden war, nämlich zum apostolischen Leben, zurückzufüren". Ja Friedrich erklärt, es sei eine Pflicht der christlichen Liebe, den in Reichtümern versunkenen Klerus dadurch vor der drohenden Verkommnis zu bewaren, dass man ihm alle seine Güter nehme. Es ist bemerkenswert, dass ein Kaiser immer wider an die öffentliche Meinung appellirt und so den Stellvertreter Christi nötigt, sein Verfaren vor demselben Forum durch die unumwundene Erklärung zu rechtfertigen: Jesus habe nicht bloß die geistliche Allgewalt (monarchia), sondern auch die weltliche dem apostolischen Stule übertragen, indem er dem Petrus und dessen Nachfolgern die Zügel nicht bloß des irdischen, sondern auch des himmlischen Imperiums anvertraute. Es ist die Behauptung nicht richtig, der Aufruf des Kaisers habe gar keine erhebliche Wirkung erzielt; schloss doch der französische Adel unter Vorgang der namhaftesten Großen 1246 einen Bund, der unter andern auch den Artikel aufnahm, „die durch Verarmung des Adels reich gewordene Geistlichkeit ist zu dem Urzustande der Kirche zurückzufüren". Aber ungleich mächtiger und vernichtender wirkte der gegen Friedrich II. geschleuderte päpstliche Bannstral. Innocenz IV. hatte mit Innocenz III. nur den Namen und den Kampf gegen das Kaisertum gemein, nicht aber die Art und Weise des Kampfes und nicht die Mittel, um den Streit zu einem für Rom glücklichen Ausgang zu füren. Ein verzehrender, unbändiger Hass gegen „die Vipernbrut" der Hohenstaufen hatte den angeblichen Stellvertreter Gottes erfüllt; die im Dienste des Papstes stehenden Bettelmönche reizten in Deutschland die Gemüter gegen den Kaiser auf, indem sie im Auftrage ihres päpstlichen Herrn gegen Friedrich II. als einen Heiden den Kreuzzug predigten. Dem päpstlichen Legaten in Deutschland, dem Bischof Philipp von Ferrara, gelang es, einige Bischöfe und wenige Große des Reiches für die Erhebung des Landgrafen Heinrich Raspe von Thüringen zu gewinnen, am 22. Mai 1246 erfolgte in der Nähe von Würzburg seine Wal zum römischen Könige. Mit Erfolg widerstand ihm aber in Deutschland der Son des Kaisers, der römische König Konrad IV.; dem tatenlosen Leben des Gegenkönigs machte der Tod am 17. Febr. 1247 ein Ende. Vergeblich haben katholische Schriftsteller Innocenz IV. gegen die Anklage zu verteidigen gesucht, dass er mindestens Mitwisser einer gegen das Leben des Kaisers gerichteten Verschwörung sizilischer Barone gewesen. Gegen den auf Grundlage aufgefundener päpstlicher Urkunden und der von den gefangenen Empörern vor ihrem Tode gemachten Aussagen von dem Kaiser gegen den Papst erhobenen Vorwurf, nicht bloß Mitwisser, sondern geradezu Anstifter der Verschwörung gewesen zu sein, hat sich der Papst nie zu verteidigen gewagt. Wir besitzen noch Briefe desselben, in welchem er die Verschwörer unter anderem „Kämpfer des Herrn Jesu Christi" nennt und ihnen verheißt: „Gott werde über sie sein Angesicht leuchten lassen", ja er scheute sich nicht, die Rädelsfürer, welche dem kaiserlichen Zorne entronnen waren, später mit Schlössern und Gütern zu beschenken. Im Norden Italiens brachte der Lieblingsson des Kaisers, König Enzio, das Ansehn seines Vaters zur neuen Geltung, und durch die Erfolge Friedrichs von Antiochien wurde Friedrich II. wider Gebieter über das aufständige Tuscien. Schon hatte der Kaiser den Plan gefasst, mit Heeresmacht nach Lyon aufzubrechen, daselbst den Papst zur Aussönung zu zwingen, und von dort nach Deutschland zur Beilegung aller Unruhen seine Schritte zu lenken, da traf ihn ein schweres Missgeschick, vor den Mauern der durch einen künen Zug einiger Anverwandten des Papstes für diesen gewonnenen Stadt Parma erlitt sein Heer eine furchtbare Niederlage, am 18. Febr. 1248 und ein Jar darauf fiel König Enzio in die Gewalt der Bolognesen, was dem unglücklichen Friedrich II. den tiefsten Kummer verursachte. Auch in Deutschland glückte es dem päpstlichen Legaten, Peter Capoccio, Friedrich II. einen neuen Gegenkönig in der Person des Grafen Wilhelm von Holland gegenüberzustellen, der von einer Minderzal von Bischöfen und Grafen am 3. Oktober 1247 zu Neuß gewält ward. Die päpstliche Gunst erkaufte dieser im Jare 1249 durch das Versprechen, seinem geliebten Vater Innocenz IV. alle

Besitzungen, auf welche die Kurie Anspruch erhob, zurückzuerstatten. Ebenso unbegrenzt wie kleinlich war der Jubel Innocenz IV., als er die Nachricht von dem am 17. Dez. 1250 zu Ferentinum erfolgten Tode des verhaßsten Kaisers erhielt. Bietet auch das Verhalten Friedrich II. zu Innocenz III., Gregor IX. und Honorius III. manch Tadelnswertes, erscheinen diese drei Päpste als Repräsentanten einer sittlichen Weltordnung gegenüber dem in allen Künsten der Verstellung und des Truges wolbewanderten Sicilianer, so hat doch Innocenz IV., Friedrich II. an Herrschsucht, tiefgehendem Haſs, an echt jesuitischer reservatio mentalis und an niedriger Verschlagenheit, sowie an Verworfenheit in der Auswal der Mittel übertroffen. Nach dem Tode Friedrich II. glaubte Innocenz IV. wider nach Italien resp. nach Rom zurückkehren zu können; am 19. April 1251 reiste er von Lyon ab, aber erst im Oktober 1253 traf er in Rom ein, die Furcht vor den Römern hatte ihn zeitweilig seinen Aufenthalt in Perugia nehmen lassen.

Die Rachsucht Innocenz IV. war mit dem Untergange Friedrich II. nicht befriedigt, sie richtete sich mit erneutem Grimm gegen die Nachkommen dieses Kaisers aus dem schwäbischen Hause. In Süditalien hielten mit Ausnahme Capuas und Neapels, die sich dem Stule Petri unterwarfen, die Städte und der Adel treu zu der Fane Manfreds, des unehelichen Sones Friedrich II. Der Aufforderung desselben, von seinem Erblande Besitz zu nehmen, folgte der Halbbruder Manfreds, der römische König, Konrad IV., der im raschen Siegeslaufe Apulien und Campanien durchzog, Capua und Neapel sich unterwarf. Vergeblich bemühte sich aber Konrad IV. den Papst versönlich zu stimmen, diesen beseelte nur ein Wunsch, dem Hohenstaufen in Sicilien einen Kronprätendenten gegenüberzustellen. Nachdem Karl von Anjou, Bruder Ludwig IX., und dann Richard von Cornwall das von Innocenz IV. ihnen angetragene Königreich ausgeschlagen, ließ sich Heinrich III. von England, trotz seiner nahen verwandtschaftlichen Beziehungen zu Konrad IV., bereit finden, für seinen Son, den noch unmündigen Edmund von Lancaster, das Geschenk des Papstes entgegenzunehmen. Jedoch dieser mit England geschlossene Vertrag hatte für Innocenz IV. nur so lange Verbindlichkeit, als er dem Stule Petri Nutzen schaffte; er wurde in dem Augenblicke unbequem und von der Kurie als null und nichtig betrachtet, als nach dem am 20. Mai 1254 plötzlich erfolgten Tode des vom Papste gebannten Konrad IV. Manfred keinen andern Ausweg sah, als Lehnsmann des Papstes zu werden. Schon glaubte sich Innocenz IV. im sichern Besitze des sicilianischen Königreichs, da griff der von den Verwandten und Dienern des Papstes schwer gekränkte Manfred zu den Waffen und schlug das Heer des päpstlichen Legaten. Innocenz IV. gab sich jetzt den Anschein, als ob er mit dem Kampfe gegen Manfred nur Eines bezwecke, seinem Mündel, dem kleinen Konradin, dem Sone Konrads IV., die Kronrechte auf Sicilien zu waren. Wie er diese jedoch selbst mit Füßen zu treten gewillt war, beweisen seine von neuem aufgenommenen Unterhandlungen mit England in der sizilischen Thronangelegenheit. Die Nachricht von der Erhebung und dem Siege Manfreds erhielt der Papst in Neapel auf dem Krankenlager. Der Schmerz über den Niedergang seiner Sache verschlimmerte sein Leiden, am 7. Dez. 1254 erfolgte der Tod. Wie schwer die gesamte Christenheit unter dem alle Mittel und Interessen Innocenz IV. verzehrenden Kampf gegen das hohenstaufische Haus litt, beweist der unglückliche Ausgang, den der Kreuzzug Ludwig IX. nahm, der mit seinem Heere 1250 in die Gefangenschaft der Mohamedaner geriet; vergeblich hatte Ludwig IX., vergeblich dessen Mutter den Papst bestürmt, im Interesse des heiligen Landes sich mit Friedrich II. auszusönen, vergeblich hatte sich dieser selbst verpflichtet, im Falle eines Ausgleichs mit der Kurie, persönlich Ludwig auf seinem Zuge zu begleiten. Aber nicht nur das Fernbleiben Friedrich II. tat dem Unternehmen Ludwig IX. Abbruch, die zum Kriege gegen das schwäbische Kaiserhaus die Nationen aufrufende Kreuzespredigt und die sofort gewärte Umwandlung des Gelübdes einer Kreuzfart gegen die Mohamedaner in das der Beteiligung an dem

Kampfe gegen den gebannten Kaiser, verringerten in beträchtlicher Weise die Zal der Ludwig IX. begleitenden Kreuzritter. Um die pekuniären Mittel zur Durchfürung seiner Pläne gegen die Hohenstaufen zu gewinnen, forderte der Papst von Kirchen und Klöstern unerschwingliche Steuern, die französische und englische Geistlichkeit hat unter den Bedrückungen der Kurie schwer zu leiden gehabt. Bezeichnend ist der Ausspruch Innocenz IV. in Betreff Englands: dieses Reich ist „ein warer Garten von Kostbarkeiten, ein Brunnen, der nicht zu erschöpfen, wo aber viel ist, da läßt sich auch viel nehmen". Zu welchen Zwecken er die erpreßten Gelder unter anderem verwandte, lehren uns die Worte, welche er an die sein Sterbelager umstehenden nächsten Angehörigen richtete: „Warum weint ihr Unseligen, habe ich Euch denn nicht genug bereichert, was verlangt ihr noch mehr von mir?" Mit dem Charakter Innocenz IV. kann uns sein dem Könige Sancho II. von Portugal gegenüber bewiesenes festes, an die sittlichen Motive Innocenz III. erinnerndes Auftreten doch nur teilweise aussönen. Als dieser Herrscher troß der päpstlichen Drohungen von seinem sittenlosen Lebenswandel nicht lassen wollte und sich durch seine Mißregierung den Tadel des Papstes zugezogen, jedoch um denselben sich nicht gekümmert hatte, da entband Innocenz IV. alle Portugiesen ihrer dem Könige gegenüber eingegangenen Verpflichtungen und übergab das Reich dem Bruder Sanchos, Alfons, der auch von demselben sofort Besitz ergriff. Um die kirchliche Organisation Preußens hat sich Innocenz IV. insofern ein Verdienst erworben, als er das Land in die vier Bistümer Culm, Pomesanien, Ermeland und Sameland teilte; doch ist auch hier sein Verhalten dem deutschen Orden gegenüber nicht von dem Vorwurf der Doppelzüngigkeit frei. Obwol er die Rechte desselben auf Preußen bestätigt hatte, suchte er doch sich selbst die Oberherrschaft über sämtliche an der Ostsee gelegenen Gebiete zu sichern, indem er Albert Suerbeer zum Erzbischof von Preußen, Livland und Estland und zum päpstlichen Legaten für diese Länder ernannte, und ihm die Befugnis erteilte, in dem Gebiete des Ordens Bischöfe einzusetzen. Doch letzterer wußte seine Rechte so energisch geltend zu machen, daß schließlich die Kurie sich zu weitgehenden Zugeständnissen bequemte, die einer Zurückfürung der kirchlichen Verhältnisse auf den von Albert bei seinem Auftreten in Preußen vorgefundenen Zustand gleichkamen. Noch als Papst beschäftigte sich Innocenz IV. mit kirchenrechtlichen Arbeiten; bald nach dem Lyoner Konzil verfertigte er zum akademischen wie zum kirchlichen Gebrauch den „Apparatus in quinque libros decretalium", als dessen Haupteigenschaften Schulte das unbedingte Beherrschen des Stoffes, die Präzision und den äußerst praktischen Blick hervorhebt; außerdem ist noch eine kleinere Schrift „de exceptionibus" auf uns gekommen, die er aber warscheinlich vor Antritt des Pontifikats verfaßt hat. Leider ist die Abhandlung dieses Papstes, die den Titel „Apologeticus" fürte und sich über das Verhältnis der kaiserlichen Rechte zu den des römischen Stules verbreitete, verloren gegangen.

Quellen: Die Briefe Innocenz IV. sind teilweise gesammelt von Höfler, Albert von Beham und Regesten Papst Innocenz IV, Stuttgart 1847 in der Bibliothek des Literar. Vereins, Bd. XVI, 2, S. 159 ff.; 109 Briefe finden sich bei Baluze, Miscellanearum libri VII, seu collectio veterum monumentorum tom. VII; Roth von Schreckenstein, Ein Erlaß Innocenz IV. in der Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins, 27. Bd., Karlsruhe 1875, S. 383 ff.; Winkelmann, Zwölf Papstbriefe zur Geschichte Friedrich II. rc. in den Forschungen zur deutschen Gesch., Bd. XV, Göttingen 1875, S. 380 ff.; der von Innocenz IV. verfaßte „apparatus in quinque libros decretalium" ist vielfach gedruckt: Straßburg 1477, Venedig 1481, 1491, 1495, 1570 und Lyon 1525; vita Innocentii IV. auctore Nicolao de Curbio ap. Muratori, Rer. Ital. script. tom. III, 1, p. 592 sq.; vita Innocentii IV, ex M. S. Bernardi Guidonis ap. Muratori, Rer. Ital. scr. tom. III, 1, p. 589 sq.; Hermanni Altahens., Annales ap. M. G. Scr. XVII, p. 394 sq.; Bartholomaei scribae Annales ap. M. G. Scr. XVIII, p. 486 sq.; Matthaeus Paris, Historia major Angliae, ed. Wats, Lond. 1640, p. 604 sq.; Salimbene, Chronicon Parmense ed. A. Bertanus, Parm. 1857,

p. 59 sq. etc.; Raynaldus, Annal. eccles. ad ann. 1243—1254; Mansi, Sacror. concilior. nova et ampl. collect., tom. XXIII, p. 610 sq.; Huillard-Bréholles, Historia diplomatica Friderici secundi, t. VI; Winkelmann, Zu den Regesten der Päpste Honorius III. bis Innocenz IV. in den Forschungen zur deutschen Gesch., Bd. 10, Göttingen 1870, S. 261 ff.; Potthast, Reg. Pontif. Rom. Berol. 1874, p. 943 sq. etc.

Litteratur. 1) allgemeine: Paolo Pansa, Vita del gran. pontifice Innocenzo IV., Venez. 1598; Ciaconius, vitae et res gestae pontificum Romanorum ed. Oldoinus, tom. II, Romae 1677, p. 99 sq.; J. Hartmann, Dissert. de vita Innoc. IV., Marburgi 1735; G. H. Schröder, Vita Innocentii IV., Marb. 1738; Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollst. Hist. d. röm. Päpste, 2. Ausg., Gött. 1758, S. 277 ff.; Archibald Bower, Unpartheiische Historie der röm. Päpste, übers. von Rambach, Theil VIII, Magd. u. Leipz. 1770, S. 82 ff.; Papencordt; Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter, Paderborn 1857, S. 303 ff.; Hefele, Conciliengesch., V. Band, Freib. i. Br. 1863, S. 963 ff., VI. Bd. Freib. i. Br. 1867, S. 1 ff.; Reumont, Gesch. d. St. Rom, II. Bd., Berl. 1867, S. 530 ff.; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom, 5. Bd., 2. Aufl., Stuttg. 1871, S. 223 ff.; Wattenbach, Gesch. des röm. Papsttums, Berl. 1876, S. 203 ff. 2c.

2) Litteratur betreffend das Verhältnis Innocenz IV. zum Kaisertum und zum deutschen Königtum: Höfler, Kaiser Friedrich II., München 1844, S. 139 ff.; Sporschil, Gesch. der Hohenstaufer, Braunsch. 1848, S. 402 ff.; Karajan, Zur Gesch. des Concils von Lyon 1245, Wien 1850; Sugenheim, Gesch. der Entstehung und Ausbildung des Kirchenstaates, Leipzig 1854, S. 166 ff.; Lau, Der Untergang der Hohenstaufer, Hamb. 1856, S. 52 ff.; Raumer, Gesch. der Hohenstaufer, 3. Auflage, 4. Band, Leipzig 1858; Cherrier, Histoire de la lutte des Papes et des Empereurs, 2 ed. tom. 2, Paris 1858, p. 263 sq.; Huillard-Bréholles, Hist. diplom. Frieder. II., praeface et introduction, Paris 1859; Huillard-Bréholles, Frédéric. II., Etude sur l'Empire et le Sacerdoce a 13 Siècle in der Rev. Britann. 1863, Dec.; Kortüm, Gesch. Forschungen, Lpz. und Heidelb. 1863, S. 313 ff.; Lorenz, Deutsche Gesch. im 13. u. 14. Jahrh., Bd. I, Wien 1863; Schirrmacher, Kaiser Friderich II., 2. Abth., Gött. 1865 (4. Bd.), S. 43 ff.; Zimmermann, Gesch. der Hohenstaufer, 2. Aufl., Stuttgart 1865, S. 753 ff.; Huillard-Bréholles, Vie et correspondance de Pierre de la Vigne, Paris 1865; Guibal, Les Hohenstaufen, Strassb. 1867, p. 18 sq.; Sentis, Die Monarchia Sicula, Freib. i. Br. 1869, S. 86 ff.; Winkelmann, Die Politik der Päpste und Konradin, in der Baltischen Monatsschrift 1870, Neue Folge, I. Bd., Heft 5, S. 8 ff.; Wesener, De actionibus inter Innoc. IV. et Freder. II. etc., Bonn 1870; Schirrmacher, Die letzten Hohenstaufer, Göttingen 1871; Lorenz, Drei Bücher: Geschichte und Politik, Berlin 1876: Kaiser Friedrich II. und sein Verhältnis zur Kirche, S. 43 ff.; Reuter, Geschichte der relig. Aufklärung im Mittelalter, II. Bd., Berlin 1877, S. 261 ff. 2c.

3) Litteratur betreffend das Verhältnis Innocenz IV. zu Frankreich: Wilken, Gesch. der Kreuzzüge, Bd. VIII, die Kreuzzüge Ludwig des Heiligen 2c., Leipz. 1832; Biechy, Saint Louis, Limoges 1844, p. 73 sq.; Scholten, Gesch. Ludwig IX. 2c., 1. Band, Münster 1850, S. 203 ff., 2. Band, Münster 1855, S. 12 ff.; St. Gervais, Les croisades de St. Louis, Paris 1860; Wallon, Saint Louis etc., tom. I, Paris 1875, p. 195 sq., tom. II, Paris 1875, p. 18 sq.; Röhricht, Beiträge zur Gesch. der Kreuzzüge, Bd. I, Berlin 1877, S. 83 ff., II. Bd., Berlin 1878, S. 273 ff. 2c.

4) Litteratur betreffend das Verhalten Innocenz IV. England gegenüber: Pauli, Geschichte von England, 3. Band, Hamburg 1853, S. 656 ff.; Schröer, de studiis anglicis in Regno Siciliae et Alemanniae adipiscendo collocatis A. 1250—1257, Bonn 1867, p. 4 sq. etc.

5) Litteratur betreffend das Verhalten Innocenz IV. zum deutschen Ritterorden: Voigt, Gesch. des deutschen Ritterordens, Bd. I, Berlin 1857, S 353. ff.; Watterich, Die Gründung des deutschen Ordensstaates in Preußen, Leipz. 1857,

S. 129 ff.; Rethwisch, Die Berufung des deutschen Ordens gegen die Preußen, Berlin 1868, S. 49, Anm. 4; A. Ewald, Die Eroberung Preußens durch die Deutschen, Bd. II, Halle 1875, S. 151 ff. ꝛc.

6) Litteratur betreffend die Schriften Innocenz IV.: Schulte, Die Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechtes, Bd. I, Stuttg. 1875, 2. Buch, S. 91 ff. ꝛc. **R. Zoepffel.**

Innocenz V., Papst im Jare 1276. Petrus, aus Tarantasia in Burgund gebürtig, trat in seinem 16. Lebensjare in den Dominikanerorden, erlangte in Paris den Grad eines Doktors der Theologie und erwarb sich nicht bloß in seinem Orden, sondern auch in weiteren Kreisen das Ansehen eines hervorragenden Gelehrten. Später ward er Provinzial der Dominikaner in Frankreich, dann Erzbischof von Lyon; 1275 erhob ihn Gregor X. zum Kardinalbischof von Ostia und Velletri. Nach dem Tode dieses Papstes wurde in Arezzo zum Nachfolger desselben der Kardinalbischof Petrus am 21 Jan. 1276 gewält, und empfing am 22. Febr. als Innocenz V. die Weihe in St. Peter zu Rom. Den auf dem Konzil von Lyon zwischen dem Kanzler Rudolfs von Habsburg und Papst Gregor X. 1274 geschlossenen Frieden störte das unkluge Benehmen des Neugewälten, der dem König von Sicilien, Karl v. Anjou, Toskana, einen Bestandteil des Reichsgebietes überließ; der römische König sah sich hiedurch zur Besitzergreifung der Romagna veranlaßt. Hatte Gregor X. nicht oft und dringend genug manen können, daß Rudolf von Habsburg seinen Romzug bald antreten möge, so ersuchte Innocenz V. denselben, die Kaiserkrönung noch hinauszuschieben. Die Durchfürung der auf dem Konzil von Lyon im Prinzip angenommenen Union der griechischen und der römischen Kirche lag dem Papste sehr am Herzen. Aber in dem Augenblicke, da er an den griechischen Kaiser Legaten mit der Aufforderung senden wollte, derselbe möge persönlich die von dem Logotheten in Lyon beschworene Union mit einem Eide bekräftigen, starb Innocenz V. am 22. Juni 1276 zu Rom. Seine hinterlassenen Schriften umfassen die Philosophie, Theologie und das Kirchenrecht, besondere Anerkennung erwarben sich sein „Kommentar zu den paulinischen Briefen", sowie seine „Commentaria in quatuor libros sententiarum".

Quellen: Ptolem. Lucens. histor. eccles. ap. Muratori: Rer. Ital. Scr. tom. XI, p. 1173; Salimbene: Chronicon ed. Bertani, Parm. 1857, p. 268 sq.; vita Innoc. V. ex M. S. Bernardi Guidonis ap. Muratori: Rer. Ital. Scr. III, 1, p. 605; die Schriften Innocenz V. sind herausgegeben „Tolosae 1651, 4 tom. in 2 fol.; Potthast: Reg. Pontificum Romanorum, Berol. 1874, p. 1704 sq.; Posse: Analecta Vaticana, Oeniponti 1878, p. 71 etc.

Litteratur: Ciaconius, vitae et res gestae Pontif. Rom., in der Ausgabe des Aug. Oldoinus, tom. II, Romae 1677, p. 203 sq.; Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der römischen Päpste, 2. Ausg., Götting. 1758, S. 293 ff.; Archibald Bower, Unparth. Historie der römischen Päpste, Theil VIII, übers. v. Rambach, Magd. u. Leipz. 1770, S. 174 ff.; Hefele, Konziliengeschichte, 6. Bd., Freib. i. Br. 1867, S. 139 ff., 157 ff.; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter, V. Bd., 2. Aufl., Stuttg. 1871, S. 463 f. ꝛc.

R. Zöpffel.

Innocenz VI., Papst von 1352—1362. Stefan Aubert ist geboren im Dorfe Mons in der Diözese von Limoges. Seine Laufban begann er als Professor des weltlichen Rechts in Toulouse, wurde dann der höchste richterliche Beamte dieser Stadt; später begegnen wir ihm, nachdem er Kleriker geworden war, als Bischof von Noyon; diesen bischöflichen Stul vertauschte er mit dem von Clermont; Clemens VI. erhob ihn 1342 zum Kardinalpresbyter und zehn Jare nachher zum Kardinalbischof von Ostia und Velletri. Nach dem Hintritt Clemens VI. hatten die Kardinäle unter sich einen Kompromiß vereinbart, welcher demjenigen von ihnen, der aus dem Konklave als Papst hervorgehen werde, einige für die Zukunft bindende Verpflichtungen auferlegte, unter denen sich Punkte von der größten Tragweite befanden, als da sind: der zukünftige Papst soll die Gebiete der römischen Kirche nicht veräußern oder zu Lehn austeilen, one voran-

gegangene Genehmigung von zwei Drittel des Kardinalkollegiums, ferner: der zukünftige Papst soll keinen der Kardinäle absetzen, einsperren, suspendiren, exkommuniziren dürfen, es sei denn, dass das gesamte Kardinalkollegium dazu seine Zustimmung erteilt, ja der zukünftige Papst soll die gesamten Einkünfte der römischen Kirche zwischen sich und dem Kardinalkollegium teilen. Diese Vereinbarung wurde von sämtlichen Kardinälen unterschrieben, von einigen derselben mit dem Vorbehalt, dass sie hiemit keine rechtswidrige Handlung begingen. Zu denen, die diese Klausel hinzugefügt, hatte auch der Kardinalbischof Stefan von Ostia gehört; er wurde am 18. Dez. 1352 zum Nachfolger Clemens VI. gewält. Gleich im Beginn seines Pontifikats erklärte er jenen Walkompromiss der Kardinäle für gesetzwidrig, er halte sich daher nicht durch seinen Eid zur Ausfürung desselben für verpflichtet. Unter den zu Avignon residirenden Päpsten ist Innocenz VI. einer der trefflichsten, wenn nicht der trefflichste. Eine durchgreifende Reform der gesamten kirchlichen Verwaltung fasste er ins Auge; sofort widerrief er die von seinem Vorgänger in einer Konstitution den Prälaten und Kardinälen bewilligten Benefizien, erklärte sich überhaupt gegen die Pluralität derselben, die Commenden, Reservationen, Expektativen seiner Vorgänger auf dem Stule Petri kassirte er, schärfte den hohen Geistlichen auf das strengste ihre Residenzpflicht ein, verminderte den Luxus der päpstlichen Hofhaltung und nötigte das Kardinalkollegium sich an seiner einfachen Lebensweise ein Beispiel zu nehmen. Um das aufständige Rom wider zur Ruhe zu bringen, sandte er den Kardinal Albornoz nach Italien und mit ihm den Cola di Rienzi, den römischen Volkstribun, den er zu diesem Zweck aus seinem Kerker in Avignon entließ. Bald unterwarf Albornoz Rom und Cola trat sein Amt als Senator an, das er aber nur bis zum Jare 1354 verwaltete, eine Empörung der Römer machte seinem wechselvollen Leben ein Ende; der Prozess gegen die Mörder wurde zuerst von Innocenz VI. angestrengt, dann aber niedergeschlagen. In der Hoffnung, das Ansehen des Kardinal Albornoz in Rom zu stärken und die päpstliche Partei in Italien zu kräftigen, betrieb der Papst eifrig den Romzug König Karl IV. War er auch selbst verhindert, persönlich in Rom die Kaiserkrönung vorzunehmen, so beauftragte er doch den Kardinalbischof von Ostia mit dieser Handlung; von ihm empfing am Ostertage des Jares 1355 Karl IV. Salbung und Kaiserkrone, jedoch erst, nachdem er den ursprünglich am 22. April 1346 zu Avignon geleisteten Eid widerholt hatte: Keine Rechte in Rom, Ferrara, allen anderen Gebieten und Lehen der Kirche innerhalb und außerhalb Italiens ausüben zu wollen, sowie noch am Tage seiner Kaiserkrönung mit allen seinen Leuten Rom zu verlassen und one ausdrückliche Erlaubnis des Papstes nie dahin zurückzukehren. Die tiefste Erniedrigung des Kaisertums offenbarte sich vor aller Augen, als der Gekrönte nach dem festlichen Male sofort — wie er es geschworen — Rom verließ und sein Nachtquartier außerhalb der Stadt in einem Kloster aufschlug, um dann eilig seinen Heimzug nach Deutschland anzutreten. Nun setzte Albornoz die Unterwerfung der kleinen Städtedespoten im Kirchenstate fort, die er, nachdem sie den bewaffneten Widerstand gegen ihn aufgegeben, bis zum Jare 1357 fast alle in päpstliche Vikare und Diener umwandelte. Es ehrt Innocenz VI., dass er gegen den schamlosen Lüstling und Wüterich, Peter den Grausamen von Castilien, mit allen der Kirche zu Gebote stehenden Mitteln auftrat, um ihn zu bewegen, seine rechtmäßige Gattin, Blanca von Bourbon, die er verstoßen, wider in ihre Stellung als Königin einzusetzen, sowie seine Konkubinen vom Hofe zu entfernen. Die vollendete Treulosigkeit dieses Herrschers, der sein Versprechen in der nächsten Stunde brach, nötigte Innocenz VI. zu widerholten Malen den Bann über Peter den Grausamen, das Interdikt über Castilien zu verhängen; die päpstlichen Censuren hatten immer nur neue Versicherungen und ebensoviele Eidbrüche Peters zur Folge; um schließlich dem Papste den Grund zur Einmischung zu nehmen, ließ der König seine rechtmäßige Gattin im Gefängnis vergiften. Ebenso resultatlos blieben die Bemühungen der Kurie von Avignon, zwischen dem genannten Beherrscher Castiliens und dem Könige von Aragonien einen Frieden zu vermitteln. Auch lag die Beendigung des Krie-

ges zwischen Frankreich und England Innocenz VI. sehr am Herzen. Die in seiner Gegenwart zu Avignon zwischen dem englischen und französischen Bevollmächtigten wegen Verlängerung eines Waffenstillstandes gefürten Verhandlungen entsprachen in ihrem Verlaufe nicht den Erwartungen des friedliebenden Papstes, noch auf dem Schlachtfeld von Poitiers suchte im Namen desselben der Kardinal Elias von Tallegrand-Perigord den Kampf aufzuhalten. Jedoch im Vertrauen auf die große Übermacht seiner Truppen verwarf König Johann von Frankreich die Vermittelungsvorschläge des Kardinals, die Schlacht entschied gegen ihn zu gunsten des schwarzen Prinzen, der den französischen König gefangen nach London fürte. Das Verdienst Innocenz VI. und seiner Bevollmächtigten war es, dass endlich der Friede von Bretigny dem Blutvergießen 1360 ein Ziel setzte. Schwere Stunden bereiteten dem Papste in seiner Residenz Avignon Scharen von Freibeutern, Routiers genannt, die Südfrankreich verwüsteten und plünderten. Um sie von der Eroberung Avignons abzuhalten, zalte ihnen Innocenz VI. bald große Summen, bald ließ er einen Kreuzzug gegen sie predigen. Durch die Kriege des Kardinal Albornoz in Italien, durch die großen Geldsummen, die den Freibeutern gezalt werden mussten, sah sich der Papst genötigt, um neue Mittel zu beschaffen, nach Deutschland einen Nuntius, 1359, zu senden, mit dem Auftrage, Beiträge der Geistlichkeit für die Kurie zu sammeln. Aber erst musste hiezu die Erlaubnis des Kaisers Karl IV. eingeholt werden. Nach seiner Rückkehr aus Italien trug das Verhältnis desselben zum Papste einen weniger freundschaftlichen Charakter als bei Gelegenheit seines Zuges nach Italien und seines Aufenthaltes in Rom. Auf den Reichstagen zu Nürnberg und Metz 1356 hatte Karl IV. in der sogenannten goldenen Bulle unter anderen Bestimmungen in Betreff der Wal des Reichsoberhauptes durch die 7 Kurfürsten verordnet, dass der von der Majorität der Walberechtigten Erkorene, sofort als rechtmäßiger deutscher König gelten soll, eines Bestätigungsrechtes der Päpste ward mit keinem Worte Erwänung getan. Wenn ferner die goldene Bulle bestimmte, dass wärend der Erledigung des Thrones die Kurfürsten von Sachsen und von der Pfalz die interemistische Regierung übernehmen sollen, so war hiedurch ein Riegel gegen alle päpstliche Einmischungsgelüste vorgeschoben, und der Anspruch des Stules Petri auf das Reichsvikariat stillschweigend beseitigt. Dass Innocenz VI. gegen diese Bestimmungen des kaiserlichen Gesetzes Protest einlegte, war nicht zu verwundern, dass er aber denselben wider so schnell fallen ließ, erklärt sich nur aus der Friedensliebe des Papstes. Jedoch Kaiser Karl IV. vergab der Kurie ihren Widerspruch gegen die goldene Bulle nicht so leicht; als der päpstliche Nuntius auf dem Reichstage zu Mainz 1359 die Geldforderungen Innocenz VI. rechtfertigen wollte, da erklärte der Kaiser dem Legaten, bevor die Kurie Geld fordere, möge sie den deutschen Klerus reformiren, sonst werde er die Besserung desselben in seine Hand nehmen. Wol hatte Innocenz VI. diese küne Sprache durch Aufstellung eines Gegenkönigs zu bestrafen sich vorgenommen und dadurch den Kaiser zur Nachgiebigkeit zu stimmen gedacht; Karl IV. ließ sich aber nicht einschüchtern und hatte bald die Genugtuung, dass der Papst den deutschen Kirchenfürsten eine Reform — wie er sie gewünscht — anempfahl. Innocenz VI. starb am 12. Sept. 1362.

Quellen: Die verschiedenen Lebensbeschreibungen Innocenz VI. bei Baluze, vitae paparum Avenionensium, Paris 1639, tom. I, p. 321—362 und Muratori, Rer. Ital. Script. tom. III, pars II, p. 589—610; zu diesem Papstleben vergleiche Th. Lindner, Ueber einige Quellen zur Papstgesch. im 14. Jahrhundert in den Forschungen zur deutschen Gesch., Bd. 12, Göttingen 1872, S. 235 ff. u. S. 655 ff., sowie Palm, Ueber einige Papstleben des 13. und 14. Jahrhunderts in den Forschungen zur deutschen Gesch., Band 13, S. 579 ff.; die Briefe Innocenz VI. bei Martene, Thesaurus anecdotorum novus, tom. II, p. 843 und Mansi, sacrorum conciliorum nova et amplessima collectio, tom. XXVI, p. 308 sq.; Raynald, Annales ecclesiastici ad ann. 1352—1362; Matteo Villani, Istorie Fiorentine, liber II—IV sq.; Cronica d'Orvieto, ap. Muratori, Rer. Ital. scr., tom. XV, p. 688 sq.; Johannis Porta de Annoniaco, Modus coronationis Caroli

Romanorum imperatoris quarti, herausg. von Höfler in den Beiträgen zur Gesch. Böhmens, 1. Abth., 2. Bd., Prag 1864; Beness Krabice von Weitmühl, Chronicon, ap. Pelzel et Dobrowsky, Script. rer. Bohemic. II, p. 361 sq.; Heinricus dapifer de Diessenhofen, Historia eccles. ap. Boehmer, fontes IV, p. 97; Jean Froissart, Cronique, lib. I, p. II, c. 14, 22, 24, 32, 34 etc.; Theiner, codex diplomaticus dominii temporalis s. sedis, tom. II, p. 283 sq. Vergleiche auch: J. F. Boehmer, Regesta Imperii VIII: Huber, Die Regesten des Kaiserreichs unter Kaiser Karl IV., Innsbr. 1877.

Litteratur: Ciaconius, vitae et res gestae Pontificum Romanorum in der Ausgabe des Aug. Oldoinus, tom. II, Romae 1677, p. 521 sq.; Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollst. Historie der röm. Päpste, 2. Aufl., Götting. 1758, S. 316 f.; Archib. Bower, Unparth. Historie der röm. Päpste, übersetzt von Rambach, 8. Thl., Magdeb. u. Leipz. 1770, S. 428 ff.; Pelzel, Kaiser Karl IV., König in Böhmen, 2 Bände, Prag 1780; Papencordt, Cola di Rienzi und seine Zeit, Gotha 1841; Christophe, Gesch. des Papstthums wärend des 14. Jahrhunderts, übers. v. Ritter, Bd. II, Paderborn 1853, S. 170 ff.; Pauli, Gesch. v. England, Bd. IV, Gotha 1855; Papencordt, Geschichte der Stadt Rom, Paderb. 1857, S. 415 ff.; Hefele, Conciliengeschichte, Bd. VI, Freib. i. Br. 1867, S. 605 ff.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom, II. Bd., Berl. 1867, S. 897 ff.; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom, VI. Bd., Stuttgart 1871, S. 332 ff.; Cerri, Innocenz VI., Turin 1873; Gams, Die Kirchengesch. Spaniens, 3. Band, 1. Abth., Regensb. 1876, S. 386 ff.; Wattenbach, Gesch. des römischen Papstthums, Berlin 1876, S. 241 f.; Nerger, Die goldene Bulle, Prenzlau 1877; Werunsky, Italienische Politik Papst Innocenz VI. und König Karl IV. in den Jaren 1353 u. 1354, Wien 1878; Werunsky, Der erste Römerzug Kaiser Karl IV., Innsbr. 1878, S. 13 ff. **R. Zöpffel.**

Innocenz VII., Papst von 1404—1406. Cosimo de Migliorati, aus Sulmona in den Abruzzen gebürtig, widmete sich ursprünglich dem Studium des Rechts, Urban VI. zog ihn an die Kurie, übertrug ihm die Einsammlung der der dem Stule Petri zufließenden Summen in England, erhob ihn zuerst zum Erzbischof von Ravenna, später zum Bischof von Bologna; Bonifaz IX. nahm ihn 1389 in die Reihe der Kardinäle auf als Kardinalpriester von S. Croce in Gerusalemme; unter diesem Papst war der Kardinal von Bologna — so wurde Cosimo nach seinem Bischofssitze allgemein genannt — einer der einflussreichsten und geachtetsten Persönlichkeiten an der römischen Kurie; sein sittenreiner Lebenswandel, seine strenge Askese, seine umfassende Kenntnis des kanonischen Rechts und seine Geschäftsgewandtheit haben nach dem Tode Bonifaz IX. die Vota der Kardinäle auf ihn gelenkt, am 17. Oktober 1404 ging aus dem Konklave der Kardinalpriester von S. Croce als Papst Innocenz VII. hervor. Auch er hatte, wie alle seine Kollegen, bevor sie zur Wal zusammentraten, eine Schrift unterzeichnet, in welcher er sich verpflichtete, für den Fall seiner Erhebung auf den Stul Petri alles Erdenkliche zur Beilegung des die Kirche verzehrenden Schismas zu tun, ja selbst, wenn es erforderlich sei, die päpstliche Krone der Widerherstellung der kirchlichen Einheit zum Opfer zu bringen. Ein dieser Vereinbarung zuwiderlaufendes Versprechen gab aber Innocenz VII. bald nach seiner Wal dem Könige Ladislaus von Neapel, nachdem dieser die Römer zur Anerkennung des Papstes und zur Abschließung eines ihre städtischen Freiheiten sichernden Vertrages bewogen (27. Oktober 1404), er gelobte, mit seinem Gegenpapste Benedikt XIII. und dessen Kardinälen nur unter der Bedingung sich auszusönen, daß vorher das Anrecht des Ladislaus auf Neapel sichergestellt sei. Allerdings berief Innocenz VII. noch am Schluß des Jares 1404 ein allgemeines Konzil zur Beilegung des kirchlichen Zwiespalts für das nächste Jar nach Rom; daß dasselbe nicht zustande kam, war nicht die Schuld des Papstes, die Römer, mit dem Maße der ihnen gewärten Rechte noch nicht zufrieden, suchten Innocenz VII. zuerst auf dem Wege der Unterhandlungen, dann mit bewaffneter Hand zu größeren Zugeständnissen zu bewegen, durch die Freveltat eines päpstlichen Nepoten

zur äußersten Erbitterung getrieben, griffen sie am 6. Aug. 1405 den päpstlichen Palast an, nur die eiligste Flucht konnte Innocenz VII. und seine Kardinäle vor dem drohenden Tode bewaren. War auch durch diese plötzliche Verlegung des päpstlichen Hofes von Rom nach Viterbo das nach Rom zusammenberufene Konzil unmöglich geworden, der Aufstand der Römer hätte doch insofern dem Werke der Widerherstellung der Kircheneinheit zu statten kommen können, als jener Ladislaus von Neapel, dem der Papst die oben erwänte, seine Aktionsfreiheit in Sachen des Schismas lähmende Zusicherung gegeben, einen Teil der aufständischen Römer für sich gewonnen und mit ihrer Hilfe sich Roms zu bemächtigen suchte, hiedurch aber Innocenz VII. selbst seines Versprechens entband, ja ihn zur Anwendung der härtesten Kirchenstrafen nötigte — der Papst tat Ladislaus in den Bann und entsetzte denselben seines Thrones. Aber vom ersten Beginn seines Pontifikats war es Innocenz VII. nicht ernst um einen die Kirche einigenden Ausgleich mit Benedikt XIII. gewesen; vergeblich war es, dass Karl VI. von Frankreich, die Pariser Universität, der deutsche König Ruprecht und der König von Kastilien sich eifrig durch Gesandtschaften an die beiden um den Stul Petri kämpfenden Prätendenten bemühten, der Kirche den inneren Frieden wider zu geben und zu diesem Zwecke bald die allendliche Berufung eines allgemeinen Konzils, bald die Abdankung der beiden Päpste und die Neuwal durch ein aus den bisherigen Kardinälen Benedikt XIII. und Innocenz VII. zu bildendes Kollegium in Vorschlag brachten. Beide Päpste zeigten gleich wenig Lust den Weg der Cession zu betreten, jeder von ihnen behauptete, nicht er, sondern sein Gegner trage die Schuld, dass das Schisma sein Ende noch nicht erreiche; nur benahm sich Benedikt XIII. bei der Abweisung aller an ihn gestellten Forderungen um vieles klüger als sein Gegner; er begab sich nach Italien, angeblich, um durch persönliche Unterhandlungen mit seinem Rivalen die Beilegung der Kirchenspaltung zu beschleunigen, tatsächlich aber, um sich mit Hilfe der aufständischen Römer rasch zum Herrn der Stadt und des Stules Petri zu machen. Als er von Genua aus an Innocenz VII. das Gesuch richtete, den Gesandten, die er zur Verhandlung über die Mittel, den kirchlichen Frieden herbeizufüren, an ihn abzuordnen gedenke, sicheres Geleit zu garantiren, verweigerte dieser die so billig lautende Forderung mit dem Bemerken, Benedikt XIII. sei doch nicht ernstlich bereit, das Schisma durch Zugeständnisse aufzuheben. Endlich war es Innocenz VII. im Januar 1406 wider vergönnt, nach Rom zurückzukehren, ihn rief das Parlament der Stadt, nicht gewillt, für den Papst als Beherrscher den König von Neapel einzutauschen; schließlich gab auch Ladislaus von Neapel die Engelsburg, die er besetzt hatte, dem Papste zurück, der ihn dafür vom Banne löste und zum Defensor und Bannerträger der Kirche ernannte; bald darauf verschied Innocenz VII. am 6. Nov. 1406. Dass er eines unnatürlichen Todes gestorben, wurde wol unter den Kurialen in Rom erzält, scheint aber bloß auf Vermutungen seiner ferneren Umgebung zu beruhen.

Wenn Dietrich von Nieheim ihn einen „magnus simulator“ nennt, so war dieser Vorwurf insofern zutreffend, als Innocenz VII. eine Geneigtheit zur Widerherstellung der kirchlichen Einheit erheuchelte, die seiner Seele ganz fremd war, und wenn derselbe zeitgenössische Schriftsteller hinzufügt „suos statim in divitiis temporalibus sublimavit“, so erweist die Geschichte auch diese Anschuldigung als völlig gerechtfertigt. Verzieh er doch sofort seinem Nepoten Lodovico Migliorati jene entsetzliche Bluttat, welche die Revolution in Rom hervorrief und Innocenz VII. zur Flucht nach Viterbo nötigte — Lodovico hatte 11 Abgeordnete der Stadt auf ihrer Rückkehr vom Papste überfallen und einen nach dem anderen ermordet; eine geistliche Buße war alles, was der gütige Onkel dem Neffen als Strafe auferlegte, bald darauf verlieh er ihm Ancona und Fermo; dass jener Überfall auf das Geheiß Innocenz VII. geschehen, ist eine wenig glaubwürdige Nachricht.

Quellen: Vita Innocentii VII ex Codice M.S. Vaticano ap. Muratori, Rerum Ital. Scr. t. III, p. II, p. 832 sq.; Vita Innocentii VII ex additamentis ad Ptolemaeum Lucensem, e Codice M.S. Patavino, ibid. p. 834 sq. In Be-

treff der Briefe Innocenz VII. und einer von ihm gehaltenen Rede vergl. Fabricius, biblioth. Lat. med. aevi, t. IV, p. 103; Dietrich v. Nieheim, De schismate, lib. II, c. 34 sq.; Antonii Petri diarium Romanum, ap. Muratori: Rer. Ital. scr., t. XXIV, p. 968 sq.; Leonardi Bruni Aretini epistolarum lib. VIII, rec. Mehus, Flor. 1741; ders., Rerum in Italia suo tempore gestarum commentarius, ap. Muratori: Rer. Ital. Scr. tom. XIX, p. 909 sq.; Infessura: Diario della citta di Roma, ap. Muratori: Rer. Ital. Scr., t. III, p. II, pag. 1116 sq.; Gentilis Delphini diarium ibid., pag. 844 sq.; Platina: de vitis Pontif. Rom. in der Ausgabe: Coloniae Agrippinae 1626, p. 262 sq.; Raynaldus: ann. eccles. ad ann. 1404—1406; Theiner: Cod. dipl. dominii temporalis S. Sedis, t. III; weitere Quellen sind aufgezeichnet bei den Artikeln: Benedikt XIII.ª und Bonifacius IX.

Litteratur: Du Puys: Hist. du schisme 1378—1428, Paris 1654; Vitae et res gestae Pontif. Rom. . . . Alph. Ciaconii . . et aliorum opera descriptae, t. II, Romae 1677, p. 711 sq.; Maimburg: Hist. du grand schisme d'Occident, Paris 1678; Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der römischen Päpste, 2. Ausgabe, Götting. 1758, S. 328 ff.; Arch. Bower, Unparth. Historie der röm. Päpste, 9. Theil, übers. v. Rambach, Magd. u. Leipz. 1772, S. 36 ff.; Wessenberg, Die großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrh., Bd. II, Konstanz 1845, S. 48 f.; Christophe, Gesch. des Papstthums wärend des 14. Jarh., übers. v. Ritter, III. Bd., Paderborn 1854, S. 153 ff.; Schwab, Joh. Gerson, Würzb. 1858; Höfler, Ruprecht von der Pfalz, Freib. 1861; Hefele, Conciliengesch., Bd. VI, Freib. 1867, S. 748 ff; Reumont, Gesch. d. Stadt Rom, II. Bd., Berlin 1867, S. 1110 ff.; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom, Bd. VI, 2. Aufl., Stuttg. 1871, S. 555 ff.; anderweitige Litteratur findet sich bei den Artikeln: Benedikt XIII.ª und Bonifacius IX.

R. Zöpffel.

Innocenz VIII., Papst von 1484—1492. Johann Batista Cibo, geboren im Jare 1432 zu Genua, war der Son des Aran Cibo, welcher unter Calixt III. die Stellung eines Senators von Rom inne gehabt und der Theodorina de'Mari. Seine Jugend verbrachte er am neapolitanischen Hofe, begab sich, um den Studien obzuliegen, zuerst nach Padua, später nach Rom, woselbst er die Gunst des Kardinals Calandrini, eines Halbbruders Nikolaus V., in so hohem Maße erwarb, dass dieser ihn in sein Haus aufnahm, ihm zur Erlangung der verschiedenen geistlichen Grade behilflich war und schließlich das Bistum Savona durch Empfehlung bei Papst Paul II. verschaffte; Sixtus IV. kreirte ihn 1473 zum Kardinalpriester von S. Balbina. Dass er nach dem Tode dieses Papstes den Stul Petri bestieg (24. Aug. 1484), war größtenteils das Verdienst des Kardinal Giuliano Rovere, des späteren Papstes Julius II., jedenfalls kein Beleg dafür, dass zur Erlangung der höchsten kirchlichen Würde ein sittenreiner Lebenswandel erforderlich; hieß es doch in einem Epigramme von Innocenz VIII. — so nannte sich Kardinal Cibo als Papst — „Octo Nocens pueros genuit, totidemque puellas, hunc merito poterit dicere Roma patrem". In den ersten Jaren seines Pontifikats hat der Papst, der selbst eine schwache, charakterlose Persönlichkeit war, sich völlig leiten lassen von dem eben erwänten Kardinal Rovere. Dieser bewog Innocenz VIII. für die neapolitanischen Barone gegen ihren König Ferrante Partei zu nehmen, mit diesen und den Venetianern ein enges Bündnis zu schließen, welches den Plan verfolgte, René von Lothringen auf den Thron von Neapel zu füren. Ferrante bot, obwol sein Heer bis an die Mauern Roms vorgedrungen war, schon am 11. August 1486 die Hand zum Frieden; die Furcht, seine Krone zu verlieren, hieß ihn dem Papste die weitgehendsten Zugeständnisse machen; nicht bloß versprach er, die aufständischen Barone zu begnadigen, er verhieß auch, dem römischen Stule fernerhin den Lehenszins für Neapel zalen, sich jeder Einmischung in die kirchlichen Angelegenheiten seines Reiches enthalten zu wollen. Die Enttäuschung Innocenz VIII. war groß, als der König bald nach Abschluss des Vertrages gerade das Gegenteil von allem dem tat, wozu er sich verpflichtet, die Barone aufs härteste bestrafte, den Klerus

von sich abhängig machte, den Lehenszins zu zalen verweigerte; der Streit zwischen Papst und König gedieh schließlich so weit, dass jener am 11. Sept. 1489 diesen exkommunizirte und seines Reiches verlustig erklärte. Jedoch das Gerücht, dass Karl VIII. von Frankreich die Ansprüche seines Hauses auf Neapel zur Geltung bringen wolle, nötigte schließlich Ferrante zu einer engen Verbindung mit Innocenz VIII. Dieselbe kam nicht bloß in einem 1492 geschlossenen Frieden, sondern auch in der Vermälung einer päpstlichen Enkelin mit einem Sprößling des aragonesischen Hauses zum Ausdruck. Schon früher war es diesem Papste gelungen, seine Familie mit dem mächtigen Geschlechte der Beherrscher von Florenz, der Mediceer, zu verschwägern, indem sein in Bubenstücken großgewordener Son Franceschetto die Maddalena de'Medici, eine Tochter Lorenzos des Erlauchten, im Jare 1487 ehelichte; die Erhebung des Giovanni Medici, des zweiten Sones des Lorenzo, zum Kardinal im Jare 1489 besiegelte die Freundschaft zwischen dem Hause der Cibo und der Machthaber von Florenz. Innocenz VIII. trug seinen Nepotismus so öffentlich zur Schau, dass er sich nicht einmal entblödete, die Vermälungen seiner Kinder und Großkinder mit großen Gastmälern, an denen sich sogar Frauen beteiligten, im Vatikan zu begehen. Doch in dem päpstlichen Palaste gingen noch andere Scenen vor sich, die den Stul Petri mehr schändeten als diese Familienfeste; der Vatikan war der Aufenthaltsort eines Sultans geworden, des unglücklichen Djem, den sein Bruder Bajazet II. vertrieben. Von dem Großmeister des Johanniter-Ordens, der sich des zu ihm als Flüchtling kommenden Prinzen bemächtigt hatte, erwarb Innocenz VIII. 1489 den Großtürken, um ihn dann im Auftrage Bajazets für eine järliche Belonung von 40,000 Dukaten in sicherem Gewarsam zu halten; im Jare 1490 erhielt denn auch der Papst als Gefangenwärter Djems die Gratifikation für drei Jare ausbezalt; und wärend derselbe in dieser schmälichen Weise ein Diener des Sultans Bajazeth geworden, rief er die Christenheit zu einem Kreuzzug gegen die Ungläubigen auf; brachte er auch denselben nicht zustande, so erlebte er doch die ihn und ganz Rom mit Jubel erfüllende Übergabe Granadas, der letzten befestigten Stadt, die die Mauren inne hatten; am 2. Jan. 1492 zog Ferdinand der Katholische in die von ihm zwei Jare vergeblich belagerte Festung ein, der Papst und die Kardinäle veranstalteten beim Eintreffen dieser Nachricht die großartigsten und kostspieligsten Festlichkeiten, die da nur eines bewiesen, dass das aus Spanien vertriebene Heidentum vom Centrum der Christenheit unumschränkten Besitz ergriffen.

In England benahm sich Innocenz VIII. als Spender der Königskrone, in drei Bullen des Jares 1486 erklärte er, dass Heinrich VII. aus dem Hause Tudor, der 1485 in der Schlacht bei Bosworth Richard III. der Krone und des Lebens beraubt hatte, mit dreifachem Rechte den englischen Königsthron besitze, mit dem Rechte des Siegers in der Feldschlacht, des erbberechtigten Kronprätendenten und des vom Parlamente Erwälten. Allen denen, die die Ansprüche Heinrich VII. auf England nicht anerkannten, wurden die härtesten Kirchenstrafen angedroht; auch sprach er den Nachkommen Heinrich VII., one Unterschied, ob sie von der derzeitigen Gattin desselben, einer Prinzessin aus dem Hause York, oder von einer anderen rechtmäßigen Gemalin stammen, das Anrecht auf die englische Königskrone zu. Dem am 5. April 1486 zum römischen Könige gekrönten Maximilian bewies Innocens VIII. seine ganze Gunst, indem er den Gesandten Karl VIII. von Frankreich auf ihr Begehren, die Bestätigung der Königswürde Maximilian zu versagen, die schneidige Antwort erteilte, die ihm eben vorgetragene Bitte des Königs von Frankreich könne nicht von diesem selbst, sondern nur von seinen schlechten Ratgebern stammen, denselben wolle er es bald klar machen, wie unwürdig es sei, einen derartigen Antrag beim Papste zu stellen. Eine warhaft herostratische Berühmtheit hat der Name dieses Papstes durch die Bulle „Summis desiderantes“ vom 5. Dez. 1484 erlangt, welche das Unwesen der Hexenprozesse in den Schutz der Kirche genommen hat und das deutsche Reich als ein Land bezeichnete, in welchem viele Personen männlichen und weiblichen Geschlechtes „mit dem Teufel gottlose Bündnisse eingingen“. Auf seinen Befehl hin haben die Inquisitoren Jakob Sprenger und Heinrich Institor unzälige der Zau-

berei und Hexerei verdächtige Personen in den folgenden Jaren auf den Scheiterhaufen gebracht; der im Jare 1487 erschienene Malleus maleficarum ist nichts weiter als eine Ausarbeitung der von Innocenz VIII. in seiner Bulle aufgestellten Grundsätze über die Notwendigkeit der Hexenverfolgung. Auch der Inquisition in Spanien hat dieser Papst erhebliche Dienste geleistet, indem er den furchtbaren Ketzerrichter Thomas Torquemada als Großinquisitor Spaniens (1487) bestätigte und diesem eine so hohe Macht sogar außerhalb Spaniens gewärte, dass alle auswärtigen Herrscher durch eine päpstliche Bulle angehalten wurden, die in ihre Gebiete geflüchteten Ketzer dem Großinquisitor auf sein Verlangen auszuliefern. Gegen die Waldenser in den Tälern von Piemont predigte er in einer Bulle den Kreuzzug und stellte allen denen, die sich an demselben beteiligten, völligen Ablass in Aussicht; in seinem Auftrage sammelte der Legat Albert de Capitaneis ein 10,000 Mann starkes Heer zur Vernichtung der Ketzer, die ihm aber einen verzweifelten Widerstand entgegensetzten. Dem Aberglauben Roms und der gesamten Kirche verlieh er einen neuen Gegenstand, indem er die ihm vom Sultan Bajazet übersandte Lanze, mit welcher die Seite des Heilands am Kreuze durchbort war, 1492 im feierlichen Aufzuge einholte, um sie von dem Volke als eine der gewaltigsten Reliquien der Peterskirche anstaunen zu lassen. Dass Innocenz VIII. kein Freund des aufblühenden Neuplatonismus war, zeigte sich, als Joh. Pico von Mirandola im Jare 1486 in Rom 900 Streitsätze zum Zweck einer öffentlichen Disputation hatte anschlagen lassen; obwol derselbe sich von vornherein dem päpstlichen Urteil unterworfen und dadurch einer strengen Prüfung seiner Sätze zu entgehen gehofft hatte, so verbot doch Innocenz VIII. 1487 unter Androhung schwerer Kirchenstrafen das Lesen derselben. Wärend des Pontifikats dieses Papstes befand sich Rom troß der Erlasse der Kurie gegen Mörder und Räuber in einem völlig rechtlosen, anarchischen Zustand, Kirchenberaubungen, Diebstäle, Mordtaten am hellen Tage, an Reisenden und Frauen verübte Plünderungen gehörten zu den gewönlichen Ereignissen. Bezeichnend für die Zustände ist eine Erzälung Infessuras: Der Vizecamerlengo gefragt, warum die Verbrecher nicht mehr bestraft werden, antwortete: Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern dass er lebe und zale. Die Demoralisation hatte die ganze Kurie bis hinauf zu den Kardinälen ergriffen; die letzteren lebten in unaufhörlichem Streite untereinander, den sie und ihre Söldnerscharen mit bewaffneter Hand auskämpften; ihre festen Burgen waren die Asyle der Verbrecher, die einzige Aufgabe der Kardinäle schien zu sein, Pracht und Glanz zu entfalten, der Sinnenlust zu frönen und von dieser sich im Spiele um hohe Summen Erholung zu suchen. Alles war an der Kurie um Geld feil, der Handel mit gefälschten Bullen florirte wie nie zuvor; zu diesen gehört warscheinlicherweise auch das angeblich an den norwegischen Klerus erteilte Privileg, die Messe one Wein, der bei der strengen nordischen Kälte ungenießbar werde, zu celebriren. Wie sich die Beamten der Kurie und die Kardinäle auf unrechtmäßige Weise zu bereichern suchten, so griff auch der Papst zu dem von seinen Vorgängern erprobten Mittel des Ämterverkaufs, um seine Kasse zu füllen; hunderte von neuen Stellen schuf er in Rom, um sie dem Meistbietenden zu vergeben. Das ist der dunkle Hintergrund, von dem sich jetzt die leuchtende Gestalt des Savanarola, des künen Eiferers gegen Fürstentyrannei und päpstliche Missregierung der Kirche, abzuheben beginnt. Unter den Bauten, die Innocenz VIII. in Rom auffüren ließ, sind besonders zu nennen die widerhergestellte Kirche S. Maria in Via lata und die berühmte Villa Belvedere. Am 25. Juli 1492 starb Innocenz VIII.; vergeblich hatte ein jüdischer Arzt das Leben desselben durch einen Trank zu verlängern gesucht, der aus dem Blute dreier für Geld sich hinopfernder Knaben zubereitet war.

Quellen: Diarium romanum urbis ab anno 1481 ad 1493, ap. Muratori: Rer. Ital. Scr., t. III, p. II, p. 1070 sq.; Infessura: Diarium romanae urbis, ibid. p. 1189 sq.; Joh. Burchardi diarium Innocentii VIII, ed. Genarelli, Florenz 1854; Jacobus Volaterranus: Diarium Romanum de Xisti IV pontificatu a 1472—1484, ap. Muratori: Rer. Ital. Scr. t. XXIII, p. 87 sq.; Onuphrii Panvinii Pontific. Roman. vitae in der Historia Platinae de vitis Pontif. Rom. . .

longe quam antea Onuphrii Panvinii accessione nunc illustrior reddita, Coloniae Agrippinae 1626, p. 332 sq.; die Bullen Innocenz VIII finden sich ap. Cherubini bullarium magn. t. I, Lugduni 1665, p. 443 sq.; Epistola Innoc. VIII, Baluzius, miscellanea, in der Ausgabe von Mansi, t. I, Lucae 1761, p. 518 sq. Vergleiche auch Raynaldus: Annal. eccl. ad ann. 1484—1492; etc.

Litteratur: Vialardi: vita d'Innocenzo VIII, Venet. 1613. Über die Lobreden des Palitiani, Folieta und Fieschi vergl. Sagittarius: introductio in histor. eccles. t. I, p. 697; Ciaconius: vitae et res gestae Pontific. cum uberrimis notis ab Aug. Oldoino, t. III, Romae 1677, p. 89 sq.; Palatius: Gesta Pontif. Rom. t. III, Venet. 1688, p. 685 sq.; Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollst. Historie d. röm. Päpste, 2. Aufl., Gött. 1758, S. 365 f.; Arch. Bower, Unparth. Historie der römischen Päpste, 9. Thl., übers. v. Rambach, Magd. u. Leipz. 1772, S. 383 ff.; J. M. Schröckh, Christl. Kircheng., 32. Thl., Leipzig 1801, S. 368 ff.; Viani: Memorie della famiglia Cybo, Pisa 1808; Simonde Sismondi, Geschichte der italienischen Freistaaten im Mittelalter, aus dem Franz., 11. Thl., Zürich 1820, S. 274 ff.; Herzog, Die romanischen Waldenser, Halle 1853, S. 274; Pauli, Gesch. v. England, 5. Bd., Gotha 1858, S. 529 f.; Petrucelli della Gattina: Histoire diplomat. des Conclaves t. I, Paris 1864, p. 298 sq.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom, 3. Bd., 1. Abthlg., Berlin 1868, S. 187 ff.; Cherrier: Hist. de Charles VIII, t. I, Paris 1868; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom, 7. Bd., Stuttg. 1873, S. 273 ff.; Reumont, Zur Geschichte Ferrantes von Neapel in Sybel's histor. Zeitschrift, Jahrg. 1873; Reumont, Lorenzo de Medici, 2. Bd., Leipz. 1874, S. 272 ff.; Jak. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance, 3. Aufl., Leipz. 1877, S. 102 ff.; Gams, Die Kirchengesch. von Spanien, 3. Bd., 1. Abthlg., Regensburg 1876, S. 442 ff, 3. Bd., 2. Abthlg., Regensburg 1879, S. 22 ff.; Brosch, Papst Julius II., Gotha 1878, S. 30 ff.; Soldans Gesch. d. Hexenprozesse, neu bearbeitet von Heppe, 1. Bd., Stuttg. 1880, S. 268 ff.; E. Frantz, Sixtus IV., Regensb. 1880; 2c. **R. Zöpffel.**

Innocenz IX., Papst im Jare 1591. Johann Anton Fachinetto, geboren den 22. Juli 1519 zu Bologna, widmete sich in seiner Vaterstadt dem Studium der Jurisprudenz. Nachdem er im Jare 1544 den Grad eines Doktors der Rechte erlangt hatte, begab er sich nach Rom, trat daselbst in die Dienste des Kardinal Farnese, der ihn zuerst als seinen Vikar nach Avignon sandte, später mit der Fürung seiner Geschäfte in Parma betraute. Papst Pius IV. verlieh ihm das Bistum Nicastro in Calabrien, 1561 beteiligte er sich am Konzil von Trident und begibt sich im Auftrage Pius V. 1566 als Nuntius nach Venedig, ein Bündnis zwischen seinem Herrn, der Signorie und dem König von Spanien herzustellen. Im Beginn des Pontifikats Gregors XIII. kehrte er in sein Bistum zurück, um sich seinen Pflichten als Hirt der Gemeinde mit großer Treue zu widmen. Jedoch das ungesunde Klima von Nicastro nötigte ihn, auf sein Bistum zu verzichten und sich nach Rom zu begeben, woselbst ihm Gregor XIII. die hervorragendsten Ämter anvertraute, nicht bloß machte er ihn zum Mitglied der Konsulta und der Inquisition, er erhob ihn auch zum Patriarchen von Jerusalem und am 12. Dez. 1583 zum Kardinalpresbyter vom Titel S. S. Quatuor Coronatorum, woher er häufig in Rom der Kardinal von Santiquatro genannt wurde. Der an das Krankenlager gefesselte Gregor XIV. überließ ihm alle die Geschäfte der Signatura. Seine Erhebung auf den Stul Petri verdankte der Kardinal von Santiquatro dem Einfluss der spanischen Partei auf das Konklave, welches am 27. Oktober 1591 zusammentrat und schon am 29. d. M. mit der Wal Fachinettos endigte; der Neugewälte nahm den Namen Innocenz IX. an; den Dank für die erwiesenen Dienste stattete er den Kardinälen dadurch ab, dass er in dem Kampfe Heinrich IV. von Frankreich und Philipp II. von Spanien für letzteren Partei ergriff, Alexander Farnese antrieb, mit seinem Heer dem vom Könige von Frankreich hart belagerten Rouen zu Hilfe zu eilen und eine größere Summe auf den Krieg verwandte; am 3. November 1591 versammelte er ein Konsistorium der Kardinäle, um ihnen unter anderem seine

Absicht mitzuteilen, für die Kirche einen Schatz zu gründen, der nur in der höchsten Gefar angegriffen werden dürfe. Die Zuneigung der Römer erwarb er sich, indem er durch ein Dekret anordnete, dass der infolge einer Missernte hoch gestiegene Preis der Lebensmittel herabgesetzt werde, und die Barone in der Umgebung Roms anhielt, das Getreide in die Stadt zu füren. Eine seiner ersten Handlungen war es, die Veräußerung von Kirchengütern auf das strengste zu untersagen; um die Geschäfte besser ausfüren und leiten zu können, bestimmte er feste Tage für die Audienzen, und rief die Kardinäle häufig zu Sitzungen zusammen; den sich mit großen Plänen tragenden Innocenz IX. raffte der Tod aber schon am 30. Dez. 1591 hin. Er hinterließ eine Reihe von Schriften, die bisher noch nicht gedruckt sind.

Quellen: Die Bullen dieses Papstes finden sich bei Cherubinus, magnum bullarium Roman., tom. II, p. 727; Benedictus Justinianus, Rede am Sarge Innocenz IX. bei Ciaconius: vitae et res gestae Pontif. Rom., in der Ausgabe des Oldoinus, t. IV, Romae 1677, p. 240 sq.; Cigarella, vita Innoc. IX., im Anhange der Historia Platinae de vitis Pontif. Rom. . . Onuphrii Panvinii accessione nunc illustrior reddita, Col. Agripp. 1626, p. 500 sq.; etc.

Litteratur: Ciaconius: vitae et res gestae Pontif. Rom. in der Ausgabe des Aug. Oldoinus, tom. IV, Romae 1677, p. 235 sq.; Palatius, Gesta Pontif. Rom. tom. IV, Venetiis 1688, p. 437 sq.; Sandinus: Vitae Pontif. Rom., pars II, Ferrariae 1763, p. 672; Archibald Bower, Unparth. Historie d. Röm. Päpste, 10. Thl., 1. Absch., ausgearbeitet von Rambach, Magd. u. Leipz. 1779, S. 290 ff.; Petrucelli della Gattina, Histoire diplom. des Conclaves, II. vol., Paris 1864, p. 340 sq.; Ranke, Die röm. Päpste in den letzten vier Jahrhunderten, 2. Bd., 6. Aufl., S. 149 f.; Philippson, Philipp II. von Spanien und das Papstthum, in Sybel's hist. Zeitschr., 39. Bd., München 1878, S. 447; ꝛc. **R. Zoepffel.**

Innocenz X., Papst von 1644 bis 1655. Johann Baptista Pamphili, der Son des Camillus Pamphili und der Flaminia de Bubalis, stammte aus einer Familie, die ursprünglich in Gubbio in Umbrien wonhaft gewesen, später aber nach Rom übergesiedelt war; er ist im Jare 1574 in Rom geboren. Nachdem er daselbst und auf anderen italienischen Universitäten sich dem Studium des Rechtes gewidmet, wurde er im 20. Lebensjare Baccalaureus der Rechte; Clemens VIII. verlieh ihm eine Stellung als Auditor der Rota Romana, wärend des Pontifikats Gregors XV. begegnen wir ihm als Legaten in Neapel; auch Urban VIII. verwandte ihn öfter in Geschäften der Kurie, dem Kardinal Barberini gab er auf die Legationsreise nach Frankreich und Spanien den Pamphili als Datar mit. In Frankreich machte dieser sich in seiner Stellung als Datar wenig beliebt, er erhielt hier den Beinamen „der Monsignor: Es geht nicht“. Urban VIII. belonte den verdienstvollen Pamphili im Jare 1629 durch Ernennung zum Kardinalpresbyter vom Titel S. Eusebii. Nach dem Tode dieses Papstes konnten die am 9. August 1644 zum Konklave zusammentretenden Kardinäle sich lange nicht über die Persönlichkeit des Nachfolgers verständigen, die französisch Gesinnten — gefürt von den Nepoten Urban VIII., den Barberini — wollten keinem der spanischen Krone ergebenen Mann, die sich auf die Seite Spaniens Neigenden — an deren Spitze der Kardinal Medici stand — keinem von Frankreich empfohlenen Kandidaten ihre Stimmen geben. Wenn sich die französische Partei endlich doch für den Kardinal Pamphili entschied, obgleich derselbe seine Sympathieen für Spanien nie verhehlt hatte, so bewog sie zu dieser Schwenkung die Furcht, dass vielleicht ein noch eifrigerer Anhänger Spaniens die erforderliche Zal von Stimmen auf sich vereinigen könnte. Am 15. Sept. 1644 bestieg Kardinal Pamphili als Innocenz X. den Stul Petri. Der Kardinal Barberini hatte sich getäuscht, wenn er glaubte, den Papst durch Unterstützung seiner Wal sich und seinem Hause freundlicher gestimmt zu haben. Innocenz X. setzte sich über die Pflicht der Dankbarkeit hinweg, achtete selbst nicht die Protektion, die Frankreich und Mazarin den Nepoten Urban VIII. angedeihen ließ, er machte denselben den Prozess wegen Veruntreuung öffentlicher Gelder, und beanspruchte, als sie

aus Rom flohen, ihre Güter und Paläste. Wärend er auf diese harte Weise die Angehörigen seines Vorgängers auf dem Stule Petri verfolgte, gewärte er seinen eigenen Verwandten einen sehr weitgehenden Einfluss auf die Angelegenheiten der Kirche. Die Schwägerin des Papstes, die Frau seines verstorbenen Bruders, Donna Olympia Maidalchina, von der er sich geistig schon vor seiner Erhebung in dem Maße abhängig fülte, dass er in einem an sie gerichteten Briefe erklärt, fern von ihr sei er wie ein Schiff one Ruder, wurde nun so mächtig in Rom, dass Kardinäle, Fürsten, Bittsteller sich auf alle erdenkliche Weise in ihre Gunst zu setzen suchten. Rom erlebte es bald, dass die hohe Frau sich mit ihren Anverwandten, die ebenfalls auf die Liebeserweise Innocenz X. Ansprüche erhoben, völlig überwarf und der Papst als Familienoberhaupt den Schiedsrichter zwischen Donna Olimpia und ihrer Schwiegertochter und ein anderes Mal zwischen jener und seinem Nepoten, dem Kardinal Astalli, zu spielen sich genötigt sah. Wol brachte er es endlich über sich, die Schwägerin zu entfernen, aber nur um sie bald wider zurückzurufen und ihr ein größeres Maß von Macht über sich einzuräumen. Dass der Anhänglichkeit und Freundschaft, die der Papst der Donna Olympia bewies, sinnliche Leidenschaft zugrunde gelegen, wird wol von Gualdus in seiner Lebensbeschreibung der Maidalchina berichtet, von Schröckh nicht bezweifelt, von Bower weder mit Entschiedenheit behauptet, noch mit Entschiedenheit bestritten. Jedoch Ranke hat nachgewiesen, dass die oben erwänte Lebensbeschreibung, welche die Quelle jener Erzälung von dem unsittlichen Verhältnis zwischen dem Papst und seiner Schwägerin ist, gar keine Glaubwürdigkeit besitzt, nur den Wert eines „aus apokryphen Nachrichten und chimärischen Dichtungen zusammengewebten Romans“ beanspruchen kann. Die Stellung Innocenz X. zu den nach Frankreich geflüchteten Barberini wurde mit der Zeit wider eine freundlichere, dazu trug die Entschiedenheit des die Flüchtlinge in seinen Schutz nehmenden französischen Ministers Mazarin viel bei. Auf die Nachricht hin, dass der Papst in einer Bulle vom 21. Febr. 1646 verordnet habe, alle Kardinäle, die den Kirchenstat one seine Genehmigung verließen, sollen, wenn sie nicht in einer Frist von 6 Monaten zurückkehren, ihrer Besitzungen und Einkünfte beraubt werden, setzte er es sowol im königlichen Rate als im Parlamente durch, dass der päpstliche Erlass für null und nichtig erklärt ward, worauf er, da Innocenz auf diesen Protest keine Rücksicht nahm, französische Truppen nach Italien sandte, deren Erscheinen und Fortschritte dem Papst die Umkehr zu einer Mazarin und den Barberini freundlicheren Politik erleichterten. Letztere erhielten schließlich doch noch ihre Besitzungen und Würden zurück.

Hatte Innocenz X. dem mächtigen Frankreich und dessen Schützlingen gegenüber das Feld räumen müssen, dem Herzog von Parma gegenüber wusste er seine Ansprüche durchzusetzen. Dieser hatte seinen römischen Gläubigern weder die geliehenen Kapitalien zurückerstattet, noch die fälligen Zinsen bezalt; eine Aufforderung Innocenz X., die Schulden zu decken, ließ der Herzog unbeachtet; ein zweiter Streitpunkt gesellte sich bald hinzu: der vom Papst ernannte Bischof von Castro war dem Herzog nicht genehm, auf der Reise in sein Bistum wurde derselbe überfallen und getötet; die Schuld am Verbrechen maß der Papst dem Herzog zu, durch seine Truppen ließ er Castro erobern, schleifen und nahm von dem Lande Besitz, so lange bis der Herzog das Kapital und die Zinsen den Gläubigern zurückbezalt haben werde. Auch mit Venedig gelang es Innocenz X. ein Abkommen zu treffen, welches die Signorie um das von ihr beanspruchte Recht der Besetzung der bischöflichen Stüle brachte und ihr nichts weiter eintrug, als das — vom Papste später nur halb eingelöste — Versprechen, ihnen mit Geld in dem mit den Türken um den Besitz von Candia ausgebrochenen Kampf beizustehen. Nicht frei von Zweideutigkeit war das Auftreten Innocenz X. den Spaniern gegenüber, als Neapel in dem Aufrur des Masaniello das Joch derselben abzuschütteln suchte; er, der seine Erhebung doch nur dem spanischen Einfluss verdankte, ermunterte Heinrich von Guise, die Fürerschaft der Rebellen zu übernehmen, und mit ihrer Unterstützung sich in dauernden Besitz Neapels zu setzen; andererseits hat Innocenz X. sein ganzes Verhalten zu dem neu-

gegründeten Königreich Portugal sich vom spanischen Gesandten in Rom diktiren lassen. In Portugal hatte die Volkserhebung vom Jare 1640 zur Loslösung des Landes von Spanien und zur Erwälung eines eigenen Königs, Johann IV. aus dem Hause Braganza gefürt. Wie schon sein Vorgänger, so verweigerte auch Innocenz X. dem Könige Johann aus Rücksicht auf den spanischen Geschäftsträger den Empfang einer Gesandtschaft, die ihm die Obedienzerklärung Portugals überbringen sollte; die Folge davon, daſs der Papst dem Könige aus dem Hause Braganza die Anerkennung versagte, war auf kirchenrechtlichem Gebiete dann die, daſs er ihm auch das Recht, Kandidaten für die erledigten Bischofsstüle zu präsentiren, bestreiten muſste. So kam es, daſs schließlich die Bischofsstüle in Portugal, die bis auf einen vakant waren, unbesetzt blieben; weder die Verwendung der Donna Olympia noch ein Gesuch der französischen Prälaten vermochten den Papst dahin zu bringen, die vom Könige von Portugal in Vorschlag gebrachten Bischöfe zu bestätigen. Völlig unfruchtbar war der Protest, den im Namen des Papstes der Nuntius Chigi gegen den Frieden von Osnabrück und Münster erhob und den dann Innocenz X. in der Bulle: Zelo domus dei am 26. November 1648 widerholte. Das Instrument des westfälischen Friedens hatte schon selbst dafür gesorgt, daſs des Papstes Widerspruch wirkungslos blieb, indem hier die Bestimmung getroffen war, daſs keine Protestation der Vergangenheit oder der Zukunft, möge sie von einem weltlichen oder geistlichen Stande ausgehen, die zwischen den verschiedenen Staten getroffenen Vereinbarungen beeinträchtigen oder aufheben könne. Jene, den deutschen Protestanten die freie Religionsübung verweigernde Bulle publizirte Innocenz X. erst im Januar 1651, als er alle Hoffnung hatte aufgeben müssen, die Festsetzungen des westfälischen Friedens geändert zu sehen. Die schwerwiegendste und folgenreichste Entscheidung, die von diesem Papst gefällt worden ist, war die Verdammung (30. Mai 1653) der der Kurie zur Begutachtung vorgelegten 5 Sätze aus Jansens Augustin. Ging auch die päpstliche Bulle bei ihrer Verurteilung von der Voraussetzung aus, daſs die gerügten Irrlehren sich in dem Werke Jansens finden, so hat sie doch nirgends ausdrücklich denselben als Urheber jener Ketzereien genannt. Indem nun die Jansenisten sich bereit erklärten, die fünf Sätze, wie es der Papst wünschte, zu verdammen, behaupteten sie, diese ließen sich in der Schrift ihres Meisters nicht nachweisen, die änlich klingenden Stellen in dem Buche Jansens seien von diesem im völlig orthodoxem Sinne vorgetragen, besäßen nicht den ketzerischen Inhalt, den der Papst in ihnen finden wolle. Der französische Minister Mazarin ließ es sich angelegen sein, der päpstlichen Verdammungsbulle die weiteste Verbreitung zu geben, indem er die Bischöfe bewog, sie, one auf die Bestätigung des Parlaments zu warten, in den Kirchen zu publiziren. Diese Dienstfertigkeit des Leiters der französischen Regierung hinderte übrigens Innocenz X. nicht, das ungerechte Verfaren desselben gegen den Koadjutor des Erzbischofs von Paris, den Kardinal Retz, auf das schärfste zu tadeln. Derselbe war ein langjäriger und erbitterter Gegner Mazarins und hatte sich an der Fronde, jener großen, in erster Linie gegen Mazarin gerichteten gemeinsamen Erhebung des Parlaments, des Adels und des Klerus, als einer ihrer hervorragendsten Fürer beteiligt. Als die Bewegung glücklich überwunden, Paris wider im Besitz Ludwig XIV. war, wurde auf Anraten Mazarins der Kardinal Retz ins Louvre gelockt, um von dort in die Gefangenschaft abgefürt zu werden. Diese an einem Kardinal verübte Gewalttat veranlaſste Innocenz X., die augenblickliche Befreiung des Gefangenen zu fordern; diesem glückte es zu entfliehen und nun erhob er als bisheriger Koadjutor — der Erzbischof war mittlerweile gestorben — Ansprüche auf den erzbischöflichen Stul, die von Mazarin nicht anerkannt wurden, am Papste aber ihren Verteidiger fanden. Entschlossenheit und Festigkeit in der Durchfürung des Unternommenen lassen sich Innocenz X. nicht absprechen; er war überaus tätig, sorgte auch ernstlich für die Ordnung und Ruhe in Rom. Diesem Streben, die Sicherheit in der Stadt herzustellen, trat nur Eines hinderlich entgegen, die noch immer nicht genügend gefüllte, von der Donna Olympia so stark beanspruchte Kasse des Papstes.

Digitized by Google

Wie sollte den Verbrechen gesteuert werden, wenn Innocenz X. den vom Gericht Verurteilten gestattete, die Strafe mit Geld abzukaufen? Wie ein gut unterrichteter Zeitgenosse erzält, soll die Befreiung von gerichtlich zuerkannten Strafen dem Papste in den ersten sieben Jaren seines Pontifikats mehr als eine Million Scudi eingetragen haben. Unter diesen Gesichtspunkt des Gelderwerbs fällt zum teil auch die Verkündigung eines Jubelablasses für das Jar 1650, sowie die Aufhebung einer Reihe von Klöstern; die letztere Anordnung war völlig gerechtfertigt, indem es eine Reihe kleiner Konvente gab, in denen die Mönche die durch das Gesetz und die Regel vorgeschriebene Disziplin nicht mehr beobachteten und sich den geistlichen Übungen nicht mehr widmeten. In den letzten Jaren seines Lebens fülte Innocenz X. tiefer das Drückende und Schimpfliche der sich immer steigernden Herrschsucht und Herrschaft der Donna Olympia; die geldgierige Frau forderte schließlich von den Leuten, denen sie Ämter und Würden verschaffte, monatliche Abgaben, ließ sich von den zu kreirenden Kardinälen hohe Summen auszalen, gewärte gegen Geld selbst den herabgekommenen Töchtern Roms Schutz für ihr niedriges Handwerk. An seine Schwägerin hatte sich der Papst zu sehr gewönt, sie hatte sich ihm nach ihrer Rückkehr völlig unentbehrlich gemacht; obwol er ihr nicht mehr traute, hatte er nicht die Kraft, sie nochmals von sich zu weisen. Und wie hat dieses Weib Innocenz X. seine Anhänglichkeit vergolten? Als er am 5. Jan. 1655 im Sterben lag, hatte Donna Olympia nichts Eiligeres zu tun, als die Habseligkeiten des Sterbenden an sich zu bringen. Nicht einmal die Kosten für die Beerdigung des Mannes, durch den sie Millionen von Scudi gewonnen hatte, übernahm sie; ihre Antwort auf die Aufforderung, für die Bestattung Sorge tragen zu wollen, lautete lakonisch, als arme Witwe besitze sie nicht die hiezu erforderlichen Mittel. Dass Innocenz sich unter den Prälaten der Kirche wenig Liebe erworben, aber auch, dass die Ehrfurcht und Scheu aus Rom gewichen war, beweisen uns die Berichte von den Exsequien des Papstes. Nicht nur wurde die Leiche in einem zum Aufbewaren von Geräten dienenden Nebenlokale der Peterskirche abgestellt, am Sarge brannten nur zwei von einem Priester gestiftete Kerzen, und ein Mitleid fülender Kanonikus wandte einen halben Scudi auf Leichenträger, die endlich den Papst one die hergebrachten Feierlichkeiten zur Erde bestatteten.

Quellen: Cherubinus, Magnum bullar. Rom., t. IV, p. 237 sq.; Bank, Roma triumphans, seu actus inaugurationis et coronationis Innoc. X., Franeker 1645; Herm. Conring, Comment. histor. de electione Urbani VIII et Innoc. X., Helmstädt 1651; Rossteuscher, Hist. Innoc. X., Wittenberg 1674; Gualdus, Vita di donna Olympia Maldachina 1666 (der Verfasser ist Leti). Die Relationen der venetianischen Gesandten am römischen Hof, insbesondere die des Alvise Contarini, Giov. Giustinian, die Ranke schon in seiner Geschichte der römischen Päpste vielfach benutzt hat, und aus denen er in den Analekten zum 3. Bande (Leipzig 1874) S. 173 ff. einen Auszug gegeben, liegen jetzt gedruckt vor in den Relazioni degli stati Europei lette al senato dagli Ambasciatori Veneti nel secolo decimosettimo raccolte ed annotate da Nic. Barozzi e Guglielmo Berchet, Serie III, Italia, Relazioni di Roma, Volume II, Venezia 1878, p. 43—161; Diarium Deone sehr wertvoll, nur handschriftlich vorhanden, von Ranke vielfach benutzt und (3. Bd., Analekten, S. 168 ff. charakterisirt; Relatione della vita del Card. Cecchini, composta da lui medesimo, bei Ranke, Die römischen Päpste, 3. Bd., Leipzig 1874, S. 168; rc.

Litteratur: Ciaconius, Vitae et res gestae Pontific. Rom., in der Ausgabe des Aug. Oldoinus, t. IV, Romae 1677, p. 641 sq.; Palatius, Gesta Pontif. Rom. IV, Venetiis 1688, p. 571 sq.; Heidegger, Hist. papatus, Amstelaedami 1698, p. 392 sq.; Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer Historie der röm. Päpste, 2. Aufl., Göttingen 1758, S. 422 ff.; Sandinus, Vitae Pontific. Rom., p. II, Ferrariae 1763, p. 687 sq.; Arch. Bower, Unparth. Historie der röm. Päpste, 10. Thl., 2. Abschnitt, ausgearbeitet von Joh. Rambach, Magd. u. Leipz. 1780, S. 3 ff.; Schröckh, Christl. Kirchengesch., 3. Thl., Leipz. 1805, S. 392 ff.;

Reuchlin, Gesch. v. Port-Royal, 1. Bd., Hamb. u. Gotha 1839, S. 605 ff.; H. Schäfer, Gesch. v. Portugal, 4. Bd., Hamb. 1852, S. 532 ff.; Petrucelli della Gattina, Histoire diplomatique des Conclaves, 3. vol., Paris 1865, p. 95 sq.; Koch, Gesch. des deutschen Reichs unter der Regierung Ferdinand III., 2. Bd., Wien 1866, S. 195 u. 526 ff.; Ranke, Franz. Gesch., 3. Bd., Leipz. 1869, S. 36 ꝛc.; Reumont, Gesch. d. Stadt Rom, 3. Bd., 2. Abth., Berlin 1870, S. 623 ff.; Gaillardin, Histoire du règne de Louis XIV., 2. Band, Paris 1871, S. 139 ff., 168 ff. ꝛc.; Ranke, Die röm. Päpste, 3. Bd., 6. Aufl., Leipzig 1874, S. 26 ff.; Reumont, Gesch. Toskanas, 1. Thl., Gotha 1876, S. 428 ff.; Charvériat, Histoire de la Guerre de Trente Ans, t. II, Paris 1878, p. 509, 536, 628; Campi, Un periodo di cultura in Roma, in Arch. della soc. Rom. di storia Patria, t. I, Roma 1877; Chéruel, Histoire de France pendant la minorité de Louis XIV, Paris 1879, p. 141 sq.; M. Brosch, Gesch. des Kirchenstaates, 1. Bd., Gotha 1880, S. 409 ff. ꝛc. **R. Zoepffel.**

Innocenz XI., Papst von 1676—1689. Benedikt Odescalchi, gebürtig aus Como, war der am 16. Mai 1611 geborene Son von Livius Odescalchi und Paula Castella. Seine Erziehung wurde in seiner Heimatsstadt von den Jesuiten geleitet, später widmete er sich in Rom und Neapel dem Studium des Rechts. Von seiner Absicht, in den Kriegsdienst zu treten, brachte ihn der Ratschlag eines ihm nahestehenden Kardinals ab; auch die weitere Ermanung desselben, sein Glück in der kurialistischen Laufban zu suchen, beherzigte Odescalchi. Daſs er, bevor sein Entschluſs, sich den Geschäften der Kurie hinzugeben, als Soldat gegen die Türken oder, wie andere behaupten, gegen Frankreich gekämpft, ist eine ungenügend beglaubigte Nachricht. Benedikt Odescalchi erhielt von Urban VIII. die Stellung eines Protonotars, ward später Präsident der apostolischen Kammer, wurde vielfach in auswärtigen Angelegenheiten der römischen Kirche verwandt. Innocenz X. erhob ihn zum Kardinaldiakon von S. Cosmae et Damiani und später zum Kardinalpresbyter vom Titel S. Onuphrii. Die allgemeine Liebe der Römer, die Anerkennung aller Gutgesinnten erwarb sich Odescalchi durch die Einfachheit seines Auftretens, seinen strengsittlichen Lebenswandel und durch seine völlig uneigennützige, aus einer vertieften Religiosität hervorgehende Bruderliebe. Seine weitgerühmte Barmherzigkeit trug ihm vom Papste den Auftrag ein, sich nach Ferrara als Legat zu begeben, um „als Vater der Armen“ dort das Unglück, welches eine schwer auf der Provinz lastende Teuerung angerichtet, zu mildern. Als ihm dann im Jare 1650 das Bistum Novara anvertraut wurde, verwandte er die gesamten Einkünfte desselben auf die Kranken und Bedürftigen. Jedoch seine leidende Gesundheit untersagte ihm den Aufenthalt in Novara, er überließ mit Erlaubnis des Papstes das Bistum seinem Bruder und nahm seinen dauernden Aufenthalt in Rom. Hier beteiligte er sich auf das eifrigste an den Beratungen der Kongregationen und ließ sich in allen Geschäften der Kurie nicht — wie so viele seiner Kollegen im Kardinalkollegium — von dem Grundsatz leiten, auf jede Weise seine Kasse zu bereichern. Wo es gerichtliche Entscheidungen galt, blieben mit Berufung darauf, daſs die Gerechtigkeit blind sein müsse, alle ihm eingereichten Empfehlungen ungelesen. Nach dem Tode Clemens X. richteten sich die Blicke der Kardinäle im Konklave auf Benedikt Odescalchi; obwol Ludwig XIV. ihn zuerst aus der Zal der Walkandidaten auszuschließen gedachte, sah er sich schließlich doch genötigt, den Wünschen des römischen Volkes, welches wärend des Konklaves es nicht an Gunstbezeugungen für seinen Liebling fehlen ließ, Rechnung zu tragen und der französisch gesinnten Partei im heiligen Kollegium die Anweisung, der Wal Odescalchis zuzustimmen, wenn auch schweren Herzens, zu erteilen. Derselbe ward nach einer Sedisvakanz von 2 Monaten am 21. Sept. 1676 auf den Stul Petri erhoben und nannte sich als Papst Innocenz XI. Bei der mit der üblichen Ceremonie des sich Weigerns und Weinens verbundenen Annahme der höchsten kirchlichen Würde erklärte der Neugewälte mit aller Offenheit, daſs er sich nur unter der Bedingung der ihm aufgebürdeten Last nicht entziehen wolle, daſs man der Durchfürung seines Vorsatzes, den eingerissenen Missbräuchen zu steuern, und die Geistlichkeit, sowie die Verwaltung

der römischen Kirche zu reformiren, keine Hindernisse in den Weg lege. In der Tat hat selten ein Papst mit einer solchen Entschiedenheit und Konsequenz an allen Punkten das Werk der Reform in die Hand genommen, wie Innocenz XI.; dieselbe galt zunächst der auf den völligen Ruin lossteuernden Misswirtschaft in der Verwaltung der Finanzen. In verhältnismäßig kurzer Zeit gelang es ihm, die Ausgaben der Kurie mit den Einnahmen derselben nicht bloß in's Gleichgewicht zu bringen, sondern sogar ein nicht unbeträchtliches Plus der Einnahmen zu erzielen. Dieses Ziel war nur dadurch erreichbar, dass er an sich und seiner Hofhaltung in jeder Weise sparte, alle Sinekuren abschaffte und nicht das Geringste von den Gütern und Geldern der Kirche an seine Nepoten verschleuderte. Er gehört zu den wenigen Päpsten, an denen die Erbsünde des Papsttums, der Nepotismus, nicht haftet. Von vornherein erklärte Innocenz XI. seinem Neffen, Livius Odescalchi, dass er von ihm nichts zu erwarten habe. Auf die Geschäfte der Kurie gewärte er seinen Verwandten nicht den geringsten Einfluss. Wie er sich selbst auch als Papst der einfachsten Lebensweise befleißigte, so forderte er sowol von seiner nächsten Umgebung, als auch von der hohen Geistlichkeit außerhalb Roms größere Einschränkung und Zurückgezogenheit, verpflichtete auch die Bischöfe, sich nicht außerhalb ihrer Diözesen aufzuhalten. Einer Kongregation von Kardinälen erteilte er den Auftrag, genau zu prüfen, ob die Bewerber um bischöfliche Stüle in ihrem bisherigen Leben die erforderliche Sittenreinheit bewart und die notwendigen theologischen Kenntnisse besäßen. Auch auf die sittliche Fürung des niederen Klerus hatte er Acht, schärfte demselben die Pflicht ein, nicht gelehrte, mit Citaten prunkende Predigten zu halten, sondern dem Volke den gekreuzigten Christum zu verkündigen. Die Geistlichkeit insgemein forderte er nachdrücklich auf, ihr Augenmerk auf eine zweckmäßigere Heranbildung der Jugend zu richten, den katechetischen Unterricht mit Ernst zu betreiben, den Lehrern Anleitung in Betreff der Methode des Jugendunterrichts zu gewären. Dem um sich greifenden Sittenverderben in den Laienkreisen wollte er auf dem Wege der kirchlichen Gesetzgebung steuern. Unter anderem gebot er im Jare 1683 den Frauen und Jungfrauen sich sittsamer zu kleiden, den Hals und die Arme nicht entblößt zu tragen. Wer sich gegen diese Kleiderordnung versündige, soll mit dem Bann bestraft werden. Noch rigoristischer lautete eine andere Verordnung vom Jare 1686, sie untersagte allen Römerinnen one Unterschied der Bildungsstufe und der gesellschaftlichen Stellung das Erlernen und die Ausübung der Musik; auch die männliche Bevölkerung Roms wurde von ihm in scharfe Zucht genommen, der über alle Gebote des Anstandes sich hinwegsetzende römische Adel ward zur Besserung seiner Sitten angehalten und der in Rom überhandnehmenden Spielwut durch Aufhebung der Spielhäuser ein Damm gesetzt. Innocenz XI. war eine nicht bloß ethisch veranlagte, sondern auch tief religiöse Persönlichkeit. Das Wort seines Beichtvaters: er habe an diesem Papste nie etwas wargenommen, was das Verhältnis der Seele zu Gott getrübt, ist eine Hyperbel, in richtiger Einschränkung charakterisirt es die Herzensfrömmigkeit Innocenz XI. Eine Tat voll sittlicher Kraft war es, dass der Papst im Jare 1679 65 aller Religion und Ethik honsprechende Sätze, zumeist aus den Schriften der Jesuiten Escobar, Suarez, Busenbaum 2c., als propositiones laxorum moralistarum verdammte. Dieser Urteilsspruch ist ihm von dem mächtigen Orden nie verziehen worden, er hat sich an Innocenz XI. dadurch gerächt, dass er den lebenden und den gestorbenen Papst mit den niedrigsten Anschuldigungen verfolgte und den Wert seiner Persönlichkeit herabzusetzen sich bemühte. Dass Innocenz die Anschuldigungen der Jesuiten fürchtete und dass dieselben eine gewaltige Macht waren, mit der selbst dieser Papst zu rechnen sich gezwungen sah, beweist der quietistische Streit. Wol standen die Sympathieen Innocenz XI. zuerst auf der Seite des Molinos, er hatte ein Verständnis für die verinnerlichte Frömmigkeit, die aus dem „geistlichen Wegweiser" des von den Jesuiten hart bedrängten Mannes sprach. Als aber das unter dem Einfluss der Schüler Loyolas stehende Inquisitionsgericht sich durch eine an den Papst gesandte Deputation von der Rechtgläubigkeit desselben Gewissheit verschaffen wollte, als selbst einzelne Kar-

dinäle Innocenz XI. einen Generalvikar, um größere Energie in die Verhandlungen zu bringen, beizuordnen gedachten, als man ihm von seiten der Jesuiten immer wider vorstellte, dass der aus dem Namen der katholischen Religiosität durch seine Geringschätzung der kirchlichen Ceremonieen heraustretende Quietismus die Kirche, wenn er noch weiter um sich greife, zerstören müsse, da willfarte Innocenz XI. endlich den unermüdlichen Anklägern und bestätigte in einer Bulle vom 28. Aug. 1687 das Urteil der Inquisitoren, die 68 Sätze aus den Schriften des Molinos als ketzerische und gotteslästerliche gestempelt hatten. Mehr Ausdauer und Geistesstärke bewies Innocenz XI. in den langwierigen Streitigkeiten mit Ludwig XIV. von Frankreich. Dieser hatte im Einverständnis mit dem Parlament sich das Recht, die kirchlichen Würden und Ämter zu verleihen, in Provinzen angemaßt, in denen es ihm nach den bisherigen Gesetzen nicht zustand. Unterwarf sich auch die Mehrzal der Bischöfe in den 4 Provinzen Guienne, Languedoc, Provence und Dauphiné der Anordnung des Königs, zwei Bischöfe — Jansenisten — verweigerten dem State den Gehorsam. Innocenz XI. nahm sich infolge einer Appellation derselben an, forderte den König zu widerholten Malen auf, den Rechten der Kirche nicht zu nahe zu treten. Als der Papst schließlich mit kirchlichen Strafen drohte, berief Ludwig XIV. Deputirte der Geistlichkeit aus allen Provinzen seines Reichs zu einer Versammlung, um über „die Aufrechthaltung der Freiheiten der gallikanischen Kirche“ zu beratschlagen. Die vom November 1681 bis zum März 1682 tagenden Geistlichen stellten sich nicht nur in der Regalienfrage auf den Standpunkt des Königs, sondern verfassten auch, als ihnen Ludwig XIV. die alten Streitpunkte zwischen der römischen Kirche und dem französischen Klerus zur Entscheidung vorlegte, jene Declaration du clergé de France, die in 4 Sätzen die päpstliche Auktorität auf geistliche Angelegenheiten beschränkt, die volle Unabhängigkeit der Könige auf dem weltlichen und statlichen Gebiete scharf betont, die Beschlüsse der Kirchenversammlung von Konstanz in Betreff der Überordnung der Konzilien über den Papst wider in Erinnerung bringt, die Unverletzlichkeit für die alten Vorrechte der französischen Kirche beansprucht und schließlich — was Rom am meisten verletzen musste — die Infallibilität nicht dem Papste, sondern der allgemeinen Kirche vindizirt; diese Sätze erhob Ludwig XIV. zum Statsgesetz, mit ihnen sollte die Jugend schon in den Schulen bekannt, die Erwerbung eines Grades in der theologischen oder juristischen Fakultät von ihrer Beschwörung abhängig gemacht werden. Auf diese Kriegserklärung antwortete Innocenz XI. damit, dass er alle die vom französischen Könige in Vorschlag gebrachten Kandidaten für die erledigten Bischofssitze in dem Falle zu ordiniren sich weigerte, dass sie jener kirchenfeindlichen Versammlung der Geistlichkeit angehört hatten und nun gleichsam zum Lon für ihre Unterwerfung unter den Willen des Königs mit hohen Würden der Kirche bedacht werden sollten. Wenn Ludwig XIV. hoffte, durch die gewaltsame Ausrottung des Protestantismus in Frankreich und durch die Aufhebung des Ediktes von Nantes 1685 Innocenz XI. umzustimmen und zur Nachgiebigkeit in der Regalienfrage, sowie zur stillschweigenden Anerkennung der vier von der Versammlung der französischen Geistlichkeit der Kurie übersandten Grundsätze zu bewegen, so hatte er sich in dieser Erwartung völlig getäuscht. Wol lobte der Papst den französischen Gesandten gegenüber den Eifer, den der König bewiesen, wol sprach er in einem Konsistorium der Kardinäle am 18. März 1686 von dem „unsterblichen Verdienst“, das sich Ludwig XIV. erworben, indem er diejenigen Edikte widerrufen habe, „quae per duelles haeretici ab ipsius majoribus regibus christianissimis inter bellorum aestus et pericula extorserant“, wol willfarte er auch dem ausgesprochenen Verlangen des Königs, seine Großtat durch besondere Festlichkeiten in Rom gefeiert zu sehen, indem er am 29. April d. J. in der päpstlichen Kapelle ein Tedeum singen und Freudenfeuer in der Stadt abbrennen ließ, aber er war weit davon entfernt, die gewaltsamen Mittel gutzuheißen, die man in Frankreich bei der Bekehrung der Protestanten anwandte, ja er erklärte offen genug, „einer solchen Methode habe sich Christus nicht bedient, man müsse die Leute in die Tempel leiten, nicht aber hineinschleifen“, und bald genug musste

Ludwig XIV. warnehmen, dass die Kurie bei aller Anerkennung seiner der Kirche durch Ausrottung der Ketzer geleisteten Dienste von ihrem Standpunkt in der Regalienfrage und von ihrer Auffassung der vier Sätze nicht im geringsten abging. Nun aber gesellte sich zu den bisherigen Streitpunkten ein neuer hinzu; Innocenz XI. wünschte sehnlichst, dass die auswärtigen Mächte auf das sogenannte Asylrecht ihrer Gesandten verzichteten, d. h. auf das Recht, in ihrem Palast und in der nächsten Umgebung desselben den von der römischen Justiz Verfolgten eine Zufluchtsstätte zu gewären. Wärend der Kaiser, die Könige von Spanien und Polen, die Königin Christine von Schweden sich in dieses Begehren des Papstes zu finden wussten, rief Venedig seinen Gesandten aus Rom zurück und verzichtete zunächst lieber auf die Besetzung dieses Gesandtschaftspostens, als dass es das Asylrecht preisgegeben. Als nun Innocenz XI. nach dem Tode des bisherigen französischen Gesandten an Ludwig XIV. die Forderung stellte, den nächsten Geschäftsträger nur mit einem Verzicht auf das Privilegium, Verbrecher zu beherbergen, nach Rom zu senden, andernfalls werde er ihm keine Audienz erteilen, erklärte der König, umsomehr mit aller Entschiedenheit an der Quartierfreiheit seines Gesandten (le droit de franchises des ambassadeurs) festhalten zu wollen, als er sich um die katholische Kirche wie kein anderer katholischer Fürst durch Ausrottung der Ketzer verdient gemacht habe. Innocenz XI., entschlossen, das Äußerste zu wagen, ja selbst den Märtyrertod zu leiden, belegte in einer Bulle alle diejenigen, die künftighin das Asylrecht beanspruchen würden, mit dem Bann und sah demgemäß in dem Marquis de Lavardin, dem neuen französischen Bevollmächtigten, der, um die Quartierfreiheit mit Nachdruck behaupten zu können, seinen Einzug mit einer wolbewaffneten Schar von c. 800 Mann in Rom gehalten, einen Gebannten, belegte sogar die Kirche des heiligen Ludwig in Rom, die Lavardin, indem er am 24. Dez. 1687 daselbst dem Gottesdienst beigewont, entweiht hatte, sofort mit dem Interdikt. Wol verließ der französische Gesandte, der die Stellung eines Geächteten auf die Dauer nicht ertragen konnte, Rom, aber der päpstliche Nuntius in Paris musste das Benehmen seines Herrn entgelten; er wurde als Gefangener behandelt, nur in Begleitung einer Wache durfte er das Haus verlassen. Infolge der verschiedenen Kämpfe mit der Kurie die noch um einen neuen, der die Besetzung des Kölner Erzstuls betraf, vermehrt wurden, steigerte sich die Erbitterung des Königs so sehr, dass er die Grafschaft Avignon dem französischen Reiche einverleibte, die Geldausfur aus Frankreich nach Rom untersagte, und schon im Begriff war, in Frankreich einen vom Papst unabhängigen Patriarchen an die Spitze der Kirche zu stellen. Alle diese Maßnahmen schreckten Innocenz XI. nicht, er weigerte sich nach wie vor, den ihm vom Könige präsentirten Bischöfen — es waren ihrer schon 35 — die Bestätigung zu erteilen; und wenn auch der Papst sich schließlich eine Vermittelung des Königs von England, Jakob II., in dem Streit mit Frankreich gefallen lassen wollte, so mag die Vermutung, die Brosch ausgesprochen hat, dass Innocenz XI. durch dieses Eingehen auf das englische Anerbieten nur seine Friedensliebe beweisen wollte, in der Voraussicht, dass der Thron Jakob II. zu erschüttert sei, als dass er sich auf demselben noch lange halten und die Aussönung zwischen Rom und Frankreich in Angriff nehmen könne. Die unklugen und übereilten Maßregeln des englischen Königs zur Hebung der katholischen Kirche im protestantischen England, ja zur völligen Umwandlung seines den protestantischen Grundsätzen ergebenen Reiches in einen die geistliche Oberhoheit Roms anerkennenden Stat missbilligte der besonnene, dem allmählichen Fortschritt zugetane Innocenz XI. aufs entschiedenste; vergeblich ließ er Jakob II. Mäßigung anraten, ihn ersuchen, keine Schritte zu tun, die zwischen ihm und dem Parlament einen Konflikt herbeifüren könnten. Als in Rom Graf Castelmaine als Gesandter des englischen Königs erschien, um die Verbindung zwischen Rom und den Katholiken des Inselreichs widerherzustellen, empfing ihn der Papst allerdings höflich, aber mit einer verletzenden Kälte. Die ihm von seinem Gebieter erteilten besonderen Aufträge konnte der Botschafter in den ihm bewilligten Audienzen Innocenz XI. nicht vortragen, da letzterer, sobald das Gespräch auf diese kam, von einem Husten

befallen wurde, der den Grafen Castelmaine in völlige Verwirrung brachte und der Unterredung ein unerwartet rasches Ende bereitete. Es blieb dem Bevollmächtigten Jakob II. schließlich nichts weiter übrig, als seinen Abschied zu nehmen, den ihm Innocenz XI. mit dem doppelsinnigen Rate erteilte, sich ja vor Tagesanbruch aufzumachen und in der Küle zu reisen. Aus einem Schreiben des Papstes vom Jare 1688 an den Kaiser Leopold ersehen wir, dass der innerste Grund seiner Missstimmung gegen Jakob II. die sich ihm immer mehr zur Gewissheit gestaltende Befürchtung war, dem Könige sei es bei allen seinen Maßregeln zu gunsten der Katholiken nicht in erster Linie um die katholische Kirche, vielmehr um die Erweiterung seiner Macht zu tun und um ein Bündnis mit Ludwig XIV., der sich Englands als eines Werkzeugs zur Durchfürung seiner die Freiheit ganz Europas bedrohenden Pläne bediene. In der Tat hatte sich Jakob II. mehrmals bereit finden lassen, im Interesse des französischen Königs zwischen diesem und Rom zu vermitteln. Besonders verübelte Innocenz XI. dem Könige von England seine der Politik Ludwig XIV. dienende Einmischung in die Kölner Walangelegenheiten. Der Erzstul von Köln war erledigt seit dem 3. Juni 1688. Als Bewerber um das Erzbistum traten auf der Kardinal Fürstenberg, bisher Bischof von Straßburg, und Josef Clemens, Bruder des Kurfürsten Max Emanuel von Bayern; der erstere, eine gefügige Kreatur Ludwig XIV., ward von Frankreich auf das eifrigste in der Hoffnung unterstützt, dass er als Kurfürst des deutschen Reichs der Ländergier des französischen Königs keine Hindernisse in den Weg legen werde; Josef Clemens dagegen galt nicht bloß als Kandidat des Kaisers Leopold, sondern aller Regierungen, die — wie Spanien und Holland — die Übermacht Frankreichs brechen wollten. Da die im Juli 1688 vor sich gehende Wal des Kölner Domkapitels resultatlos blieb, indem keiner der Bewerber die Stimmen in der erforderlichen Anzal auf sich vereinigte, so fiel die Entscheidung dem Papste zu; Ludwig XIV. sandte einen besonderen Bevollmächtigten, Chamlay, nach Rom, um beim Papste die Erhebung des Straßburger Bischofs auf den Kölner Erzstul zu befürworten, er wurde von Innocenz XI. nicht einmal zur Audienz zugelassen, musste unverrichteter Sache zu seinem Herrn zurückkehren. Einer etwas freundlicheren Aufnahme hatte sich der englische Gesandte, der sich für die Bestätigung Fürstenbergs verwenden sollte, von seiten des Papstes zu erfreuen; wol erhielt er die erwünschte Audienz, aber sie blieb one Einfluss auf die Entschlüsse Innocenz XI. — Josef Clemens wurde bald darauf als Erzbischof von Köln bestätigt. Infolge dieser englischen Befürwortung der Wal Fürstenbergs steigerte sich der Verdacht der römischen Kurie, dass zwischen Jakob II. und Ludwig XIV. ein Bündnis bestehe. So erklärt es sich, dass man in Rom den Sturz Jakob II. nicht ungern sah. Es lässt sich aber nicht quellenmäßig beweisen — wenn es auch sehr warscheinlich ist — dass Innocenz XI. um den Plan Wilhelms von Oranien, dem Könige Jakob II. die Krone zu entreißen, gewusst. Jedoch schon am 6. Sept. 1688 äußerte Ludwig XIV. in einem Schreiben an den Papst, welches alle Vorwürfe Frankreichs gegen Rom zusammenfasste und den Bruch mit der Kurie deklariren sollte, Innocenz XI. sei schuld, dass Wilhelm von Oranien Anstalten zum Angriff auf England treffe. Als der seiner Länder beraubte Jakob II. sich im April 1689 durch seinen Gesandten Porter an den Papst mit der dringenden Bitte um Unterstützung wandte, erklärte dieser, nichts für ihn tun zu können, da der Kampf gegen Frankreich ihn zur Anspannung aller seiner Kräfte nötige. Nicht unzutreffend ist die Äußerung des venetianischen Gesandten in Rom, des Lando, in seinem Bericht an die Signorie vom 16. April 1689: „Als das einzige Gute betrachtet man in Rom das, was zur Erniedrigung Frankreichs füren kann, one einen Unterschied zu machen, ob es den Katholiken oder den Ketzern Vorteil bringt“. Als nun Ludwig XIV. in Deutschland einfiel, um Köln für Fürstenberg mit den Waffen zu gewinnen, da gereichte es Innocenz XI. zur Genugtuung, dass die Glieder des defensiven Augsburger Bündnisses von 1686, Wilhelm von Oranien, der Kaiser und Spanien, in der großen Allianz vom 12. Mai 1689 zur Offensive gegen Frankreich übergingen. Um kein Land hat sich Inno-

cenz XI. so große Verdienste erworben wie um Österreich. Seine Manungen und unaufhörlichen Bitten bewogen die deutschen Reichsfürsten, sowie Johann Sobieski von Polen zum Entsatze des von den Türken belagerten Wiens (1683) herbeizueilen. Sein Eifer brachte auch später den Bund des Kaisers, Venedigs und Polens gegen den Halbmond zu stande, alle irgendwie verfügbaren Mittel stellte er demselben zu Gebote, er erlebte noch die von ihm so heiß ersehnte Befreiung Ungarns vom türkischen Joche, sowie die Eroberung Belgrads. Indirekt brachten diese Siege über den Erbfeind der Christenheit sein Haus, das der Odescalchi, zu Ansehn und Ehren. Infolge ihrer Beteiligung an dem Kampfe gegen die Türken wurden die Odescalchi zu Reichsfürsten erhoben und erhielten das ungarische Herzogtum Sirmium. Vielen Missdeutungen war Innocenz XI. dadurch ausgesetzt, dass er, der onehin mit den protestantischen Fürsten das beste Einvernehmen unterhielt, den wärend seines Pontifikats auftauchenden Plänen einer Aussönung der protestantischen und der katholischen Kirche seine Unterstützung gewärte, dass er 1677 Spinola zur Fortsetzung seiner diesem großen Ziele gewidmeten Tätigkeit ermutigte und ihn nach genauer Einsicht in die bisher gepflogenen Verhandlungen mit den protestantischen Fürsten gegen die Anklagen missgünstiger Katholiken schützte; die letzten Jare seines Lebens hatte Innocenz XI. viel mit Krankheit zu kämpfen, seit dem Juni 1689 war er ganz ans Bett gefesselt, am 12. Aug. d. J. trat der Tod ein.

Dem forschenden Auge, welches nicht durch die schwarze Brille französischer und jesuitischer Berichte sieht, wird Innocenz XI. sich bei eingehendster Prüfung als eine der idealsten Gestalten der Papstgeschichte, der die Rechte der Kirche mit Energie, Maß und Würde vertrat, als eine geläuterte Seele, als eine umfassende Pläne, hohe Ziele mit ehrlichen Mitteln verfolgende Persönlichkeit darstellen. Bisher aber hat der Hass über die objektive Betrachtung gesiegt, denn die von Benedikt XIV., Clemens XI. und Clemens XII. eifrig betriebene Kanonisation dieses Papstes wusste Frankreich immer wider zu vereiteln.

Quellen: Die Bullen Innocenz XI. finden sich im ersten Bande der Fortsetzung des Magn. bullar. Rom. des Cherubinus; Vita d'Innocenzo undecimi, Venez. 1690; Palatius, Gesta Pontific. Rom., t. V, Venetiis 1690, p. 1 sq.; Legatio marchionis Lavardini Romam ejusque cum Romano pontifice dissidium 1697; L'Etat du siege de Rome, Cöln 1707; Vita del Servo di dio, papa Innocentio XI., raccolta in tre libri, nur handschriftlich vorhanden, von Ranke benutzt in seinem Werke: Die röm. Päpste in den letzten 4 Jahrh., Bd. III, Analekten, S. 202; An Account of his Excellency Roger Earl of Castelmaines Embassy, by Michael Wright, chief steward of his Excellencys house at Rome, 1688; Relazione di Roma di Girolamo Lando, schon von Ranke benutzt a. a. O. S. 205 ff.; zum ersten Male vollständig gedruckt in Barozzi e Berchet, Relazioni degli stati Europei lette al Senato dagli Ambasciatori Veneti, Ser. III, Italia, Relazioni di Roma, vol. II, Venez. 1878, p. 409 sq.; Heidegger, Historia papatus, Amstelaedami 1698, p. 526 sq.; etc.

Litteratur: Ant. Turrerezzonico, De suppositiciis militaribus stipendiis Ben. Odescalchi, Como 1742; Guarnaccius, Vitae et res gestae Pontific. Rom. t. I, Rom. 1751, p. 105 sq.; Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollst. Hist. der röm. Päpste, 2. Ausg., Göttingen 1758, S. 428 ff.; Sandinus, Vitae Pontif. Rom. p. II, Ferrar. 1763, p. 692 sq.; Bonamici vita Innoc. XI, Rom. 1776, ins Deutsche übers. Frankf. u. Leipz. 1791; Archibald Bower, Unparth. Historie der röm. Päpste, Thl. X, 2. Abschn., ausgearbeitet von Rambach, Magd. und Leipzig 1780, S. 152 ff.; Schröckh, Christl. Kirchengesch. seit der Reform., 6. Th., Leipzig 1807, S. 334 ff.; Capefigue, Louis XIV, Bruxelles 1838, p. 113 sq.; Macaulay, The History of England, vol. II, Leipz. 1849, p. 38 sq., 245 sq. etc., vol. III, p. 92 sq., vol. V, p. 105 sq.; etc.; Scharling, Michael Molinos in Niedners Zeitschr. für die hist. Theol., Jahrg. 1855, S. 15 ff.; Petrucelli della Gattina, Hist. Diplom. des conclaves, 3 vol. Paris 1865, p. 272 sq.; Ranke,

Franz. Gesch. vornehmlich im 16. u. 17. Jahrh., 3. Bd., Leipzig 1869, S. 360 ff., 4. Bd., S. 16 ff.; Ranke, Engl. Gesch., Bd. VI, S. 151 ff.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom, 3. Bd., 2. Abth., Berlin 1870, S. 636 ff.; Ranke, Die römischen Päpste, 3. Bd., Leipzig 1874, S. 111 ff.; Gérin, Recherches historiques sur l'Assemblée de 1682, Paris 1869, p. 49 sq.; Gérin, Lambassade de Lavardin et la séquestration du cardinal-nonce Ranuzzi in der Revue des questions historiques, 1874, Octobre; Gaillardin, Histoire du règne de Louis XIV, t. V, Paris 1875, p. 59 sq.; Heppe, Geschichte der quietistischen Mystik, Berlin 1875; Onno Klopp, Der Fall des Hauses Stuart, 2. Band, Wien 1875, S. 390 ff.; 3. Band, Wien 1876, S. 87 ff., 100 ff. 2c., 4. Band, Wien 1876, S. 52 ff., 67 ff., 86 ff., 2c.; Gérin, Le Pape Innocent XI et la révolution Anglaise de 1688, in der Revue des questions historiques, 1876, Octobre; Gérin, Le Pape Innocent XI et la Révocation de l'édit de Nantes, ibid. 1878, Octobre; Brosch, Gesch. des Kirchenstaates, 1. Bd., Gotha 1880, S. 439 ff. Siehe auch die bei den Artikeln Gallikanismus, Edikt von Nantes und Quietismus angegebene Litteratur, 2c.

R. Zöpffel.

Innocenz XII., Papst von 1691 bis 1700; Anton Pignatelli war im Neapolitanischen am 13. März 1615 geboren, gehörte einer der ältesten und verdienstvollsten Familien Neapels an. Seine Erziehung empfing er zu Rom im Jesuitenkollegium; Urban VIII. hat den zwanzigjärigen Pignatelli an die Kurie gezogen, ihn zum Prolegaten von Urbino ernannt. Wärend des Pontifikats Innocenz X. begegnen wir ihm als Nuntius in Florenz, Clemens IX. verlieh ihm die Nuntiatur in Wien, nachdem er bereits unter Alexander VII. die Angelegenheiten der katholischen Kirche in Polen geregelt. Keiner der Päpste hat Pignatelli so große Woltaten erwiesen, keiner einen so tiefgehenden Einfluss auf die Grundsätze und Gesinnung desselben ausgeübt wie Innocenz XI.; 1681 nahm dieser ihn in die Zal der Kardinäle auf und erhob ihn dann zum Erzbischof von Neapel. Als die Kardinäle nach dem Tode Alexander VIII. zum Konklave zusammentraten (11. Febr. 1691), bekämpften sich im heiligen Kollegium eine spanisch-kaiserliche und eine französische Partei, die aber beide ihre Kandidaten nicht durchzusetzen vermochten. Da sich wärend der langen Sedisvakanz die Unsicherheit in Rom von Tag zu Tag steigerte, schlossen endlich die streitenden Kardinäle einen Kompromiss, dem Anton Pignatelli am 12. Juli 1691 seine Erhebung auf den Stul Petri verdankte. Er nannte sich Innocenz XII. aus Dankbarkeit gegen Innocenz XI., den er sich in allen seinen Maßregeln zum Vorbilde nahm; wie dieser war er ein entschiedener Gegner des Nepotismus; die Armen nannte er seine Nepoten, ihrer nahm er sich mit einer solchen Barmherzigkeit und in dem Umfange an, dass, als er einst von einer Reise nach Rom zurückkehrte, Tausende derselben ihm zwei Meilen entgegengingen, um unter dem Rufe: da kommt der Vater der Armen, den Trägern den Sessel zu entreißen, auf dem der Papst ruhte und Innocenz XII. unter lautem Jubel in die Stadt zu tragen. Einen Teil des Laterans verwandte er zur Herstellung eines Hospitals für Notleidende, für die Jugend der unteren Volksklassen sorgte er durch Stiftung von Anstalten. Gegen seine Anverwandten dagegen zeigte er sich streng, sofort nach seiner Wal ließ er sie wissen, dass sie von ihm nichts zu erwarten hätten, er ihre Anwesenheit in Rom nicht gern sehe. Um nun aber für alle Zukunft das Aufkommen eines derartigen Nepotismus, wie er sich unter seinem Vorgänger, Alexander VIII., breit gemacht hatte, zu verhindern, erließ er die Bulle Romanum decet Pontificem, in welcher er verordnete, dass kein Papst das Recht haben soll, unter irgend einem Vorwande seinen Verwandten Geld, Güter oder Ämter zu verleihen, sind dieselben völlig mittellos, so sollen sie vom Papste nicht anders behandelt und nicht in höherem Maße unterstützt werden als die übrigen Armen. Wenn aber ein päpstlicher Anverwandter um seiner Verdienste willen zum Kardinal kreirt wird, sollen seine Einnahmen nicht über 12000 Scudi betragen. Auf diese Konstitution — verordnete der Papst — sind

alle gegenwärtigen und zukünftigen Kardinäle zu vereidigen; der apostolischen Kammer untersagte er das Verkaufen der geistlichen Ämter und Würden und ließ denen, die ihre Stellungen erkauft hatten, den Betrag des eingezalten Geldes zurückerstatten; den hiedurch verursachten Ausfall alljärlich einlaufender Summen hat er nicht durch Erhöhung der Steuern, sondern durch Vereinfachung des Hofhalts, durch Ersparnisse der für Sinekuren bisher im Jare ausgegebenen 80,000 Scudi gedeckt. Auch das Streben Innocenz XI., geordnetere und sichere Verhältnisse im Kirchenstate herzustellen, teilte er. One Ansehn der Person bestrafte Innocenz XII. alle, die sich gegen das Gesetz vergingen, und zwar mit schonungsloser Strenge. Die Herren vom römischen Adel mussten jede schwere Rechtsverletzung auf der Engelsburg oder im Exil verbüßen. Frauen, die sich dem Hazardspiel ergeben hatten, gab er im Kerker Gelegenheit, über ihren Lebenswandel nachzudenken. Damit das Recht von den Richtern in unparteilicher Weise gesprochen werde, untersagte er denselben, von einem Kläger oder Verklagten Geschenke entgegenzunehmen; um die Rechtsprechung zu erleichtern, ließ er einen großartigen Justizpalast, das Forum Innocentianum, in Rom auffüren, das alle bisher über die Stadt zerstreuten Behörden und Gerichte an einem Punkte vereinigte. Dem damals tief herabgekommenen Mönchsstande wandte der Papst seine volle Aufmerksamkeit zu, eine besondere, von ihm gegründete Kongregation erhielt den Auftrag, die Einhaltung der Ordensregel mit aller Strenge zu überwachen; dieses Bestreben des Papstes, die Disziplin in den Klöstern wider zu Ansehn zu bringen, fand nicht den Beifall der Insassen derselben, ihrem Missmut gaben sie in Schriften voll gehässiger Bezüchtigungen Ausdruck. In seinem Eifer für die Reform griff Innocenz XII. übrigens hin und wider zu Maßregeln, die einen freieren Blick vermissen lassen; hieher gehört jene Verordnung, die allen Geistlichen das Tragen von Perrücken untersagte; für diese kleinliche Sittenpolizei wurde er durch das bekannte Witzwort gestraft, welches jenes Verbot des Papstes für das erste Anzeichen erklärte, dass Innocenz XII. die Kirche nicht bloß an den Gliedern, sondern auch am Haupte reformiren wolle. Es glückte diesem Papste endlich, den Streit über die gallikanischen Kirchenfreiheiten beizulegen, der eine langandauernde Spannung zwischen Rom und Frankreich hervorgerufen hatte. Wie seine Vorgänger Innocenz XI. und Alexander VIII. forderte auch Innocenz XII. von jedem der an der Versammlung von 1682 beteiligt gewesenen Bischöfe den ausdrücklichen Widerruf jener 4 Sätze, welche als der Ausdruck der Vorrechte der gallikanischen Kirche galten. Hatte Ludwig XIV. dieses Begehren der Vorgänger Innocenz XII. nicht einmal der Beachtung wert gefunden, jetzt musste er (1693), nachdem verschiedene Entwürfe zu einem allerdings demütigen, den ausdrücklichen Widerruf aber umgehenden Schreiben vom Papste zurückgewiesen waren, es schließlich hingehen lassen, dass die Glieder der hohen Geistlichkeit, welche die 4 Sätze 1682 unterzeichnet, das reuige Bekenntnis: „niedergestreckt zu den Füßen Ew. Heiligkeit“ ablegten, „unaussprechlichen Schmerz“ darüber zu empfinden, dass Dinge in jener Versammlung des französischen Klerus sich zugetragen, welche Innocenz XII. und seinen Vorgängern aufs höchste missfallen hätten. Den Rückzug der französischen Prälaten, den vollen Triumph der Kirche über Ludwig XIV. bezeichnet aber der in dem citirten Schreiben der Bischöfe enthaltene Satz: „Ac proinde quicquid in iisdem comitiis circa ecclesiasticam potestatem et pontificiam auctoritatem decretum censeri potuit, pro non decreto habemus, et habendum esse declaramus; praeterea pro non deliberato habemus illud, quod in praejudicium jurium ecclesiarum deliberatum censeri potuit“. Seine Verordnung, dass die 4 Sätze der Deklaration von 1682 allen Untertanen in den Schulen gelehrt werden sollen, nahm der König zurück, indem er denselben freistellte, sich über die vier Sätze die Meinung zu bilden, die sie mit ihrem Gewissen in keinen Konflikt bringe. Nun erst erteilte Innocenz XII. den französischen Bischöfen die ihnen so lange vorenthaltenen Bestätigungsbullen. Dass Ludwig XIV. sich so nachgiebig gegen die römische Kirche bewies, war allerdings nicht in erster Linie ein Erfolg der Standhaftigkeit der Kurie, derselben hätte er noch länger Trotz geboten, wenn nicht die

gegen ihn gerichtete europäische Allianz seinen Übergriffen mit Erfolg sich widersetzt und in ihm den Wunsch, wenigstens mit der Kirche im Frieden zu leben, rege gemacht. Einen die französische Kirche in zwei sich bekämpfende Heerlager teilenden Streit entschied Innocenz XII. im Jare 1699, indem er auf Bossuets Antrag 23 Sätze aus dem Werke Fenelons: Explication des maximes des Saints sur la vie interieure“ verdammte, Sätze, welche größtenteils sich auf die Ansicht des Quietismus bezogen, dass die Liebe zu Gott eine reine, uneigennützige, keine Belonung fordernde, nicht einmal die Seligkeit suchende sein müsse; dem päpstlichen Urteil unterwarf sich Fenelon so vollständig, dass er eine Erklärung aufsetzte, in der er sein eigenes Buch genau nach dem Schema der 23 von Rom beanstandeten Sätze verwarf und das Lesen desselben untersagte. In einem anderen Lehrstreite suchte der Papst dagegen das entscheidende Urteil so lange als irgend möglich hinauszuschieben; fünf französische Bischöfe, an ihrer Spitze Noailles und Bossuet, bezüchtigten den Kardinal Sfondrati, den Verfasser einer Schrift über die Prädestination, des Pelagianismus. Als der Versuch, den Widerspruch der französischen Prälaten durch gütliche Mittel verstummen zu lassen, fehl geschlagen war, versprach Innocenz XII. die eingereichte Klage untersuchen zu wollen, und demnächst eine Entscheidung zu veröffentlichen. Doch die Furcht vor dem schlimmen Eindruck, den die Verurteilung eines römischen Kardinals und die Verdammung eines Buches machen musste, gegen welches selbst die Inquisition nichts einzuwenden gewusst, hat ihm in dieser Frage schweigen auferlegt, bis der Tod seine Lippen für immer schloss. In den Niederlanden nahm sich Innocenz XII. 1694 der Geistlichen an, die, obwol des Jansenismus nicht überfürt, allein auf den Verdacht hin, dieser Richtung anzugehören, ihrer Ämter und Würden beraubt worden waren. Wenn aber die Jansenisten aus diesem sachlichen Verhalten des Papstes auf eine geheime Begünstigung der Lehre ihres Meisters schlossen, wenn sie ferner das Breve Innocenz XII., in welchem er bestimmte, dass das 1665 von Alexander VII. aufgestellte Formular, welches die Verdammung der 5 ketzerischen von Jansen vorgetragene Sätze forderte, „in sensu obvio“ unterschrieben werden solle, als eine wesentliche Milderung auffassten, so zerstörte der Papst 1696 alle die auf ihn gesetzten Hoffnungen der Jansenisten durch die unumwundene Erklärung, nichts liege ihm ferner, als eine Zurücknahme oder Änderung der von seinem Vorgänger getroffenen Verordnung. Einen jarelangen Krieg, den sogenannten spanischen Erbfolgekrieg, beschwor Innocenz XII. herauf, als er auf Befragen Karl II. von Spanien, ob der Papst es billige, dass er, der König, zum Erben seines Reiches den Herzog von Anjou, Großson Ludwig XIV., einsetze, diesen Vorschlag nicht bloß billigte, sondern ihn auch durch eine Reihe von Gründen als den einzigen Ausweg hinstellte, den Gefaren der Protestantisirung der Monarchie zu entrinnen, die für den Fall unausbleiblich sei, dass das Reich unter mehrere Agnaten zersplittert werde. Des Papstes Rat war entscheidend; das Testament Karl II. vermachte Spanien dem Herzog von Anjou. Unter dem Pontifikate Innocenz XII. hat somit das Papsttum eine gewaltige politische Schwenkung gemacht, alle Vorgänger desselben hatten sich seit den Tagen Urban VIII. an das habsburgische Haus eng geschlossen und Frankreich bekämpft, Innocenz XII. stellt das gute Einvernehmen mit diesem State wider her, nachdem Ludwig XIV. die päpstlichen Ansprüche in dem Streit um die gallikanischen Freiheiten befriedigt; diese Umstimmung des Papstes hat aber zum teil ihren Grund in Missverständnissen, die zwischen dem Stul Petri und dem Kaiser Leopold obwalteten. Graf Martinitz, der kaiserliche Gesandte, beanspruchte das mit der Quartierfreiheit von Österreich — wärend des Pontifikats Innocenz XI. — aufgegebene Recht, die Auslieferung eines Gefangenen den römischen Gerichten verweigern zu dürfen, störte ferner durch unzeitiges Geltendmachen seines Vortritts eine Prozession, an der sich der Papst beteiligte, und erhob im Namen seines Herrn Ansprüche auf angebliche Lehensgüter in Italien, die längst unter Botmäßigkeit des röm. Stules gestanden. Wol berief der Kaiser auf ausdrücklichen Wunsch des Papstes den streitsüchtigen Grafen Martinitz ab und ersetzte ihn durch den Grafen Lamberg, one jedoch dadurch die Kluft völlig aus-

zufüllen, die sich zwischen Österreich und der Kurie aufgetan. Unter den Fürsten Deutschlands bereitete wol keiner Innocenz XII. größere Freude, als der Kurfürst Friedrich August von Sachsen, den die Aussicht auf die polnische Krone zur katholischen Kirche überzutreten bewog, welchen Schritt er dann dem Papste als das Resultat einer inneren Umwandlung darzustellen suchte. In einem Alter von 85 Jaren starb Innocenz XII. am 27. Sept. 1700.

Quellen: Bullarium Innoc. XII, Rom. 1697; Relazione di Domenico Contarini ambasciatore ordinario ad Alessandro VIII et Innocenzo XII, schon von Ranke, Die röm. Päpste in den letzten 4 Jarhunderten, 3. Bd., Leipz. 1874, Analekten, S. 207 f. benutzt, vollständig herausgegeben von Barozzi e Berchet, Relazioni degli stati Europei lette al senato dagli Ambasciatori Veneti, Serie III, Italia, Relazioni di Roma, vol. II, Venez. 1878, p. 433 sq.; Guarnaccius, Vitae et res gestae Pontif. Rom., t. I, Rom. 1751, p. 389 sq., Sandinus, Vitae Pontif. Rom. pars II, Ferrariae 1763, p. 698 sq.; etc.

Litteratur: Archibald Bower, Unparth. Historie der röm. Päpste, 10. Thl., 2. Abschn. ausgearbeitet von Rambach, Magdeburg und Leipzig 1780, S. 207 ff.; Schröckh, Christl. Kircheng. seit der Reformation, 6. Thl., Leipzig 1807, S. 350 ff.; Petrucelli della Gattina, Histoire diplomatique des Conclaves, 3. vol., Paris 1865, p. 351 sq.; Ranke, Franz. Gesch., 4. Bd., Leipzig 1869, S. 79 ff., 108 ff.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom, 3. Bd., 2. Abthl., Berlin 1870, S. 640 ff.; Ranke, Die röm. Päpste in den letzten 4 Jahrh., 3. Bd., Leipz. 1874, S. 118 ff.; Gaillardin, Histoire du règne de Louis XIV, 5. t., Paris 1875, p. 455 sq.; Gérin, Recherches historiques sur l'assemblée du clergé de France de 1682, Paris 1869, p. 435 sq.; Heppe, Gesch. der quietistischen Mystik, Berlin 1875; Libouroux, Controverse entre Bossuet et Fenelon au sujet du quietisme de Madame de Guyon 1876; Onno Klopp, Der Fall des Hauses Stuart, 5. Bd., Wien 1877, S. 328 ff., 6. Bd., Wien 1877, S. 8 f., 180 ff., 224 f., 7. Bd., Wien 1879, S. 66 f., S. 126, 8. Bd., Wien 1879, S. 163 ff., S. 504 ff.; Brosch, Geschichte des Kirchenstaates, 1. Bd., Gotha 1880, S. 450 ff.; 2c.

R. Zöpffel.

Innocenz XIII., Papst von 1721—1724. Michael Angelus Conti stammte aus einem Geschlechte, welchem bereits einige Päpste, darunter Innocenz III., angehörten und war der Son Karl (II.) Conti, Herzogs von Poli, den ihm seine Gattin, eine Schwester des Herzogs von Muti, am 13. Mai 1655 geschenkt. Des Knaben nahm sich ein Verwandter, der Kardinal Johann Conti, an, man bestimmte ihn für die geistliche Laufban. Alexander VIII. zog ihn an die Kurie, übertrug ihm 1690 die Mission, dem venetianischen Dogen und Feldherrn Morosini den geweihten Hut und Degen als Zeichen der päpstlichen Wertschätzung zu überbringen. Innocenz XII. sandte den Michael Conti 1695 als Nuntius in die Schweiz und 1697 in gleicher Eigenschaft nach Portugal, woselbst er bis zum J. 1710 blieb. Aus dieser Zeit rürt wol seine tiefe Abneigung gegen den Jesuitenorden her, der damals in Portugal dem Stul Petri eine geringfügige Abgabe von seinem großen Einkommen verweigerte, es fehlte nicht viel, so hätten die Schüler Loyolas, die an der verwitweten Königin eine Beschützerin fanden, die Ausweisung des Nuntius aus Portugal durchgesetzt. Clemens XI. nahm Conti in die Zal der Kardinäle auf und verlieh ihm die Bistümer Osimo und — einige Zeit darauf — Viterbo. Nach dem Tode Clemens XI. ging aus einem sehr erregten Konklave Kardinal Conti als Papst Innocenz XIII. hervor. Den Kaiser Karl VI. investirte er mit Neapel, derselbe ließ ihm durch seinen Gesandten den Eid der Treue leisten, sowie den Zelter und den Lehnszins überreichen (1722). Als nun aber Karl VI. den spanischen Prinzen Don Carlos mit Parma und Piacenza gemäß den Verabredungen des Kongresses von Cambray belehnte, so protestirte der Papst, indem er die Investitur der beiden Herzogtümer als Lehen des apostolischen Stules für sich beanspruchte (1723). Seine schon wärend der Nuntiatur betätigte Abneigung gegen den Jesuitenorden soll Innocenz XIII., als er von dem alle päpstlichen Erlasse bemängelnden, dem Legaten offenen Wider-

stand entgegensetzenden Benehmen der Jesuiten in China Kunde erhalten hatte, den Gedanken nahe gelegt haben, den ganzen Orden aufzuheben; entging auch die Gesellschaft Jesu dieses Mal noch dem Vernichtungsurteil, so nahm ihm doch der Papst das Recht, in China Mission zu treiben und verbot ihm bis auf weiteres die Aufnahme neuer Glieder. Dieses entschiedene Auftreten gegen die Schüler Loyolas berechtigte immerhin die Feinde derselben zu der Hoffnung, daſs nun auch der Papst in der Angelegenheit jener von den Jesuiten wärend des Pontifikats Clemens XI. durchgesetzten Konstitution Unigenitus, welche 101 Sätze aus dem Neuen Testamente Quesnels als jansenistisch verdammt hatte, sich von dem Einfluſs der Gesellschaft Jesu befreien und die Bestimmungen dieser Bulle ermäßigen werde. Als Kardinal hatte er sich allerdings in miſsliebiger Weise über das Verfaren Clemens XI. geäußert, der die Konstitution habe abfassen und proklamiren lassen, one sie der Begutachtung des gesamten heiligen Kollegiums zu unterwerfen. Als nun im Jare 1721 sich 7 französische Bischöfe mit der Bitte um Aufhebung der Bulle Unigenitus an Innocenz XIII. wandten, ließ er das Schreiben derselben verdammen, und forderte die bedingungslose Annahme der Konstitution. Gegen die Berechtigung und Gültigkeit derselben erhob auch Karl VI. als Beherrscher der Niederlande und als Kaiser Widerspruch. Jedoch die Forderung desselben, daſs in seinen Landen weder gegen Laien noch gegen Geistliche, welche die Annahme der Bulle Unigenitus verweigerten, mit kirchlichen Strafen vorgegangen werde, verlor mit der Zeit, je mehr Innocenz XIII. darauf einging, den Kaiser mit Neapel zu belehnen, an Entschiedenheit und fand ihren kläglichen Abschluſs in der kaiserlichen Erklärung an den Bischof von Gent (1723), der Bestrafung der Gegner jener Konstitution stehe nichts mehr im Wege. Seinen Eifer für die Widerherstellung der katholischen Kirche in England bewies der Papst, indem er dem englischen Kronprätendenten, Jakob III., wie er wärend seines Aufenthaltes in Rom genannt wurde, nicht bloß nach dem Vorbild Clemens XI. eine beträchtliche järliche Pension gewärte, sondern noch außerdem 100,000 Dukaten für den Fall zusicherte, daſs günstige Umstände ihm einen Kampf um den Besitz der englischen Krone und die Ausbreitung der kathol. Kirche in dem widergewonnenen Reiche ermöglichten. Der Tod Innocenz XIII. erfolgte am 7. März 1724. Die Zeitgenossen schildern diesen Papst als eine friedliebende, dabei aber als eine energische Persönlichkeit. Die Furcht, die bald nach seiner Wal eine allgemeine war, er werde dem Nepotismus frönen — die Erhebung eines Verwandten zum Kardinal hatte Veranlassung zu dieser Besorgnis gegeben — erwies sich als völlig unbegründet; der Kardinal-Nepot erhielt keine höhere Summe, als die von der Bulle Innocenz XII. vorgesehen war.

Quellen und Litteratur: Guarnaccius, Vitae et res gestae Pontific. Rom., Rom. 1751, t. II, p. 381 sq.; Keyßler, Neueste Reise durch Deutschland, erster Theil, S. 604 ff; Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der röm. Päpste, 2. Ausg., Göttingen 1758, S. 437; Sandinus, Vitae Pontif. Rom., Pars. II, Ferrar. 1763, p. 706 sq.; Merkwürdige Lebensgeschichte aller Kardinäle der röm. kath. Kirche, die in diesem jetztlaufenden Sekulo das Zeitliche verlassen haben, von M. M. R., 1. Thl., Regensburg 1768, S. 273 ff.; Relatione di Andrea Corner, bei Ranke, Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten, 3. Bd., 6. Aufl., Leipzig 1874, Analekten, S. 215 f.; Relatione de N. H. Pietro Capello, ibid. p. 216 sq.; Archib. Bower, Unparth. Hist. der röm. Päpste, 10. Thl., 2. Abschn., ausgearbeitet von Rambach, Magdeb. und Leipzig 1780, S. 329 ff.; Schröckh, Christliche Kirchengeschichte seit der Reformation, 6. Thl., Leipzig 1807, S. 395 ff.; Ranke, Die römischen Päpste in den letzten 4 Jarhunderten, 3. Band, 6. Aufl., Leipzig 1874, S. 123; Schill, Die Constitution Unigenitus, Freiburg 1876, S. 200; 2c.

R. Zöpffel.

Isidorus von Pelusium, ein Ägypter, nach Ephraem Antiochen. (bei Phot. cod. 228) aus Alexandria selbst gebürtig, ist ein etwas älterer Zeitgenosse des alexandrinischen Patriarchen Cyrill, wol nicht später als 370 geboren, da er schon an den praefectus praetorio Rufin, dessen Sturz 395 fällt, Briefe gerichtet hat (I, 178, 489) mit der Sicherheit und dem Nachdruck eines Mannes, der bereits einen Anspruch darauf hat, gehört zu werden. Der Zeit nach ist es daher sehr wol möglich, wiewol nicht positiv zu erweisen, dass der Bischof Gregor, an welchen ein Brief Isidors (I, 125) gerichtet ist, Gregor von Nyssa ist, wie Tillemont vermutet. Oft ist Isidor auf die Autorität des Nicephorus Call. hin als Schüler des Johannes Chrysostomus bezeichnet worden, was nicht nachweislich, und wol nur aus seiner Verehrung für diesen großen Mann, dem er in mancher Beziehung geistesverwandt ist, aus der lebhaften Teilnahme, die er seinen Schicksalen zollt, und aus der Kenntnis, Hochschätzung, ja Benutzung seiner Schriften geschlossen ist (vgl. I, 152. 156. 310. II, 42. IV, 424. V, 32 und Niemeyers Monographie, S. 5). Isidor lebte in einem bei Pelusium *) (an der östlichen Hauptmündung des Nil) auf einem Berge gelegenen Kloster als Presbyter und Abt. (Facundus Herm. def. trium capit. II, c. 4 und das sogenannte Synodikon: Variorum patr. epp. ad Conc. Ephes. pert. ed. C. Lupus, Lovan. 1682, p. 22 — auch bei Mansi V. 731 ff.; beides Zeugnisse aus dem 6. Jarh., letzteres aber ruhend auf den Mitteilungen des Irenäus Tyrius, des jüngeren Zeitgenossen Isidors.) In dieser Stellung zeigen ihn seine zalreichen Briefe als einen hochangesehenen, freimütigen, von heiligem Ernste durchglühten geistlichen Ratgeber, Seelsorger und schriftkundigen Lehrer. Die Blüte seines Ansehens fällt nach Evagrius (I, 15) in die Zeit Theodosius des Jüngeren. Wie lange er aber gelebt, ist zweifelhaft. Die Briefe I, 310 u. 311 an Cyrill und den Kaiser Theodosius gehören one Zweifel dem Jare 431 an (s. u.), ein anderer (I, 324) den nächstfolgenden Jaren, in denen Cyrill mit den Antiochenern unterhandelte. Weiter herab füren keine sicheren Data, denn die Briefe, aus denen man hat schließen wollen, Isidor habe den Ausbruch des eutychianischen Streites und das Eindringen des Eutychianismus in Ägypten erlebt (s. Niemeyer, S. 21 ff.; es sind zum teil die auch von Leontius Byz. — c. Eutych. et Nest. bei Gall. t. XII, 658 sqq. — angefürten) enthalten keine ausdrückliche Erwänung des Streites und erklären sich vollständig aus der Rücksicht auf die alexandrinische Richtung der Christologie, wie denn einige derselben noch an Cyrill selbst gerichtet, also notwendig vor dessen Tode 444 geschrieben sind. Seine zalreichen Briefe enthüllen uns eine für alle Zeiten ehrwürdige christliche Persönlichkeit in dem Repräsentanten des griechischen Mönchtums seiner Zeit in seiner edelsten Gestalt. Nur in der Zurückziehung vom Geräusch der Welt, in freiwilliger Armut und Enthaltsamkeit, deren hohes Vorbild Johannes der Täufer ist, gedeiht ihm die ware, die praktische Philosophie der Jünger Christi (I, 63 u. o.). In den Wogen des alltäglichen Lebens hat die Seele nicht Muße, Gott zu erkennen (I, 402), und nur in möglichster Bedürfnislosigkeit kommt sie der göttlichen Freiheit nahe. „Sorgen wir für die Seele am meisten, für den Leib so weit es notwendig ist, für die Dinge draußen gar nicht!“ (II, 19). Die Unverträglichkeit des weltlichen Lebens mit den Forderungen der Nachfolge Christi wird oft so stark hervorgehoben, dass Mönchtum und praktisches Christentum zusammenzufallen drohen, wie er wirklich einmal sagt: *ἡ τοῦ θεοῦ βασιλεία ἡ μοναχικὴ ἐστι πολιτεία, οὐδενὶ μὲν ὑποκύπτουσα πάθει, μετέωρα δὲ φρονοῦσα καὶ ὑπερουράνια κατορθοῦσα* (I, 129). Natürlich steht ihm der jungfräuliche Stand hoch auch über der rechtmäßigen Ehe. Aber Weltflucht und Askese allein genügen nicht, der Kranz aller Tugenden soll im Mönchtum sich winden, alle Gebote des Herrn sollen darin ihre Befolgung finden. Schmähsucht, Zorn und Hass an einem

---

*) Pelusiota heißt er zuerst, so viel bekannt, bei Facundus von Herm. — Bei du Pin u. a. wird er nach einer schon aus dem Mittelalter datirenden falschen geographischen Kombination auch Isidorus von Damiette genannt.

Mönche ist schlimmer als one diesen Fehler der Mangel mönchischer Enthaltsamkeit; nichts soll ihm ferner sein als Stolz auf seine Vollkommenheit, denn nicht der jungfräuliche Stand, sondern die Demut erhöht. Auch entgehen ihm die eigentümlichen Gefaren des Mönchtums nicht, und besonders ermant er auch zur Arbeit. Was Isidorus vom Mönchtum fordert, muss er selbst in hohem Grade geübt haben, wenigstens stand er im Geruch großer Heiligkeit und hatte sich gegen übertriebene Verehrung zu wehren (I, 216). Demütige Selbstschätzung, deren Äußerungen den Eindruck der Aufrichtigkeit machen, hindert ihn aber nicht, fest und mit einem gewissen Gefül von Überlegenheit mit seinen Ermanungen und Strafreden hervorzutreten. Und in dem Geiste, welcher in diesen Ermanungen weht, liegt die schönste Ergänzung seiner negativen Mönchsmoral. Zurückgezogen von der Welt trägt er doch selbst die Not und die Gefaren der ganzen Christenheit auf dem Herzen, stützt, ermant und straft überall, wohin er mit seinem schriftlichen Worte gelangen kann, und gerade seine mönchische Stellung nimmt manchem herbem Strafworte den menschlichen Stachel, den es sonst haben würde. Von sehr vorteilhafter Seite zeigt sich Isidorus in seinem Verhalten zu Cyrill. Mit ihm von Anfang einig im dogmatischen Gegensatz gegen Nestorius hat er doch ein offenes Auge für seine Leidenschaft und Ränkesucht; als daher Cyrill sich rüstet, seinen Hauptschlag gegen Nestorius zu füren (431), ermant er ihn sehr ernst, nicht blinde Leidenschaft, sondern ruhige Erwägung entscheiden zu lassen (I, 310 *), und zu gleicher Zeit warnt er den Kaiser freimütig vor dem Unfug, welchen die unberufene Einmischung seiner dogmatisirenden Hofleute stifte (I, 311). Als aber Cyrill den Verhältnissen nachgebend und zufrieden, dass nur die Person des Nestorius preisgegeben wurde, sich zu jenen dogmatischen Zugeständnissen an die Antiochener herbeiließ, musste er von Isidor die Manung hören, festzustehen und sich selber nicht untreu zu werden (I, 324). Ganz besonders liegt ihm die Würde des Priestertums, dieses kostbarsten Gutes (II, 65), dieses von Gott angezündeten Lichts (I, 32), am Herzen. Ein großer Teil seiner Briefe hält pflichtvergessenen Geistlichen zum teil mit furchtbarem Ernste die schwere Verantwortlichkeit ihrer Stellung vor. Namentlich wird der Bischof Eusebius von Pelusium mit einem Teile seiner Geistlichkeit immer aufs neue von ihm gezüchtigt, dass sie es wagen, priesterliche Ämter um Geld zu verkaufen und zu kaufen, dass sie um ihrer weltlichen Zwecke willen die Gemeinden verkommen lassen, lieber prachtvolle Kirchen bauen, als der Armen sich annehmen, vor allem aber, dass sie durch ihren anstößigen Wandel den Christen Ärgernis geben. Er täuscht sich nicht über die Macht eines im Bösen verhärteten Willens, welche seinen Ermanungen gepanzert gegenüber steht, aber die Liebe drängt ihn immer wider, sein wenig Erfolg versprechendes Werk in Hoffnung aufzunehmen (vgl. den schönen Brief II, 16). Besonders schmerzt es ihn, dass durch die Sünden Einzelner die Unverständigen veranlasst werden, an dem priesterlichen Amt überhaupt irre zu werden, und dass der Zweifel erwacht, ob solche unwürdige Priester die Gnadenmittel der Kirche heilkräftig verwalten können. Dem tritt er in Briefen an Laien mild belehrend entgegen. Zalreiche unwürdige oder schwache Glieder des Mönchsstandes müssen sich ebenfalls von ihm strafen oder manen lassen. Aber sein Blick reicht weiter. Er nimmt sich in jener patriarchalischen Weise, welche das alte Christentum auszeichnet, auch allgemein menschlicher — bürgerlicher und privater — Not an und erschrickt dabei auch nicht vor den Großen dieser Erde. Herzlich ermant er den Kaiser zur Milde und Freigebigkeit (I, 35), von dem mächtigen Rufin aber fordert er, dass er den Gewalttaten des Prätors Cyrenius Einhalt tue, damit er nicht dereinst in gleiches Gericht mit ihm komme (I, 178), und Cyrenius selbst wird in der herbsten Weise von ihm gestraft (I, 174 ff.). Ausdrücklich betrachtet er sich als besonders berufen, für das Wol der Stadt bei den Machthabern sich zu verwenden (II, 25). Ebenso aber legt er für Sklaven, die zu ihm fliehen, bei ihren Herren Fürbitte ein, nicht one

*) Er beginnt: *ἡ μὲν προσπάθεια οὐκ ὀξυδορκεῖ, ἡ δὲ ἀντιπάθεια ὅλως οὐχ ὁρᾷ.*

den Herren zu Gemüte zu füren, dass sie als Christen keine Sklaven halten sollten.

Selbst literarisch geschult und mit der weltlichen Bildung vertraut, blickt Isidor zwar auf den unreinen Geist der Mythologie und die Resultatlosigkeit heidnischer Spekulation herab, aber doch gesteht er zu, dass aus dem, was die Philosophen über Tugend gelehrt, auch der Christ der Biene gleich Narung holen könne (II, 3) und die weltlichen Wissenschaften, wo sich die göttliche Warheit mit ihnen verbindet, ihren Wert haben (III, 65).

In dogmatischer Beziehung schließt sich Isidor der kirchlichen Orthodoxie, so weit sie damals in der griechischen Kirche feste Gestalt gewonnen hatte, aufrichtig und mit Eifer gegen alle Häresieen an, one Bedeutendes zu geben. Sein Interesse wendet sich gern auf die Punkte, welche ihm für das praktische Christentum wichtig sind, auf Sünde, Freiheit, Gnade, die er ungefär wie Chrysostomus fasst, um die Freiheit im Sinne der griechischen Dogmatik gegen jede naturalistische Auffassung des Sittlichen zu behaupten. Hieher gehört auch seine Bekämpfung der Lehre vom Fatum (s. u.). Außerdem ist etwa noch zu nennen sein Brief über die Auferstehungslehre (II, 43), und seine Bekämpfung der Lehre des Origenes vom Fall der Seelen (IV, 163). Bedeutender aber ist er als Exeget. Von seinen Briefen bezieht sich nämlich eine große Zal auf exegetische Fragen (daher die Bezeichung auf dem Titel seiner Werke). Die Schriftwarheit ist ihm der himmlische Schatz in irdenen Gefäßen, den Einfältigsten verständlich und doch so voller Weisheitstiefen, dass auch den Weisesten darob schwindelt. Dringend empfiehlt er auch als Förderungsmittel der Heiligung Beschäftigung mit der Schrift, und klagt über Mangel derselben. Es ist freilich schon ein Vorwurf, dass wir überhaupt der Vermittelung durch die Schrift bedürfen. Zu den Alten, Noah, Abraham, Hiob, hat Gott nicht durch Buchstaben, sondern durch sich selber geredet, weil er ihren Sinn rein fand. Erst mit dem Verderben des jüdischen Volks wurden Schriften nötig; und änlich ists im Neuen Testament. Die Apostel erhielten nichts Schriftliches, sondern die lebendige Gnade des heiligen Geistes. Hätte die Christenheit den urspünglichen Reichtum der Geistesgaben durch Treue in Lehre und Leben bewart, so wären Schriften gar nicht nötig gewesen (III, 106. 406 cf. Chrysost. homil. II in Matth. opp. VII, 1 sq.). Um so schlimmer, dass wir nun nicht einmal der Schrift gebrauchen, wie wir sollen. Das Geschäft des Auslegers ist es nun, mit heiliger Gesinnung an die Schrift zu gehen, gewissenhaft und selbstverleugnend nicht unter-, sondern auszulegen, von ihr selbst sich füren zu lassen (II, 106. 244, III, 292), nicht an einzelne Worte, sondern an den Inhalt in seinem Zusammenhange sich zu halten (III, 136). Ungeachtet dieser und änlicher der besonnenen antiochenischen Hermeneutik nahestehenden Forderungen gestattet er sich freilich doch manche recht willkürliche Allegorie besonders in christologischen Deutungen alttestamentlicher Stellen. Nur warnt er auch hierin vor Gewaltsamkeit, und will besonders in der Auslegung des Alten Testamentes den geschichtlichen Sinn durch den mystisch-prophetischen, die *ἱστορία* durch die *θεωρία*, nicht aufgehoben oder verschlungen wissen (IV, 203). Wo mystische Deutung nicht ungezwungen geschehen kann, soll der Erklärer bei der einfachen historischen Beziehung stehen bleiben, um nicht den Juden und Heiden Waffen in die Hände zu geben (II, 63. 195). Übrigens fehlt es auch nicht an Versuchen grammatischer (I, 18) und sachlicher Erklärung (I, 68. II, 150. III, 110. I, 114. II, 66, an letzter Stelle mit gelehrter Beziehung auf Josephus). Interessant ist auch der kritische Versuch (III, 31) das passive *πρωτότοκος πασ. κτισ.* Kol. 1, 15 in das aktive *πρωτοτόκος* umzusetzen und auf die Schöpfertätigkeit Christi zu beziehen, gegen die konstante arianische Benutzung dieser Stelle.

Die Zal der uns erhaltenen Briefe Isidors beläuft sich nach der Pariser Ausgabe auf mehr als 2000, und wird nur dadurch etwas gemindert, dass one Zweifel mehrmals zwei aufeinanderfolgende vereinigt werden müssen, einige andere in abweichenden Rezensionen sich doppelt vorfinden. Schon Facundus v. Herm. gibt ungefär übereinstimmend damit die Zal 2000 an; ob die späteren

Angaben (Suidas 9000, Nicephor. 10,000), die mit der zeitlichen Entfernung wachsen, auf historischem Grund ruhen, muss daher bezweifelt werden. Die unglückliche Konjektur Heumanns aber, dass die meisten dieser Briefe, besonders die zalreichen Strafepisteln, von Isidor nur fingirt seien, um seinen Schülern als rhetorische Muster zu dienen, bedarf für jeden, der einiges Verständnis für die darin sich offenbarende Persönlichkeit mitbringt, keiner Widerlegung. Die von Isidor selbst erwänte Schrift *Πρὸς Ἕλληνας*, worin nach II, 137 die göttliche Vorsehung wegen des Glücks der Bösen, des Unglücks der Guten gerechtfertigt, nach II, 228 die Richtigkeit der heidnischen Mantik nachgewiesen war, ist nicht erhalten. Dagegen haben wir das III, 253 erwänte *λογίδιον περὶ τῆς εἱμαρμένης* in dem langen Briefe an den Sophisten Harpokras III, 154, welcher eben diesen Gegenstand behandelt. Angebliche Schriften an Cyrill (nach Evagrius I, 15) sind von den Briefen an ihn wol nicht verschieden; ebenso erklärt es sich hinreichend aus den angefürten Briefen über Chrysostomus, wenn ihn ein nicht vor dem Ende des 10. Jarh. verfasster Katalog der Lebensbeschreiber des Chrysostomus unter diesen nennt (Chrysost. opp. ed. Sabilius VIII, 293. 964 *). Einige andere Notizen über Schriften Isidors s. bei Niemeyer S. 35 f. — Ausgaben: Die drei ersten BB. Paris 1585, Fol. (Jak. Billius Arbeit, ed. von Chatardus). Mit dem 4. Buch vermehrt von C. Rittershusius, Heidelb. offic. Commel. 1605, fol. Das 5. Buch durch den Jesuiten Andr. Schott, Antw. 1623, 8⁰ (Francof. 1629, fol.) Vollständige aber sehr fehlerhafte Gesamtausgabe: Isidori Pelus. de interpretatione divinae scripturae epistolarum libri V, Paris (A. Morell.) 1638, fol. (Max Bibl. VV. PP. tom. VII). Isidorianae Collationes veranstaltet durch den Cardinal Barberini, ed. von P. Possevinus, Rom 1670. Diese benutzt in der Ausgabe der lat. Übersetzung Venet. 1745. Roncon. — Über ihn von den Älteren besonders Tillemont, Mém. t. XV, der sein Leben, du Pin, t. IV, 3 sqq, der den Inhalt seiner Briefe genauer gibt, und Acta Sanct. 4. Febr.; Heumann, Diss. de Isidoro Pelus. et ejus epp., Gott. 1737, abgedr. auch in seinen primitiae Gött. acad.; H. A. Niemeyer, De Isid. P. vita scriptis et doctrina, Hal. 1825, wo auch ausfürliche Kollationen mit den Katenen und Nachricht über die Codd. p. 69—146; P. B. Glück, Isidori Pel. Summa doctrinae moralis, Wirceb. 1848. **W. Möller.**

Isidor von Sevilla (Isidorus oder Hisid. Hispalensis, auch J. junior genannt, zum Unterschied von einem älteren J. Cordubensis), spanischer Kirchenmann und Schriftsteller des 7. Jarh., einer der einflussreichsten und gefeiertsten Lehrer des ganzen Mittelalters. — Er ist geboren c. 560 aus angesehener römischer (nicht gotischer) und katholischer Familie, nach den Einen zu Carthagena, wo sein Vater Severianus Präfekt oder dux war, nach andern zu Sevilla, wohin seine Eltern c. 552 nach ihrer Vertreibung aus Carthagena übergesiedelt sein sollen. Die spätere Sage hat seine Kindheitsgeschichte mit allerlei verherrlichenden Zügen ausgeschmückt: seine Mutter soll Theodora, nach andern Angaben Turtur geheißen haben und Tochter eines gotischen Königs gewesen sein; andere machen eine Schwester Isidors Namens Theodora zur Gemalin des Königs Leuwigild und zur Mutter des Märtyrers Hermenegild, wie des Königs Rekkared (s. hierüber Arevalo, Isidoriana P. I, cap. 17). Sicher ist, dass er zwei ältere Brüder hatte, Leander und Fulgentius, von denen der erstere Bischof von Sevilla (576—600), der zweite Bischof von Carthagena war, sowie eine Schwester Florentina, die als Nonne zu Astigi lebte (s. Leandri regula s. de institutione virginum ad Florentinam sororem bei Holsten Cod. Regul. t. III). Er selbst, das jüngste der Geschwister, wurde nach der Eltern frühem Tod von seinem Bruder Leander, der durch Rechtgläubigkeit und Gelehrsamkeit sich gleich

---

*) Was dort von einer Verfolgung Isidors durch Theophilus von Alexandrien erzält wird, beruht lediglich auf Verwechselung mit dem alexandrinischen Presbyter gleiches Namens.

sehr auszeichnete und um die Bekehrung der Westgoten zum katholischen Glauben sich die größten Verdienste erwarb (s. seine Homilia de triumpho ecclesiae vom J. 589), mit liebevoller Strenge erzogen und unterrichtet, widmete sich in klösterlicher Zurückgezogenheit (ob Isidor Mönch gewesen? ob Benediktiner? s. Arevalo cap. 19) dem geistlichen Stande und dem eifrigen Studium der h. Schrift, der Kirchenväter und der Profanlitteratur, unterstützte und vertrat seinen Bruder in seinen kirchlichen Geschäften und wurde zuletzt dessen Nachfolger auf dem Bischofsstul von Sevilla (als ecclesiae Hispalensis episcopus, provinciae Baeticae metropolitanus s. Gams S. 76) — warscheinlich im Jar 600 (Gams S. 41; andere setzen Leanders Tod schon 596, andere erst 603, was aber mit Isidors eigenen Angaben nicht stimmt). Er verwaltete sein Amt, wie sein Biograph Ildefonsus von Toledo (de viris ill. 9) sagt, nahezu 40 Jare (genauer etwa 36 Jare) unter den westgotischen Königen Rekkared (586—601), Liuva (601—603), Witterich (603—610), Gundemar (610—512), Sisebut (612—620), Swintila (621—631), Sisenand (631—636 s. Aschbach, Gesch. d. Westgothen; Rosseeuw-St. Hilaire, Hist. d. Espagne, t. I; Lembke, Gesch. von Spanien, Bd. I, S. 77 ff.) unter wechselnden kirchlichen und politischen Verhältnissen mit großer Treue und Eifer für die Erhaltung des rechten Glaubens und kirchlicher Ordnung, und starb nach der Angabe seines Freundes Braulio temporibus Heraclii imperatoris (610—641) et christianissimi regis Chintilani (636—640). Über den Todestag s. u. Sonst ist uns aus der Geschichte seines Lebens und seiner bischöflichen Amtsfürung wenig bekannt. Er stand durch seinen, besonders im Kampf gegen Arianer und Akephaler bewärten Eifer für die Rechtgläubigkeit, durch seine staunenswerte Gelehrsamkeit, wie durch die Fülle und Lieblichkeit seiner Rede in hohem Ansehen (vir decore simul et doctrina pollens; jucunditatis copia in eloquendo, ut ubertas admiranda dicendi in stuporem verteret audientes nach Ildefons a. a. O.). Ganz besonders wandte er seine Aufmerksamkeit und Fürsorge auch dem Gebiet des Unterrichts und der Erziehung, vor allem der Heranbildung des Klerus zu, errichtete eine klösterliche Schulanstalt in Sevilla und sammelte hier von überallher zalreiche Schüler, die er teils selbst unterrichtete, teils mit tüchtigen Lehrern und anderen Bedürfnissen versorgte (daher er später als erster Urheber der bischöflichen Klerikalseminarien galt). Aber auch an den kirchlichen Angelegenheiten der spanischen Kirche nahm er einen hervorragenden Anteil: so 610 unter König Gundemar an Verhandlungen über die Rechte des Stules von Toledo, und auf zwei spanischen Synoden fürte er den Vorsitz: 619 auf einer Synode zu Sevilla unter König Sisebut (Syn. Hispalensis II, s. Mansi X, 556 ff.; Hefele, Conc.-Gesch. III, 66; Gams 85 ff.) und 633 auf einer Synode zu Toledo unter König Sisenand (Synodus Tolet. IV, s. Mansi X, 611; Hefele III, 72; Gams 90 ff.), wo er als ältester unter allen anwesenden Bischöfen präsidirte und auf die Beratungen und Beschlüsse großen Einfluss übte (z. B. gegen die Zwangsbekehrung der Juden). Dass er aber bei diesen Gelegenheiten als päpstlicher Vikar oder Legat fungirt habe, ist eine spätere, im römischen Interesse erfundene Fiktion, ebenso wie die weiteren daran sich anschließenden Märchen, dass Isidor ein Schüler Gregors des Großen gewesen, dass er diesen einmal wunderbarerweise in der heil. Christnacht besucht, dass er von ihm die Bestätigung seiner Bischofswal und das erzbischöfliche Pallium erhalten, dass er an einer römischen Synode teilgenommen habe u. dgl. Vielmehr hat Isidor in seiner Aufzälung der hierarchischen Amtsstufen den Primat und Papat gar nicht einmal erwänt, geschweige denn seine Suprematie anerkannt. — Über sein erbauliches Ende haben wir einen ausfürlichen Bericht von einem gleichzeitigen Kleriker Redemptus von Sevilla an Bischof Braulio von Saragossa: sechs Monate lang verteilte J. täglich reichliches Almosen an die Armen; bei zunehmender Krankheit berief er die benachbarten Bischöfe zu sich, ließ sich in die Kirche bringen, unterzog sich hier freiwillig der öffentlichen Kirchenbuße, betete laut um die Vergebung seiner Sünden, bat alle Anwesenden um Verzeihung und um ihre Fürbitte, empfing die h. Kommunion, verteilte den Rest seiner Habe unter die Armen, ließ sich darauf in seine Zelle zurückbringen und starb 4 Tage darauf im Frieden — am Don-

nerstag nach Ostern — warscheinlich am 4. April 636. Dieser wurde als sein Gedächtnistag in der spanischen Kirche schon im 9. Jarhundert gefeiert (s. Gams, Span. K.G. S. 103. 451).

Isidors Gelehrsamkeit und schriftstellerische Tätigkeit umfaßt alles, was im 6. Jarhundert in seiner spanischen Heimat nach den Völkerstürmen der zwei letzten Jarhunderte und nach der Herrschaft des kulturfeindlichen Arianismus von wissenschaftlicher Bildung noch zu erlangen war. Er war, wie sein Schüler Braulio ihn nennt, ein vir in omni locutionis genere formatus, quem Deus post tot defectus Hispaniae novissimis temporibus suscitans ad restauranda antiquorum monumenta, ne rusticitate veterasceremus, quasi quandam apposuit destinam (= Halt, Stütze). Damit ist in der Tat die eminente Bedeutung, damit aber auch die Grenze der Begabung und Leistung Isidors ausgesprochen. Weder neue originale Gedanken, noch selbständige wissenschaftliche Forschung, weder scharfe Kritik noch elegante Darstellung darf man bei ihm erwarten; aber an Vielseitigkeit des theologischen wie allgemein wissenschaftlichen Interesses, an umfassender Belesenheit, an staunenswertem Fleiß im Sammeln, Excerpiren und Kompiliren eines kolossalen Wissensstoffs, an ernstem Warheitssinn und unermüdlichem Eifer, auch andern und vor allem der Kirche mit seinen Wissensschätzen zu dienen, haben es ihm wenige gleich, keiner zuvorgetan; daher er auch das Lob in vollem Maße verdient hat, das ihm von seinen Zeitgenossen wie von jüngeren Generationen gespendet ward, wenn sie ihn preisen als jubar ecclesiae, sidus Hesperiae, doctor Hispaniae, als doctor egregius, ecclesiae catholicae decus, saeculorum finitorum doctissimus, insignem tenens doctrinae sanctae gloriam pariter et decorem, als clarissimus doctor non solum Hispaniae, verum etiam cunctarum latinae eloquentiae ecclesiarum etc. (cf. Arevalo Isidoriana I, cp. 29 sq.). Und daß Isidor mehr war als ein trockener Gelehrter oder dürrer Kompilator, daß er ein offenes Auge für seine Umgebung, ein warmes Herz für seine Freunde, sein Volk und Vaterland, ein gerechtes Urteil über geschichtliche Verhältnisse hat, zeigen manche Stellen in seinen Schriften und Briefen; vor allem (seine Echtheit vorausgesetzt) das bekannte, die Einleitung der Gotengeschichte bildende Elogium Hispaniae, eine begeisterte Verherrlichung der Zustände Spaniens unter der Westgotenherrschaft (s. Arevalo I, cp. 79; Wattenbach a. a. O.; Hertzberg S. 18).

Von Isidors zalreichen Schriften besitzen wir zwei alte, wenn auch nicht ganz vollständige Verzeichnisse, das eine verfaßt von Isidors Freund und Kollegen Bischof Braulio von Saragossa in dessen Praenotatio librorum d. Isidori (abgedruckt in den verschiedenen Ausgaben Isidors, z. B. bei Arevalo I, S. 8 ff.; bei Migne I, S. 15 ff.), das andere von Isidors Schüler Ildefons von Toledo (de viris illustr. cp. 9). Die Aufzälung bei Braulio scheint in der Hauptsache chronologisch zu sein, daher wir diese zugrunde legen. Dem Inhalt nach kann man sprachliche, geschichtliche, archäologische, dogmatische, moralische, asketische Schriften Isidors (vgl. Alzog, Patrologie, S. 430) unterscheiden; doch ist bei der bunten Mannigfaltigkeit diese Scheidung weder streng durchzuführen, noch erschöpfend. — Zu den frühesten gehören jedenfalls die bei Braulio voranstehenden:

1) Libri differentiarum II, das erste Buch eine Art von Synonymik in 253 Artikeln, das zweite unter dem besonderen Titel de differentiis spiritalibus in 35 Artikeln (kurze Erörterungen über Trinität, Person und Naturen Christi, Paradies, Engel, Sünde, Tugenden und Laster rc., bei Migne V, S. 9—98.

2) Prooemiorum liber I, Einleitung in's Alte und Neue Testament, bestehend aus einem kurzen prologus über den Bestand des Kanons im allgemeinen und kurzen prooemia, d. h. Inhaltsangaben zu den einzelnen Büchern; bei Migne V, S. 155 ff.

3) De ortu et obitu patrum, qui in scripturis laudibus efferuntur, oder de vita et morte Sanctorum utriusque Testamenti, kurze biographische Notizen über biblische Personen, 64 aus dem A. T., 21 aus dem N. T., beginnend

mit Adam, schließend mit den Apostelschülern Lukas, Markus, Barnabas, Timotheus, Titus (bei Migne V, S. 129—156); die Echtheit ist bestritten worden, jedoch one genügenden Grund.

4) Officiorum libri II, ad germanum suum Fulgentium, episcopum Astigitanum, gewönlich de officiis ecclesiasticis genannt, geschrieben c. 610, eines der für die Theologie und kirchliche Archäologie wichtigsten Werke Isidors, zuerst herausgegeben von J. Cochleus 1534 nach einer Trierer Handschrift; weitere Separatausgaben Paris 1564, 1610; Rom 1591 rc., bei Migne t. VI, S. 737 ff. Das erste Buch, unter dem Spezialtitel de origine officiorum, handelt von dem Ursprung und den Urhebern der kirchlichen Handlungen, von Christentum und Kirche, Tempeln, den einzelnen Kultushandlungen, Chören, Psalmen, Hymnen, Antiphonen, Gebeten, Lektionen, den beiden Testamenten, h. Schriftstellern, Lobpreisungen, Offertorien, Messe, Symbol, Benediktionen, Opfer (hier die Hauptstelle über das Abendmal, über welche vgl. Bd. XVI, S. 311, und die ausfürlichen Verhandlungen über Isidors Abendmalslehre zwischen Bingham, Arevalo und and. in dessen Isid. I, 30), Horen, Sonntag und Sabbat, den kirchlichen Festen, Fasten und anderen kirchlichen Bräuchen. Das zweite Buch, unter dem besonderen Titel de origine ministorum, handelt von dem Amt der kirchlichen Diener, von den verschiedenen Ordnungen der Kleriker, vom Priestertum des alten und neuen Bundes, von Bischöfen und Chorbischöfen, Presbytern, Diakonen, Leviten und Subdiakonen, Lektoren, Psalmisten, Exorcisten, Akolythen und Ostiariern, von den Mönchen, ihrem Ursprung und ihren verschiedenen Arten, von Pönitenten, Jungfrauen, Witwen, Verheirateten, Katechumenen, Glaubensregel, Taufe, Christen, Konfirmation. Zwei Schlusskapitel über die kirchlichen Suffragien sind unecht. Das meiste ist, wie Isidor widerholt erklärt, entnommen ex scriptis vetustissimis auctorum, deren eloquia quibusdam in locis a nobis interjecta esse noscuntur, ut sermo noster paternis sententiis firmaretur, — also teilweise wörtliches Excerpt aus älteren ungenannten Autoren.

5) Synonymorum libri II, s. soliloquia, von Ildefons auch als liber lamentationis bezeichnet (s. über die verschiedenen Titel, Inhalt und Form dieser Schrift Arevalo, II, 70), ein Dialog zwischen dem homo deflens und der ratio admonens, Wehklagen der sündigen Seele und Tröstung derselben durch die ratio oder den Logos, der sie hinweist auf den Weg zur Seligkeit durch Buße und Sündenvergebung, — ein, wie die zalreichen Handschriften und Separatdrucke (z. B. 1472. 73. 84. 88 u. s. w.) beweisen, früher hochgeschätztes und vielgebrauchtes Erbauungsbuch, zugleich aber eine Art von rhetorischer Stilübung s. Ebert S. 561 ff.

6) De natura rerum lib. I, s. de mundo et astronomia, auch Cosmographia etc. genannt, mit einer Dedication an König Sisebut (612—620), auf dessen Wunsch die Schrift verfasst ist. Sie enthält in 45 Kapiteln das Wissenswürdigste aus der Naturlehre (Zeiteinteilung, Jar, Tag, Woche, Monat, Jareszeiten, Solstitien und Äquinoctien, von den 5 Zonen, 4 Elementen, Himmel, Sonne, Planeten, Finsternisse, Lauf der Gestirne, Blitz und Donner, Ebbe und Flut, Erdbeben, Erdteile) — alles geschöpft a veteribus viris, und zwar teils aus Profanskribenten wie Sueton, Solinus, Hyginus u. a., teils aber besonders ex literis catholicorum virorum, aus Ambrosius, Cyprian, Augustin rc. Die Schrift wurde im Mittelalter viel gelesen, ab- und ausgeschrieben; über die Handschriften und Separatausgaben s. Arevalo cp. 76; neueste Ausgabe von G. Becker, Berlin 1857, 8°, wo auch die Nachweisung der benützten Quellen gegeben ist; bei Migne VII, 963 ff.

7) De numeris liber I, oder liber numerorum, qui in s. scripturis occurrunt, eine mystische Zalenlehre, behandelnd die Zalen von 1—60; denn, wie J. in der Vorrede sagt: non est superfluum, numerorum causas in scr. s. attendere; habent enim quandam scientiae doctrinam, plurimaque mystica sacramenta. Die Schrift ist wichtig für die Geschichte der Zalensymbolik; sie existirt, wie es scheint, nur in einer einzigen Handschrift (Cod. Taurin.) und ist zuerst herausgegeben von Arevalo; abgedruckt bei Migne V, S. 179 ff.

8) De nominibus legis et evangeliorum lib. I, in quo ostendit, quid memoratae personae mysterialiter significent (so Braulio), offenbar identisch mit den in unseren Handschriften und Ausgaben (bei Migne V, S. 97 ff.) erscheinenden Allegoriae quaedam s. scripturae, allegorische Erklärung von 129 Namen und Stellen aus dem A. T., 121 aus dem N. T., beginnend mit Adam und Eva (als Typus Christi und der Kirche), schließend mit den 7 Jüngern beim Mal des Auferstandenen (Joh. 21, 2) als Typus der aeterna beatitudinis refectio.

9) De haeresibus lib. I, vielleicht identisch mit dem in den Etymologieen lib. VIII, cp. 4 und 5 gegebenen Verzeichnis der haereses Judaeorum et Christianorum, einem Abschnitt, der auch sonst öfters separat erscheint, oder mit einem fälschlich dem Hieronymus beigelegten Indiculus de haeresibus, s. hierüber Arevalo in den Isidorianis III, 86; bei Migne S. 633 ff.

10) Das theologische Hauptwerk Isidors aber, — ein Werk, das Jarhunderte lang als beliebtes Lehrbuch diente und Vorbild für einen ganzen Zweig der mittelalterlichen Litteratur geworden ist, sind seine Sentenzen — Sententiarum sive de summo bono libri III (ersteres der von Isidor selbst herrürende Titel, der zweite Titel hergenommen von den Anfangsworten: summum bonum Deus est etc.) — ein Kompendium der christlichen Glaubens- und Sittenlehre, meist in Exzerpten aus Augustin und Gregor dem Großen (quos floribus ex libris Gregorii papae moralibus decoravit nach Braulio). Das erste Buch in 30 Kapiteln ist dogmatischen Inhalts: es handelt von Gott, als dem summum et incommutabile bonum, von der Schöpfung, Zeit und Welt, Ursprung des Bösen, Engel und Menschen, Seele, Christus, h. Geist, Kirche und Häresieen, Gesetz, 7 Regeln der Schriftauslegung, Verschiedenheit der beiden Testamente, Symbol und Gebet, Taufe und Kommunion, Martyrium, Wunder der Heiligen, Antichrist, Auferstehung und den letzten Dingen. Buch II u. III sind ethischen Inhaltes, und zwar behandelt B. II in 44 Kapiteln mehr die allgemeine, B. III in 62 Kapp. mehr die spezielle Moral, wenngleich nicht in streng systematischer Ordnung. Zuerst ist die Rede von den Kardinaltugenden: Weisheit, Glaube, Liebe, Hoffnung, dann von Gnade und Gnadenwal (gemina praedestinatio sive electorum ad requiem sive reproborum ad mortem, eine Stelle, die später im Gottschalkschen Streit zur Sprache kam und dem h. Isidor von seiten Hinkmars den Vorwurf des Prädestinatianismus zuzog, vgl. Arevalo, Isid. I, 30; Wiggers a. a. O.), Bekehrung, Kampf, Rückfall, Vorbilder der Heiligen, Zerknirschung, Reue und Sündenbekenntnis, Verzweiflung, Gottverlassenheit, von der Sünde, ihren verschiedenen Arten und Folgen, vom Kampf der Tugenden und Laster &c. Buch III handelt von den verschiedenen Ständen des christlichen Lebens, von göttlichen Heimsuchungen und Strafgerichten, von den Versuchungen des Teufels und den Mitteln dagegen, von den Asketen und Mönchen, Lehrern und kirchlichen Vorgesetzten, Obrigkeiten und Untertanen, von Fürsten, Richtern, Advokaten, von den Unterdrückern der Armen, Liebhabern der Welt, den Freunden der Barmherzigkeit, der Kürze und dem Ende des menschlichen Lebens. So ist es eine vollständige, wenn auch nicht gerade streng geordnete Individual- und Socialethik, die in B. II und III enthalten ist; und bei der großen Verbreitung und dem hohen Ansehen des Isidorschen Werks verdient dieses jedenfalls eine hervorragende Stelle in der Geschichte der mittelalterlichen Ethik wie der Dogmatik (vgl. Bd. IV, S. 358; Bd. XIII, S. 675 der ersten Ausgabe). Über die zalreichen Handschriften und Separatausgaben, bes. eine Pariser von J. Aleaume 1538 und eine Turiner von Garcia de Loaisa 1539 s. Arevalo II, 67 und 68; eine neuere Monographie Königsberg 1826 ff. (in 3 Universitätsprogrammen).

11) Chronicorum a principio mundi usque ad tempus suum liber I, eine Weltchronik, von der Schöpfung bis auf Kaiser Heraklius und König Sisebut (616), quanta potuimus brevitate, an Julius Africanus, Eusebius-Hieronymus und Viktor von Tunnuna sich anschließend (s. die praefatio), eingeteilt nach den sex aetates mundi, die den sechs Schöpfungstagen entsprechen (eine Einteilung, die übrigens Isidor nicht erfunden, sondern von Älteren, insbes. von

Augustin entlehnt hat), vgl. Teuffel; Wattenbach; Hertzberg, die Historien und Chroniken Isidors, Göttingen 1874; sowie Ebert S. 564 ff.

12) Contra Judaeos libri II, oder de fide catholica adversus Judaeos (nach Ildefons: ad Florentinam sororem contra nequitiam Judaeorum), geschrieben auf Wunsch seiner Schwester Florentina, Erweis der Warheit des Christentums aus den Weissagungen des Alten Testamentes mit besonderer Rücksicht auf die in Spanien zalreichen Juden (ut prophetarum auctoritas fidei gratiam firmet, infidelium Judaeorum imperitiam probet). Buch I mit dem besonderen Titel de nativitate Domini, passione et resurrectione etc. handelt in 62 Kapiteln von Person und Leben Jesu von seiner Geburt bis zu seiner Widerkunft, Buch II de vocatione gentium in 28 Kapiteln von der Berufung der Heiden, dem Unglauben der Juden, der Abrogation des jüdischen Kultus durch das Christentum. Die Schrift ist im Mittelalter nicht bloß vielfach abgeschrieben, sondern auch in die Nationalsprachen übersetzt worden: Fragmente einer althochdeutschen Übersetzung sind aus einer Pariser Handschrift herausgegeben worden von J. Ph. Palthenius, Greifswald 1706; Schilter, Thesaurus, 1727, t. I; neuerdings von Holzmann, Karlsruhe 1836, 8°, und (mit Abh. und Glossen) von Weinhold, Paderborn 1874 (in der Bibliothek der ältesten deutschen Litteraturdenkmäler, Bd. VI).

13) De viris illustribus s. de scriptoribus ecclesiasticis, Fortsetzung der gleichbetitelten Werke des Hieronymus und Gennadius, in 33 Kapiteln 46 Schriftsteller, 32 Nichtspanier und 14 Spanier behandelnd, von Papst Xystus bis auf Papst Gregor d. Gr., von Hosius von Corduba bis auf die Zeitgenossen des Verfassers Leander von Sevilla, Maximus von Saragossa u. a. Als letztes Kapitel hat später Braulio seine praenotatio librorum s. Isidori hinzugefügt; eine weitere Fortsetzung bildet dann die gleichnamige Schrift des Ildefons von Toledo (s. Band VI, S. 697). Über Integrität, Handschriften und Ausgaben s. Arevalo II, cp. 80; Migne S. 561 ff.; Bähr S. 242; Ebert S. 567 ff. Wichtig für die Geschichte des Mönchtums ist

14) Monasticae regulae lib. I, sive regula monachorum in capita 24 distributa, eine wie es scheint für spanische Klöster von Isidor entworfene, aus älteren Quellen geschöpfte Mönchsregel, mit der Benediktinerregel nahe verwandt, aber nicht identisch (non multum differt a S. Benedicti regula), wie Braulio bemerkt, auf die besonderen Verhältnisse Spaniens berechnet (quam pro patriae usu et invalidorum animis decentissime temperavit). Über die von Hernandez one genügende Gründe bestrittene Echtheit, über Handschriften und Ausgaben, über das Verhältnis zur Benediktiner- und anderen Regeln s. Arevalo II, 71; Holsten-Brockie, Codex Regularum, Augsburg 1759, I, 187 ff.

15) De origine Gothorum et regno Suevorum et Wandalorum historia lib. I, oder wie der Titel warscheinlich lautete: Historia Gothorum, Vandalorum et Suevorum (über die mancherlei Schwankungen und Verwechslungen in der Bezeichnung s. Hertzberg S. 7), eine kurze, in zwei Texten, einem kürzeren und ausfürlicheren, vorliegende, freilich aus ziemlich dürftigen Quellen geschöpfte, wenig Neues enthaltende Geschichte der drei genannten Völker, bes. der Goten von den ältesten Zeiten bis zum fünften Jar des Königs Swintila (626). S. Hertzberg a. a. O., wo auch die Handschriften und Ausgaben verzeichnet sind. Vorausgeschickt ist die übrigens nicht in allen Handschriften enthaltene laus oder elogium Hispaniae (s. oben): vgl. Wattenbach a. a. O. S. 70 und Ebert S. 566 ff.

16) Exegetischen Inhalts sind die Libri II Quaestionum in Vetus Testamentum, oder wie der ursprüngliche Titel nach Ildefons gelautet zu haben scheint, Secretorum expositiones sacramentorum, d. h. mystisch-allegorische und moralische Erklärung von biblischen Stellen des Alten Testaments, und zwar in Genesin, Exodum, Leviticum, Numeros, Deuteronomium, Josue, Judicum, Regum, Esdram, Machabaeorum libros. Auch hier, wie in seinen anderen Schriften, will Isidor nicht sowol Eigenes geben, als vielmehr veterum ecclesiasticorum sententias congregare und veluti ex diversis pratis flores legere, sodaſs der Leser non nostra leget sed veterum releget; und zwar bezeichnet er als die auctores, woraus er seine Erklärungen entnommen: Origenes, Victorinus, Am-

brosius, Hieronymus, Augustinus, Fulgentius, Cassianus, von seinen Zeitgenossen vor allem Gregorius. Über diese und andere dem J. fälschlich beigelegte exegetische Arbeiten, z. B. eine allegorische Auslegung des Hohenliedes (abgedruckt in der Ausgabe von Grial t. II, bei Arevalo Appendix VI, bei Migne Band VII, S. 1119 ff.), s. Arevalo II, cp. 95.

17) Der Zeit nach wol das letzte der Werke Isidors, aber auch dasjenige, welches den Abschluss aller seiner wissenschaftlichen Arbeiten bildet und wozu seine anderen Schriften nur wie Vorstudien oder weitere Ausfürungen einzelner Teile sich verhalten, jedenfalls die kulturgeschichtlich bedeutendste seiner Leistungen sind seine Etymologiae s. Origines, verfasst nach Ildefons in ultimo ad petitionem Braulionis Caesaraugustani episcopi, von Isidor unvollendet hinterlassen, von Braulio in 20 Bücher geteilt, eine Encyklopädie des gesamten Wissens jener Zeit, Wort- und Sacherklärung verbindend, daher halb Wörterbuch, halb Real-Encyklopädie, fast durchaus Kompilation aus älteren Werken, die meist wörtlich ausgeschrieben sind (vgl. Isidor ep. ad Braulionem: ex veteris lectionis recordatione collectum-conscriptum stilo majorum-licet inemendatum ex valetudine tibi studueram offerre; Braulio: ibi redundans diversarum artium elegantia, ibi quaecunque fere sciri debentur, restricta collegit; Ildefons: codex nimia magnitudine, quem cum multis annis conaretur perficere, in ejus opere diem extremum videtur conclusisse). Die 3 ersten Bücher behandeln die septem artes liberales: lib. I Grammatik, II Rhetorik und Dialektik, III Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie, IV Medizin, V Jurisprudenz und Chronologie, zum Schluss eine kurze Weltchronik, VI die h. Schrift, Inspiration und Kanon, Sakramente (vgl. über den Sakramentsbegriff Isidors Bd. XIII, S. 237 ff.; Hahn, Lehre von den Sakramenten, S. 12 ff.), Liturgie, Ostercyklus und Feste, aber auch Bibliotheken, Handschriften, Bücher, Schreibmaterialien rc., VII enthält einen kurzen Abriss der Theologie: von Gott, Trinität, Engeln und Menschen, Patriarchen, Propheten, Aposteln, Märtyrern, Klerikern, Mönchen; VIII Religionsgeschichtliches: Kirche und Synagoge, Religion und Glauben, Häresie und Schisma, Häretiker der Juden und Christen, Philosophen der Heiden, Poeten, Sibyllen, Magier, Götter der Heiden. Die Bücher IX—XX umfassen die Gebiete des weltlichen Wissens und Lebens, Sprachliches und Realien: lib. IX handelt von den verschiedenen Völkern und Sprachen, Ämtern und Regierungsformen, Ehen und Verwandtschaften; X enthält ein lateinisches Lexikon, Erklärung von c. 500 Wörtern in alphabetischer Folge; XI handelt vom Menschen, XII von den Tieren, XIII von der Welt, ihrer Zusammensetzung und Bewegung, XIV von den Erdteilen, Ländern, Gebirgen, XV von den Städten des Morgen- und Abendlandes, XVI von Erden und Steinen, Edelsteinen und Metallen, Maß und Gewicht, XVII vom Ackerbau, Pflanzen und Getreidearten, XVIII vom Krieg, Waffen, Spielen, XIX von Schiffen, Bauten, Kleidern, Schmucksachen, XX von Speisen, Getränken, Haus- und Ackergeräten. — Als Hauptquelle für das profane Wissen haben Cassiodor, Boethius, Varro, Lactanz, Plinius, Solinus, Hygin, Servius rc., besonders aber Suetons Prata gedient, die zum teil ziemlich nachlässig und kritiklos ausgeschrieben sind (Reifferscheid, Sueton. reliqq., Leipzig 1860, nennt ihn daher einen negligentissimus breviator, diversissimas res diversissimosque autores confundens). Allein Isidor selbst hat auch kein höheres Verdienst für seine Arbeit beansprucht, als das einer beim Lesen fremder Werke zunächst zum Privatgebrauch angelegten Kollektaneensammlung, die er dann seinem Freund auf dessen widerholte und dringende Bitten, so unvollkommen wie sie ist, überlässt (inemendatum prae valetudine ad emendandum offert). Und wenn es auch war sein mag, dass der Untergang wertvoller Quellenwerke zum teil dadurch verschuldet ist, dass man es im Mittelalter bequemer fand, solche encyklopädische Kompilationen zu benützen, statt auf die Quellen zurückzugehen, so kann das doch das Verdienst der Männer nicht schmälern, welche, wie Cassiodor und Isidor, wie später Alcuin oder Raban u. a. ihren göttlichen Beruf in aller Demut darin erkannten, durch ihre mühevollen, wenn auch vielfach unkritischen und ungründlichen Kompilationen und Exzerpte wenigstens die Brosamen von den rei-

chen Tischen antiker Wissenschaft zu sammeln, vom Untergang zu retten und weiter zu überliefern, und welche dadurch zur Erhaltung und Widerbelebung geistlicher und weltlicher Bildung mehr beigetragen haben als manche stolze Geister alter und neuer Zeit mit ihrer Originalitätssucht oder ihrer zerstörenden Kritik. Von welch eminenter kulturhistorischer Bedeutung gerade dieses Hauptwerk Isidors troz all seiner Mängel und Wunderlichkeiten gewesen ist, sehen wir daraus, dass dasselbe nachweisbar Jarhunderte lang in allen Ländern der abendländischen Christenheit als unentbehrliche und unübertroffene Schatzkammer weltlicher wie kirchlicher Wissenschaft, als eine Encyklopädie alles Wissens, und ganz besonders auch als vielgebrauchtes Lehr- und Lernbuch in den Schulen gedient hat. Rabans großes encyklopädisches Werk de universo (verfasst 844) ist großenteils wörtlich aus Isidors Etymologieen abgeschrieben und steht in Hinsicht auf Anordnung und Verarbeitung des Stoffes hinter ihnen zurück (s. Werner, Alkuin, S. 108) und noch Johann von Salisbury im 12. Jarhundert hat Isidors Etymologieen nicht bloß selbst viel benützt, sondern wünscht auch, dass Isidors Definitionen in den Schulen auswendig gelernt werden. Und auch Neuere müssen bei aller Kritik, die sie an Isidors oft oberflächlichen Notizenkram geübt, dennoch den einzigartigen Wert und die Unentbehrlichkeit seines Sammelwerks anerkennen, „necessarius, in quo pleraque, quae nusquam alibi". Wäre Isidor auch nichts weiter gewesen als ein Kompilator und Plagiarius, so bleibt doch richtig, was Brucker (Hist. crit. philos. III, 569) über ihn sagt: Jarhunderte wären in Blindheit verharrt, wenn nicht Isidor ihnen sein Licht hätte leuchten lassen. — Von Separatausgaben der Etymologiae ist besonders zu nennen eine Augsburger vom J. 1472, eine Basler cum scholiis Vulcanii 1577 und die neueste von F. W. Otto im Corpus Grammaticorum latinorum, Band III, Leipzig 1833, 4°. Die Abschnitte über Rhetorik ed. Halm, Rhetores lat. minores p. 505 sq. Über die Bedeutung des Werks für die Geschichte der Philosophie vgl. Prantl, Gesch. der Logik II, S. 10 ff.; über die von J. benützten Quellen s. H. Dressel, De Isidori Originum fontibus, Turin 1874.

Außer diesen von Braulio aufgezälten Werken, die wir sämtlich noch besitzen, schrieb Isidor noch „alia multa opuscula", und noch weit mehrere sind ihm später unterschoben, oder aus seinen Werken zurecht gemacht worden. Dahin gehören z. B. eine Schrift de contemtu mundi, Auszug aus den Soliloquia; norma vivendi; exhortatio poenitendi; de conflictu vitiorum et virtutum und vieles andere. Auch lateinische Dichtungen wurden ihm (wol sämtlich mit Unrecht) beigelegt, z. B. Versus qui in bibliotheca Isidori legebantur, Distichen auf verschiedene Kirchenlehrer und Schriftsteller, ein Gedicht astronomischen Inhalts de eclipsi lunae, Hymnen auf Maria, die h. Agatha, auf verschiedene Märtyrer; ferner eine poetische exhortatio poenitendi in Hexametern und ein Lamentum poenitentiae in trochäischen Strophen, die nach dem Alphabet geordnet sind. Endlich haben wir von ihm eine Anzal von Briefen, z. B. an Braulio, an Bischof Leudfrid von Corduba, Bischof Helladius von Toledo, an einen Dux Claudius, Archidiakonus Redemptus u. a., leztere von zweifelhafter Echtheit. Zweifelhaft bleibt auch der Anteil, den Isidor an der Redaktion der spanischen oder mozarabischen Liturgie wie an der kirchlichen und politischen Gesetzgebung Spaniens gehabt (vgl. Arevalo, Isidoriana II, cap. 88. 92; Gams, KG. Spaniens II; Helfferich, Entstehung und Geschichte des Westgotenrechts, Berlin 1858). Ganz unbeteiligt aber ist Isidor jedenfalls an demjenigen Werk, durch welches später sein Name eine besondere kirchengeschichtliche Berühmtheit erlangt hat, — an den sog. isidorischen oder pseudoisidorischen Dekretalen; denn weder die aus dem 7. Jarhundert stammende Hispana oder Collectio canonum ecclesiae Hispanae rürt von Isidor her, noch steht er zu der bekannten, im 9. Jarhundert mit jener Sammlung vorgenommenen Fälschung in irgend einer anderen Beziehung, als dass der Fälscher einen Teil seiner Vorrede aus Isidors Etymologieen ebenso wie ein anderes Citat aus Marius Mercator entlehnt hat, was dann zu der seltsamen Annahme eines Isidorus Mercator fürte, der in Warheit nie existirt hat (s. Hinschius, Decretales Pseudo-Isidorianae, Leipzig 1863 und die übrige

Litteratur über Pseudoisidor, besonders Doves Zeitschrift für Kirchenrecht VI, S. 148 ff.).

Ausgaben der Werke Isidors: ed. Marg. de la Bigne, Paris 1580, fol.; cum notis J. B. Perez et J. Grial, Madrid 1599, fol.; 1778 fol., 2 Bände; ed. emend. per J. du Breuil, Paris 1601 fol., Cöln 1617; beste, warhaft klassische Gesamtausgabe von Faustinus Arevalus in 7 Bänden, Rom 1797—1803, 4° (Band I u. II: Isidoriana über Leben, Schriften und Ausgaben; Bd. III u. IV: Etymologiarum libri XX; V—VII die übrigen Schriften). Ein Abdruck dieser Ausgabe bei Migne, Patrologia latina t. 81—83, woran sich 84—86 der Codex Canonum eccl. Hispanae, das Missale und Psalterium Gothicum anschließen. Die wichtigsten Separatausgaben der einzelnen Schriften sind oben genannt. — Litteratur über Isidors Leben und Schriften vor allem die schon genannten Isidoriana von F. Arevalo im I. und II. Band der Ausgabe von 1797; Abdruck bei Migne t. 81; Monographieen von Cajetan, Rom 1616; Dumesnil 1843; Collombet 1846; ferner N. Antonio, Bibl. Hispan. vetus, Madrid 1788, p. 321 sq.; Florez, Esp. sagr., t. IX, p. 216 sq.; Gams, KG. von Spanien, II, 2, 102 ff.; Lembke, Gesch. von Spanien I, 241 ff.; die litterargeschichtlichen Werke von Fabricius, Bibl. lat. III, 655 sq.; Bibl. medii aevi IV, 539; Cave I, 547; Ceillier XVII, 621; Dupin V, 1; Oudin I, 1581 sq.; Bähr, Geschichte der röm. Litt., Suppl. II, S. 455 f.; Teuffel 1870, S. 1028 ff.; Ebert I, 555 ff.; Montalembert, Mönche des Abendlandes 1860, II, S. 211 ff.; Bourret l'école Chrétienne de Seville, Paris 1855, S. 59 ff.; Nouvelle Biogr. générale, Paris 1858, Bd. 26, S. 57 ff.; Külb bei Ersch u. Gruber; Wattenbach, D. Geschichtsq. I, 68 ff.; weitere Litteratur bei Potthast, Bibl. m. aevi und Chevalier Repertoire, Paris 1878, S. 112 f.; vgl. auch G. F. Wiggers in Zeitschr. f. histor. Theol. 1855, S. 268 ff. **Wagenmann.**

K.

Kabasilas. In der byzantinischen Kirche des Mittelalters war außer Konstantinopel kein Bistum ausgezeichneter als das von Thessalonich. Wir sehen diese Stadt in den politischen und kirchlichen Bewegungen des 13. und 14. Jarhunderts bedeutend hervortreten; zalreiche Schriftsteller, vor allen Eusthatius, erhöhten den Ruhm der dortigen Kirche, welche daher auch Innocenz III. in den abendländischen Kirchenverband hineinzuziehen den wenn auch vergeblichen Versuch machte. Unter den Metropolyten von Thessalonich füren im 14. Jarhundert zwei den Namen Kabasilas. Der ältere, Nilus, um 1340 unter Johannes Cantacuzenus lebend, gehörte zur strengsten antirömischen Partei, weshalb seine Schriften (besonders de primatu Papae ed. M. Flacius Illyricus, Francof. 1555) erst bei Protestanten Beachtung fanden (vgl. Allatii, De Nilis Diatr. ed. Fabric. p. 59. 71; Le Quien, Oriens christ. II, p. 55; Hamberger, Zuverl. Nachrichten, IV, S. 545). Ungleich bedeutender ist der jüngere, Nikolaus Kabasilas, der Schwesterson des vorigen, von welchem wir hier handeln. Über das Leben dieses Mannes würden vielleicht seine in der Wiener Bibliothek handschriftlich vorhandenen Briefe genaueren Aufschluss geben (Lambec., Comment. tom. V, p. 183). Bis jetzt wissen wir nur, dass er anfangs Sacellarius zu Konstantinopel war, dass er wärend der bürgerlichen Unruhen zuerst auf seiten der Paläologen stand, dann aber mit dem Reichsverwalter Cantacuzenus sich befreundete und von diesem zu politischen Sendungen benutzt wurde. An dem Hesychastenstreit (s. d. Art.) nahm er und zwar im Interesse der Athosmönche und als Gegner des Barlaam und des Niceph. Gregoras teil. Warscheinlich war er selbst Mönch und gelangte vom Laienstande rasch zur bischöflichen Würde, die er als Metropolit von Thessalonich und Nachfolger des Palamas um 1354 bekleidete

(Oudini, Comment. III, p. 843, 997, 1002, 1229; Fabric., Bibl. Gr. XI, ed. Harl. p. 494). Von seinen rhethorischen, liturgischen, polemischen, d. h. gegen das lateinische Dogma gerichteten und dogmatischen Schriften (vgl. bes. Oudin, l. c. III, p. 982—994; Cave, Script. eccl. hist. II, p. 280; Fabric. l. c. X, p. 25—30) ist das Meiste ungedruckt. Sein Hauptwerk: *περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς λόγοι ἑπτά* wurde schon damals viel gelesen und abgeschrieben. Später äußerten Casaubonus und Du Pin sich rühmend nach handschriftlicher Kenntnis. Eine lateinische Übersetzung, trocken und unlesbar, lieferte Jakob Pontanus (Ingolst. 1604 cum Philippi Solitarii dioptra, wider abgedruckt in der Biblioth. PP. Lugdun. T. XXVI, p. 136) mit Weglassung des siebenten Buches. Neuerlich hat Dr. Albert Jahn in den „Lesefrüchten byzant. Theologie“ (Studien und Krit. 1843, S. 724) mehrere Stellen im Original mitgeteilt und erläutert und somit das Gedächtnis des vergessenen Schriftstellers aufgefrischt. Vollständig ist das genannte Werk von dem Unterzeichneten griechisch nach drei Handschriften und mit einer ausfürlichen Einleitung herausgegen worden.

Diese sieben Bücher oder Reden „vom Leben in Christo“ dürfen als merkwürdiges Aktenstück einer noch wenig beachteten byzantinischen Mystik gelten und verdienen deshalb, dass wir deren Inhalt und Gang kurz charakterisiren. Erhebung über das Sinnliche, Einfürung in das unvergängliche Leben, wie es in Christus aufgegangen ist, *ζωή* und *ἀφθαρσία* sind ein Hauptgedanke der altgriechischen Theologie, welcher anfänglich durchaus idealistisch gefasst und mit dem Prinzip der Willensfreiheit verbunden wurde. Nachher aber empfing diese Ansicht durch mehrere Schriftsteller eine realistische und teilweise mystische Wendung, welche durch die Symbolik des Kultus begünstigt wurde. Was die heiligen Handlungen darstellen, soll auch dynamisch in die geistleibliche Menschennatur eindringen. Schon die mystagogischen Katechesen des Cyrill v. Alex. knüpfen durch Deutung der rituellen Momente die innere Umbildung des Menschen an die Reihenfolge der sakramentlichen Verrichtungen. Pseudodionysius gelangt in der Erkenntnis des Göttlichen zu keinem positiven Resultat; indem aber das göttliche Wesen im ungewissen Helldunkel bleibt, soll es doch durch die Anstalten der kirchlichen Hierarchie, welche die himmlische abbildet, uns nahegebracht und von uns angeeignet werden. Der spätere religiöse Byzantinismus folgt diesem symbolisirenden Triebe so weit, dass er am liebsten die ganze Welt und ebenso die Kirche mit ihren Formen und Handlungen durch ideelle Anspielungen erklären will, wobei er in Gefar kommt, das Übersinnliche völlig mit dem Sinnlichen auszutauschen, also eine unmittelbare Erfarung und Berürung zu statuiren, welche die höchsten geistlichen Realitäten in dem Gläubigen zur Wirksamkeit bringt. Eine andere ebenfalls mystische Richtung, von Macarius und anderen ausgehend, hat einen mehr praktisch-asketischen und kontemplativen Charakter. Diese beiderseitigen Elemente finden sich bei Kabasilas geeinigt, aber so, dass derselbe, one den mystischen Zug seiner Denkart zu verleugnen, dennoch in allen Erklärungen eine lebhafte und in jener Zeit ungewönliche Empfänglichkeit für die sittliche Aufgabe des Christentums verrät. An die Spitze stellt Kabasilas die Unterscheidung der jetzigen und der künftigen Welt, welche dergestalt ineinandergreifen, dass das in der einen Gezeugte von der andern aufgenommen und vollendet wird. Der Mensch soll aus dem dunkeln Zustande eines Embryo hienieden emporkommen, um jenseits der vollen Bewegung im Lichte fähig zu sein. Die jetzige Welt gebiert den inwendigen Menschen und erzieht ihn für eine andere, nie alternde, wozu sie aus dieser letzteren die Bildungsmittel und Kräfte entnimmt. Die christliche Offenbarung dient diesem Zwecke dadurch, dass sie die Mächte des Jenseits in der Form eines Lebens in Christo auf den gegenwärtigen Boden verpflanzt. Christus selbst ist der Übertrag aus der überirdischen Welt in die irdische, und Kabasilas schildert den Heiland mit begeisterten Worten als den Ruhepunkt des menschlichen Verlangens und die höchste Lust der Gedanken (*τρυφὴ τῶν λογισμῶν*), als Verkörperung des unendlichen Gutes und als von Anfang ideell gegenwärtigen und dann wirklich erschienenen Prototyp des Menschengeschlechtes. Welcher Mittel bedarf es nun aber, damit diese neue Lebensrichtung in uns ein-

dringe? Der Schriftsteller nennt ein doppeltes; zuerst muss der mit der menschlichen Sünde gegebene spezifische Gegensatz und Abstand von Gott hinweggeräumt und ein Zufluss himmlischer Kräfte eröffnet werden, dann aber auch die Fähigkeit hinzutreten, jenes Aufgenommene tätig zu ergreifen und festzuhalten. Mit andern Worten: das Leben in Christo vollzieht sich in uns durch die beiden Werkzeuge des Sakraments oder Mysteriums und des menschlichen Willens. Indem das Sakrament die Naturseite des Menschen übernimmt und die Zugänge öffnet, welche dem höchsten Gut Aufnahme verschaffen, der Wille aber an die Spitze der Gesinnung und des Handelns tritt, wird durch das Zusammenwirken beider Mächte der Prozess der Vergöttlichung (*θέωσις*) oder der Veränlichung mit Christus vollendet. Die Entwickelung des ersten sakramentlichen Faktors weist auf Ansichten des vierten und fünften Jarhunderts zurück, die des andern hat Verwandtschaft mit der oben erwänten praktischen Richtung des Makarius. Näher auf die Sakramentslehre der Griechen einzugehen, ist nicht dieses Ortes. Sie schwanken in der Zalbestimmung, zeichnen aber neben Abendmal und Taufe besonders die Salbung mit dem Myron aus. Und ihre Auffassung unterscheidet sich von der lateinischen dadurch, dass jene sich mehr in das Geheimnisvolle der mit den Sakramenten verbundenen und innerhalb des Menschen vorgehenden göttlichen Wirkungen vertieft, diese dagegen das kirchlich praktische Moment stärker berücksichtigt. Beachtet man dies, so haben die Ausfürungen des Kabasilas in den ersten Büchern wenig Schwierigkeit. Die Taufe zunächst, wie sie auch übrigens als Erleuchtung, Siegel und Gnadengabe beschrieben werden mag, bedeutet ihrem Wesen nach den Anfang eines neuen Seins (*ἀρχὴ τοῦ εἶναι*). Der Mensch hatte nicht mehr den ursprünglich ihm verliehenen Charakter und war gleichsam in eine Ungestalt des Vergänglichen zurückgesunken. Die Taufe aber gibt ihm die verlorenen Grundzüge zurück und übt einen widerzeugenden und gestaltenden Akt, welcher nach dem Muster des Idealbildes seinem Leben die unkenntlich gewordene Form und Bildung abermals einprägt und aus dem Verborgenen ans Licht bringt. Alles eigentümlich christliche Geistesvermögen, jede Erhebung über die menschlichen Naturgrenzen stammt aus dieser Quelle. Dies alles bedeutet die Taufe nicht allein, sondern bewirkt es zugleich vermöge einer geheimen, fast magischen Berürung von Wasser und Geist, one dass der Schriftsteller sonderlich bemüht wäre, Symbol und Sache zu scheiden. Das zweite Sakrament, das des Myron, früher mit der Taufe verbunden, erhält schon bei Dionysius einen selbständigen Wert. Nach Kabasilas ist Christus, wie durch seinen Tod der Grund der Taufe, so durch seine irdische Erscheinung der Ausgangspunkt des Myron. Die Menschwerdung Christi als des Gesalbten ließ die Fülle des Geistes aus der Höhe in das enge irdische Gefäß einströmen, damit von ihm aus der Geist in das Bett der Kirche hinübergeleitet werde. Die Geistessalbung bewirkt also Einfürung in den besonderen Christenberuf. Die in der Taufe Neugestalteten werden durch das Myron zu tätigen Organen des Geistes und mit dessen Gaben ausgestattet. Dabei erinnert Kabasilas an die alte Priester- und Königsweihe und an die apostolischen Charismen.

Den dritten Grad der Vollendung fügt endlich das Abendmal hinzu. Der Schriftsteller verfärt durchaus im Geiste der späteren griechischen Theologie, wenn er dem Abendmal eine Kraft der Umschmelzung beilegt, aber nicht allein der sichtbaren Elemente, die in den Hintergrund treten, sondern der menschlichen Subjekte. Die Form der Eucharistie ist die des Genusses; folglich muss, was sie in uns hervorbringt, einer vollkommenen inneren Umwandlung, einer innigen Einverleibung und Vermälung (*γάμος*) mit Christo gleichen. Kabasilas geht so weit, aus dieser *μεταβολή* eine mystische Blutsverwandtschaft mit dem Heilande zu folgern, welche sogar die leibliche Abstammung an Unmittelbarkeit übertrifft. Christus wird in den Genießenden hineinversetzt und zu dessen anderem Selbst (*ἄλλος αὐτός*) erhoben, und diese Gemeinschaft ist um so unvergleichlicher, da Natur und Freiheit des Menschen in sie eingehen. Die gliedliche Angehörigkeit eines Naturorganismus verbindet sich mit dem freien Gehorsam der Kindschaft. Das fünfte Buch scheint diesen Zusammenhang zu unterbrechen, doch gehört es

als Anhang zum vorigen, indem es in der „Altarweihe“ den heiligen Boden beschreibt, auf welchem unter bedeutungsvollen liturgischen Vorgängen das Mysterium zubereitet wird. Doch übergehen wir diese, obgleich höchst eigentümliche Mystagogie und bemerken nur das Nötigste über die letzten Abschnitte. Der physiologischen Mystik, welche einen Cyklus von Naturveränderungen des menschlichen Wesens beschreibt, tritt zuletzt eine Ethik zur Seite. Dem höchsten Gut muss nach dem zweiten Prinzip die höchste Tugend entsprechen. Die Tugend aber wird, und das gereicht dem Kabasilas zu großer Ehre, keineswegs in mönchische Schranken gebannt. Nicht auf asketischen Beschwerden noch auf Wagestücken der Enthaltsamkeit, sondern auf der rechten Gemütsbeschaffenheit, also auf der entschiedenen Hingebung des Willens beruht alle Gesundheit der Seele, und dieser Tüchtigkeit hat der Mensch um so eifriger nachzutrachten, da sein Wissen und Erkennen jederzeit Stückwerk bleibt. Der Wille hat zunächst den sakramentlichen Einflüssen sich widerstandslos anzuschließen. Dann werden ihm eine Reihe frommer Erwägungen (λογισμοί) zugefürt, welche einen Vorrat guter Gedanken im Inneren anhäufen und den Andrang schlechter und dämonischer Reize zurückweisen. Der weitere ethische Prozess setzt den Willen den Affektionen der Freude und Traurigkeit aus, damit er durch die Betrübnis gereinigt, durch die Freude am Guten und an Gott aber den Schranken eines selbstischen Wolgefallens entrückt werde. Lust und Unlust bilden die ὑπερβολὴ τῆς θελήσεως, und der Prüfstein der sittlichen Lust besteht in der Fähigkeit one Verminderung ihrer inneren Stärke sich auszudehnen und zum lebendigen Anteil an dem höchsten Allerfreulichen zu erheben. Endlich wird der Gipfel der Liebe erreicht und damit der völligste Gegensatz des Egoismus. Kabasilas ergeht sich in schwungvollen Aussprüchen, wenn er die Liebesgewalt (φίλτρον) schildert, welche, wie sie einst Gott zu den Menschen herabzog, so diese jetzt den Fesseln ihrer selbstischen Isolirung entreißt und nötigt, für ihn, nicht für sich zu leben. Das Philtron erhebt zur vollkommenen Selbstentäußerung und Selbstvergessenheit, und das ist der Zustand dessen, in welchem Sakrament und Wille in höchster Weise zusammenwirken.

Man wird einräumen, dass dieses Denkmal historischen Wert hat und einen der Erinnerung würdigen Beitrag zu der Mystik des 14. Jarhunderts darbietet. Nach unserer Meinung gehört es zu den wenigen wertvollen Erzeugnissen der kirchlich-byzantinischen Litteratur trotz mancher Torheiten, ja Abgeschmacktheiten, an denen es natürlich auch hier nicht fehlt. Kabasilas läßt sich am ersten mit den lateinischen Mystikern in Vergleich stellen, weniger mit den deutschen, die er an Tiefe und Künheit nicht erreicht; auch beweisen vereinzelte Anklänge noch nicht, dass er aus occidentalischen Quellen geschöpft habe, da der Geist seines Werkes sich aus den Neigungen der älteren griechischen Theologie vollständig erklärt. Die beiden nebeneinander gestellten Prinzipien des Sakramentes und des Willens kommen allerdings nicht auf Rechnung des Kabasilas allein, sondern des ganzen Mittelalters, da alle religiösen Bestrebungen dieses Zeitalters wesentlich durch die sakramentlichen Mittel einerseits und durch die persönliche, bald sittlicher bald werkheiliger beurteilte Anstrengung des Einzelnen andrerseits bedingt und gefördert worden sind. Um so merkwürdiger wird aber die strenge Durchfürung dieser Gesichtspunkte; der Schriftsteller empfindet den Dualismus seines „Lebens in Christo“ nicht, und höchstens bietet ihm die Idee der Liebe, weil diese am Sakrament und am Willen zugleich hängt, ein Mittel, über den Abstand seiner Grundmächte hinauszukommen. Unter den dogmatischen Ansichten des Kabasilas verdient noch Erwänung, dass derselbe seiner Theorie von der versönenden Menschwerdung Christi eine beinahe anselmische Konstruktion gibt, von der sich jedoch noch andere Beispiele unter den Griechen vorfinden. — Vgl. meine Schrift: Die Mystik des Nikolaus Kabasilas vom Leben in Christo. Erste Ausgabe und einleitende Darstellung. Greifsw. 1849. **Gaß.**

Kabbala (קַבָּלָה von קִבֵּל, empfangen) ist ein mehrdeutiges Wort, bei dessen Erwänung die in gelehrten Dingen weniger Bewanderten sogleich an etwas

Geheimnisvolles, Unbegreifliches denken, die Geschichtskundigen an einen Punkt der Wissenschaft, der neben manchen andern lebhaft an die Tatsache erinnert, dass alles menschliche Wissen Stückwerk ist. Mit der christlichen Theologie steht zwar der Gegenstand, von welcher Seite man ihn auffasse, nur in einer entfernteren Beziehung, und es kann daher nicht dieses Ortes sein, uns in eine gründliche Auseinandersetzung desselben einzulassen, wie sie teils die Dunkelheit des Gegenstandes, teils die geringere Bekanntschaft des größeren Leserkreises mit demselben empfehlen dürfte. Wir beabsichtigen bloß eine populäre Darstellung des Gewissern und Wissenswürdigern zu geben, und die Punkte auszuzeichnen, über welche erst weitere Forschungen, wenn überhaupt je welche, das gehörige Licht verbreiten werden. Ein Interesse für den Theologen knüpft sich immerhin insofern daran, als die Kabbala, ihrer wesentlichen Bedeutung nach, ein höchst eigentümliches Kapitel in der Geschichte der Religionsphilosophie bildet, in ihren Mitteln und Methoden aber ein noch viel eigenthümlicheres in der Geschichte der Exegese.

Das Wort selbst kann man unbedenklich mit Überlieferung übersetzen, nämlich im passiven Sinne des Empfängers, wärend das deutsche und lateinische (Tradition = Masora) den aktiven Sinn des Übergebens, Mitteilens, festhalten. Beide bedingen sich gegenseitig und im Talmud heißt es darum einfach: (Pirke Aboth 1, 1). Mose empfing (קִבֵּל) die Thora auf dem Sinai und überlieferte sie (מְסָרָהּ) dem Josua. Wir werden also durch diesen an sich noch ganz unbestimmten Namen nur aufs neue daran erinnert, dass bei den Juden, wie im Orient überhaupt in größerem Maße, das menschliche Wissen, das geschichtliche wie das theoretische, hauptsächlich auf einer Vererbung beruhte und dass selbst der etwaige Fortschritt oder die weitere Ausbildung desselben entweder das Bewusstsein mit sich trug, auf einem älteren Grunde zu beruhen, oder das Bedürfnis fülte, sich durch einen solchen zu legitimiren. Die höchste Bürgschaft für das zu Behaltende bestand also darin, dass die Kette dieser Überlieferung nirgends unterbrochen war, änlich wie dies in der katholischen Kirche der Fall ist, wärend die protestantische Anschauung nur auf die unverkümmerte Benutzung der Urquelle der Warheit, der an einem einmal bestimmten Orte niedergelegten Offenbarung Gewicht legt. Daher die Sorgfalt, womit das Judentum die Succession der Träger aller Warheit feststellt, von Mose abwärts durch Josua und die sogenannten Ältesten auf die Propheten, von diesen durch Esra und die sogenannte große Synagoge auf die Lehrer jüngerer Zeit, deren einzelne Schulen oder Perioden gleichsam als in einem Erbzusammenhang stehend gedacht werden bis auf die neuere Zeit herab (תַּנָּאִים, אֲמוֹרָאִים, גְּאוֹנִים, רַבָּנִים). Sofern nun die Warheit zeit- oder teilweise schriftlich bekannt gemacht worden, im Gesetz, in den Propheten, im Talmud, bezeichnet Kabbala näher dasjenige, was in dieser Form nicht zur allgemeinen Kunde kam, die neben der Schrift hergehende mündliche Überlieferung, sei diese nun eine bloße Erklärung jener, oder aber ein weit über sie hinausgehender Unterricht.

Indessen ist hier das Wort Kabbala nicht in diesem allgemeinen Sinne gebraucht. Vielmehr versteht man herkömmlich darunter ein besonderes, theologisch-philosophisches System, welches im Schoße des Judenthums entstanden und ausgebildet, äußerlich seine Verbindung mit diesem nie aufgegeben, zuletzt aber durch einige christliche Denker gewissermaßen eine allgemeinere Bedeutung erhalten hat. Wärend nämlich das Judentum schon in vorchristlicher Zeit und später immer mehr durch ängstliches Halten an dem Buchstaben und an der Form einer wachsenden Verknöcherung entgegenging, und das Leben in den erdrückenden Schranken einer alles regelnden Gesetzlichkeit aufzehrte, reagirte naturgemäß der Geist in verschiedener Weise gegen die ausschließliche Tendenz. Man kann, one damit den Begriff der Dinge erschöpfen zu wollen, den Essäismus, die alexandrinische Philosophie, ja selbst das Christentum, aus diesem Gesichtspunkte betrachten und

ihr Verhältnis zum Judentume einerseits als ein befreundetes, andererseits als ein gegnerisches darstellen. Auch mit der Kabbala hat es eine änliche Bewandtnis, nur dass hier besondere Umstände und Rücksichten der Sache einen andern Verlauf gegeben haben, abgesehen von aller inneren Verschiedenheit. Wärend nämlich der Essäismus und das Christentum sofort das praktische Leben in Anspruch nahmen, jener in asketischer Abschließung, dieses in lebendiger Mitteilung, und beide so Genossenschaften bildeten, welche nicht in die engen Grenzen einer Gelehrtenschule sich bannen ließen, der Alexandrinismus aber, obgleich einer solchen unendlich näher stehend, durch seine hellenische Schriftstellerei an das helle Tageslicht der Litteratur und Bildung trat, blieb die Kabbala das Eigentum weniger Eingeweihten, one Einfluss auf den allgemeinen Gang der Ideeen und auf die Entwickelung der Gesellschaft. Man bemerke wol, dass wir hier mit diesem Namen noch nicht diese oder jene bestimmte Schulphilosophie bezeichnen, um zum Voraus über deren Alter abzusprechen, sondern nur so viel sagen wollen, dass es gar nichts gegen sich habe anzunehmen: schon um die Zeit, da jene andere Erscheinungen auf dem Gebiete des religiösen und philosophischen Strebens ins Leben traten, habe die Spekulation im Schoße des orthodoxen Judentums mit Problemen der Metaphysik sich beschäftigt, zwar mit einer gewissen Freiheit, insofern die Orthodoxie sich um dieselben wenig oder gar nicht offiziell bekümmerte (wie denn im Talmud kaum einzelne Spuren davon sind), aber auch mit einigem Zwang hinsichtlich ihrer Bewegungen, nicht nur weil die Grundlehren zum Voraus fest standen, sondern namentlich weil in der Schrift ein unabweisliches Kriterium gegeben war, welches also gewissermaßen den Weg wies und jedenfalls die Methoden bedingte. War nun schon überhaupt der Unterricht im Judentum ein mündlicher, auf das Gedächtnis gegründeter, ein solcher also, dessen Entwickelungsphasen nur zufällig eine Spur in der Geschichte lassen konnten, so musste dieser philosophische Unterricht geradezu ein Mysterium werden, wenn nicht notwendig in dem Sinne, dass man die Zeitgenossen mit Fleiß davon ausschloss, doch für die Nachwelt, die bei der geringen Zal der sich dabei beteiligenden, bei der Abwesenheit authentischer schriftlicher Denkmäler, und bei dem Mangel an berücksichtigenden Zeugnissen fast ganz auf ihre eigenen Muthmaßungen angewiesen ist. Die Geschichte der Kabbala, der jüdischen Metaphysik, ist annoch nicht sicher erkannt, und Gegenstand einer wissenschaftlichen Kontroverse. Bei der weitschichtigen Bedeutung des Namens kann der, welcher ihr ein hohes Alter zuschreibt, ebensowol Recht haben, als der, welcher sie für ein Erzeugnis des Mittelalters hält; es frägt sich ja eben, ob dabei von metaphysischer Spekulation überhaupt, wovon man z. B. Elemente auch bei Onkelos findet, oder ob von dem bestimmten im 15. Jarhundert erst den Christen bekannt gewordenen und später erst rückwärts verfolgten Systeme die Rede ist, welches vielleicht selbst verschiedene Stufen und Formen durchgemacht hat. Letzteres namentlich ist wol zu beachten und muss das Endurteil aufschieben machen, so lange die Entstehungsweise der ältesten kabbalistischen Schriftdenkmäler noch nicht klar erkannt ist. Wenn also auch die noch in neuerer Zeit nicht durchaus verschmähten Märchen von Offenbarungen, welche, von Adam, Abraham, Mose, Esra empfangen, die Grundlage der jetzt speziell so genannten Kabbala geworden wären, uns hier nicht weiter beschäftigen können, so hat doch die Vorstellung, dass einschlägige Spekulationen, ja damit zusammenhängender praktischer Aberglaube, Beschwörung, Magie u. dgl., wie sie bereits im apostolischen Zeitalter vorhanden gewesen, mit in die Geschichte der Kabbala hereingezogen werden dürfen, nicht durchaus widersprechendes oder befremdendes an sich. Nur fließen uns die Quellen zu spärlich, als dass wir überall mit Sicherheit den Zusammenhang aller Erscheinungen erkennen und beurteilen könnten. Wir wollen also auch hier bloß angedeutet haben, dass die Kabbala warscheinlich ein Glied in der großen Kette der Denkformen und Glaubensarten war, welche in der Zeit zwischen Alexander und den Antoninen aus der gärenden Zersetzung und Mischung der älteren Religionen und Systeme als Elemente neuer Bildungen entsprangen, und dass die im Neuen Testament bestrittenen Irrlehren und der Gnostizismus ebensogut wie der Neuplato-

nismus, jedes in seiner Weise, damit verwandt waren. Auf eine Kritik der Ansichten aber, ob sie rein jüdischen Ursprungs und Wesens, ob sie auch Fremdes aufgenommen, oder nach außenhin von dem ihrigen abgegeben, wollen wir uns nicht einlassen.

Es ist nun allerdings merkwürdig, daſs wir von dieser speziell so zu nennenden Kabbala oder philosophischen Schultradition erst in den späteren Zeiten des Mittelalters eine dokumentirte Kenntnis haben, wenn man den jüngern Aussagen über ihr Alter nicht unbedingt Glauben schenken will. Letztere stellen gewisse Lehrer aus dem ersten Viertel des 2. Jarhunderts, von denen gleich die Rede sein soll, an die Spitze der im strengern Sinne so zu nennenden kabbalistischen Schule; allein so lange mit diesen Namen nicht konkrete Lehrsätze in Verbindung gebracht werden können und das Alter der ältesten kabbalistischen Schriften zweifelhaft bleibt, ist damit nichts gewonnen. Gewiſs ist nur, daſs der Talmud an ganz vereinzelten Stellen seiner beiden Texte (Mischna und Gemara im Traktat Chagiga, passim) von einer Lehre spricht, die nur wenigen und ganz auserlesenen Personen mitgeteilt werden dürfe, und zwar sie mit Namen nennend, die nach der einmütigen Erklärung der Spätern und Neuern nur von einer metaphysischen Spekulation verstanden werden können. Diese Namen sind מַעֲשֵׂה בְרֵאשִׁית und מ' מֶרְכָּבָה, und müssen, nach dem Vorgang von Maimonides, übersetzt und erklärt werden, jener, das Geschäft oder Werk des Anfangs, mit Beziehung auf 1 Mos. 1, als die Wissenschaft von der Natur (חכמת הטבע) oder die spekulative Kosmologie, dieser das Werk des Wagens, mit Beziehung auf Ezech. 1, als die Wissenschaft von der Gottheit (ח' האלהות) oder die spekulative Theologie. Daran knüpfen sich dann, nach der Weise des Talmuds, allegorische Erzälungen über die Heiligkeit und Gefärlichkeit dieser Wissenschaft, deren Kunde ein Blick ins Paradies genannt wird. Nur über deren Natur und Inhalt erfaren wir hier nichts näheres, können also auch über das Verhältnis der hier erwänten Spekulation zu der in Texten uns vorliegenden, möglicherweise viel jüngern, nicht gewisses sagen.

Von solchen Texten sind hier vorzüglich zwei zu berücksichtigen, da ein dritter (סֵפֶר בָּהִיר), welcher in einer Ausgabe, Amst. 1651, vorliegt und einem R. Nechonja ben Hakana aus dem 1. Jarhundert zugeschrieben wird, längst und allgemein für untergeschoben erkannt ist, wenn auch ein kabbalistisches Werk gleichen Titels schon im 14. Jarhundert erwänt wird. Der erste dagegen, der hier wirklich in Betracht kommt, ist das Buch der Schöpfung (ס' יְצִירָה öfter gedruckt, z. B. ed. Steph. Rittangel, Amst. 1642, mit lat. Übersetzung und Komm.; und von J. F. Meyer mit deutscher Übers. und Komm., Leipz. 1830, 4°), von der Mythe dem Abraham, von der Sage und mehreren neuern dem berühmten R. Akiba († 120) zugeschrieben. Es ist ein ziemlich kurzer, in orakelhaft gedrungenen Sätzen abgefaſster Traktat, dessen Sprache, mehr durch den Inhalt als die Form dunkel, dem hebräischen der Mischna nicht unänlich ist. Da überdies ein Buch unter gleichem Titel schon in der Gemara erwänt und demselben dort wunderbare Kräfte zugeschrieben werden, auch R. Saadja von Fayum im 10. Jarh. es schon kommentirt haben soll, so glaubt man damit bis zu jener Epoche hinaufgehen zu können. Entscheidende äußere oder innere Zeugnisse sind nicht vorhanden. Der andere Text ist das berühmte Buch des Glanzes, der Sohar (ס' הַזֹּהַר aus Dan. 12, 3, zuerst 1559 zu Cremona und Mantua, später öfters gedruckt z. B. Sulzbach 1684 Fol., zum teil mit allerlei Zugaben), seinem Inhalte nach für die Kenntnis der kabbalistischen Philosophie bei weitem das wichtigere, seiner Form nach das schwierigere, seinem Ursprunge nach das am verschiedensten beurteilte. Die Sage schreibt es einem Zeitgenossen des R. Akiba zu, dem R. Schimeon ben Jochai, ebenfalls einem der im Talmud hochgefeierten Lehrer, von dessen großer Weisheit und Gesetzeskunde zwar, nicht aber von dessen Schriftstellerei daselbst die Rede ist. Die argwönische Kritik hat es für

ein Erzeugnis des 13. Jarhunderts erklärt, seit welchem es in der Tat erst in der Litteraturgeschichte auftaucht, und es einem spanischen Juden Mose von Leon zugeschrieben. Eine besonnenere Untersuchung will einen Mittelweg empfehlen, und die Lehre zwar in ihren Grundzügen auf jenen R. Schimeon zurückfüren, ja auf ältere Philosophen, die in dem Buche als solche ausdrücklich genannt sind, die Aufzeichnung derselben aber nicht nur überhaupt später, sondern auch nur stückweise und unzusammenhängend geschehen sein lassen, so jedoch, dass das ganze Werk, wie es jetzt vorliegt, etwa im 8. Jarhundert, und zwar im Orient, vollendet gewesen, erst in jüngerer Zeit aber im Abendlande bekannt worden wäre. Dies ist schon die Ansicht älterer jüdischer Geschichtschreiber und Biographen; sie wird jetzt gestützt zuerst auf die Sprache, welche die sog. chaldäische, d. h. die jüngere talmudische ist, wie sie bis zu der angegebenen Epoche der jüdischen Litteratur im Morgenlande gedient hat, hier aber sich nicht überall gleich bleibt, sondern bald mehr, bald weniger eine syrische Färbung annimmt; ferner auf mehrfach vorkommende Spuren der mittleren Zeit, z. B. Anspielungen auf den Talmud, auf die hebräische Punktation, auf die Herrschaft der Araber u. dgl., bei vollkommener Abwesenheit aller Beziehungen auf das Christentum und die aristotelische Philosophie; endlich auch auf die Beschaffenheit und Anordnung des Buches als eines Ganzen. Es gibt sich nämlich im allgemeinen als einen Kommentar zum Pentateuch, wobei freilich der Text nicht der Gegenstand einer von uns so zu nennenden Erklärung ist, sondern nur der Rahmen für die philosophische Exposition, die indessen bei aller Willkür der Exegese doch notwendig ungleich und unsystematisch wird, sodass küne spekulative Theoreme mit Kritteleien über das Ritual und mit kindischer Kasuistik manchmal bunt vermengt stehen und mehr den ungeschickten und nachlässigen Sammler, als den konsequenten Denker verraten. Dazwischen aber, an verschiedenen Orten, stehen besondere leicht auszuscheidende Abschnitte, Abhandlungen, Fragmente, wie man sie nennen will, in welchen R. Schimeon seine eigene selbständige Weisheit den umstehenden Schülern mitteilt, und die so den Kern des Ganzen bilden für denjenigen, welcher nach den Ideeen und dem Systeme forscht. Solcher Stücke sind drei unter besondern Namen bekannt: das Buch des Geheimnisses (ס' הַצְּנִיעוּתָא), die große und die kleine Versammlung (ס' אִדְרָא רַבָּא, זוּטָא). Die bei den Juden übliche Unterscheidung zwischen einem großen und kleinen Sohar beruht auf dem verschiedenen Reichtum der Ausgaben.

Wir haben uns nun nach dem Geiste und Gehalte dieser Grunddokumente der Kabbala zu erkundigen, und da begegnet uns sofort die Tatsache, dass wir den Inhalt beider nicht verschmelzen noch vermengen dürfen, insofern dieselben nicht etwa wie konzentrische Kreise, ein größerer und ein kleinerer, sich zu einander verhalten, sondern bei einer, wenn nicht alles trügt, gleichen Grundidee, doch nach Gegenstand und Methode weit auseinander gehen. Das Buch Jezira eröffnet als abgesonderte Einleitung eine Aufzälung der 32 Wege der Weisheit (נתיבות חכמה), deutlicher gesagt, von 32 Attributen des göttlichen Verstandes (שכל), welche sich bei der Gründung und Ordnung des Alls tätig erwiesen. Warum es gerade 32 sind, zeigt sodann das Buch selbst, welches, diese Zal in ihre Elemente auflösend, das ganze hier exponirte philosophische System eben aus Zalen entwickelt und an denselben ablaufen läßt. Diese Form ist das sofort an dem Werke auffallende und so hervorstechend, dass man leicht auf den Gedanken geraten könnte, es sei das Ganze überhaupt nur eine wunderliche theosophische Spielerei. Genauer betrachtend findet man, dass alle diese anscheinend so willkürlich zusammengestellten Zalen die Signaturen des Daseins und des Denkens in seinen Elementen, Erscheinungsformen und Beziehungen sind, so zwar, dass als Endergebnis die Idee herauszulesen ist, dass Gott der Urgrund aller Dinge, das All eine Entfaltung der Ureinheit, das Dasein ein konkret gewordenes Denken ist, mit einem Worte, dass an die Stelle der heidnischen und populär-jüdischen Vorstellung von der Welt als einer außer und neben der Gottheit existirenden, seis ihm gleichbürtigen, seis von ihm aus dem Nichts gezoge-

nen, ein pantheistisches Emanationssystem gesetzt wird, das allerdings nirgends klar beim Namen genannt, man möchte fast sagen, sich seiner selbst noch nicht klar bewusst ist. Die Darlegung des dieser Grundanschauung dienenden Gedankenprozesses würde hier zu weit füren, da bei der ungemein dunkeln Kürze der Exposition alles nicht nur abgeschrieben, sondern auch kommentirt werden müsste. Indessen wollen wir doch dem Leser einen ungefären Begriff von demselben zu geben suchen. Die Zal 32 ist die Summe von 10 und 22. Letztere spaltet sich in 3 + 7 + 12. Es ist unverkennbar, dass diese Elementarzalen sämtlich zu denen gehören, die bereits im hebräischen Gesetze als heilige oder symbolisch normirende vorkommen, vielleicht noch weiter in der Geschichte hinaufreichen. Die 22 aber sind die Buchstaben des Alphabets, mit welchen bekanntlich in weitern Kreisen, als den hier speziell berücksichtigten der Kabbala, ein Spiel getrieben worden ist. Das erste Kapitel handelt von der Zehnzal und ihre Elemente werden wirklich Zalen (סְפִירוֹת) genannt, im Gegensatz zu den 22 Buchstaben. Jene Zehnzal ist die Signatur des Weltalls. Die Gottheit in abstracto ist gleichsam als Null gedacht, wiewol dies nicht ausdrücklich gesagt ist; die Eins ist sein Geist als das Prinzip des Schaffenden, in welchem noch alles Werden und Sein verschlossen ist; die Zwei ist Geist aus Geist, d. h. das schaffende Prinzip, insofern die Urformen (Ideeen) alles zu schaffenden in ihm vorhanden gedacht werden; die Drei ist Wasser, die Vier Feuer, das sind die idealen Grundlagen der materiellen und der geistigen Welt; die sechs letzten Zalen, bezeichnet als die Signaturen von Höhe, Tiefe, Ost, West, Nord und Süd, stellen offenbar die sechs Seiten des Kubus dar und somit die Idee der Form in ihrer geometrischen Absolutheit und Vollkommenheit. Man bemerke aber wol, mit allem diesen ist noch nichts Reelles gesetzt, sondern erst die Idee des Möglichen und Wirklichen exponirt, gleichsam virtualiter der Grund der Dinge, als in Gott seiender, gelegt. Die wirklichen Dinge selbst werden dann in den folgenden Kapiteln durch die 22 Buchstaben eingefürt; das Verbindungsglied zwischen beiden Reihen ist offenbar das Wort, welches in der ersten Sephire, dem Geiste, mit Stimme und Hauch noch Eins ist, sodann aber, diese Elemente scheidend, als Schöpfer und Substanz zugleich die Welt hervorbringt, deren Elemente somit sich als die Buchstaben erweisen, deren mannigfache Verbindung alles Existirende nennt und vorstellt. Zunächst werden abgesondert aus den 22 die drei Mütter (אמ"ש), d. h. die überall in der Welt nachweisbaren Relationen von Satz, Gegensatz und Ausgleichung; oder in konkreter Darstellung: in der Materie, Feuer, Wasser, Luft; in der Welt, Himmel, Erde, Luft; in den Jareszeiten, Hitze, Kälte, Gemäßigte; im Menschen, Geist, Leib, Seele; im Körper, Kopf, Bauch, Rumpf; in der sittlichen Ordnung, Schuld, Unschuld, Gesetz u. s. w. Es folgen die sieben Doppelten (בגדכפר"ת), d. h. die Relationen der Dinge, die dem Wechsel unterworfen sind (Gegensätze one Ausgleichung), Leben und Tod, Glück und Übel, Weisheit und Torheit, Reichtum und Armut, Schönheit und Hässlichkeit, Same und Verwüstung, Herrschaft und Knechtschaft. Zugleich aber bezeichnet die Sieben die Körperwelt, nämlich die sechs Enden (Seiten des Würfels) und den Palast des Heiligtums in der Mitte (die immanente Gottheit), der sie trägt; also sieben Planeten, sieben Himmelssphären, sieben Wochentage, sieben Wochen (zwischen Ostern und Pfingsten), sieben Pforten der Seele (Augen, Oren, Nase, Mund) u. s. w. Ausdrücklich wird hier erinnert, dass aus der Kombination der Buchstaben eine zugleich mathematisch gewisse, aber für den Verstand unübersehbare Menge von Worten (Häusern, d. i. Dingen) entsteht, aus je Zweien 2; aus je Dreien 6, aus je Vieren 24 u. s. w., mit anderm Ausdruck, dass die Buchstaben als Ausflüsse des Hauches oder Elemente des Wortes die idealen Grundlagen aller Dinge sind. Die zwölf einfachen endlich bringen die Relationen der Dinge, insofern sie unter die Kategorie der Allheit begriffen werden können. Ihr Bild ist das zwölfseitige regelmäßige Polygon, worin der Horizont geteilt wird; ihre Darstellung in der Welt gibt der Thierkreis und das Mondjar; in dem Menschen zwölf (allerdings willkürlich bestimmte) Körperteile und Tätigkeiten. Sie sind

von Gott gemacht gleich einer Landschaft und gereiht wie zur Schlacht, d. h. wol, zugleich zu harmonischem und widerstrebendem Wirken. Wirft man einen Blick auf die in jedem Zalenkreise genannten konkreten Dinge, so findet man überall einen gewissen Parallelismus zwischen Welt, Zeit und Mensch, als den drei Grundformen des Endlichen, sie heißen darum zuletzt die drei festen Zeugen. Über ihnen allen als Einheit und König thront Gott; aus ihm fließt, gleich einem Zalensystem, die Idee der Welt; diese Idee wird konkret, im Worte, in den Buchstaben des Alphabets, welche in wechselnder Verbindung und in verschiedenen Kategorieen die Schrift, die ausgeprägten Worte, also die Gesamtheit der Dinge bilden. Wie viel Willkürliches, Erhaschtes in allen diesen Kombinationen liege, bedarf keiner Erinnerung: immerhin läſst sich die philosophische Grundidee von dieser bunten und wunderlichen Schale mit nicht allzugroßer Mühe lösen.

Viel schwerer ist es, aus dem Sohar einen einfachen und faſsbaren Kern metaphysischer Lehrsätze herauszuschälen, teils weil die Materialien dazu mehr zerstreut und unzusammenhängend sind, ja disparat zu sein scheinen, teils weil die Einkleidung eine überladen bilderreiche und oft phantastische ist, so sehr, daſs einem, trivial gesagt, oft beim ersten Lesen zu Mute wird, als habe man einen Irreredenden vor sich. Indessen mag folgende Skizze die Grundzüge des Systems widergeben, welches insofern ein vollständiges genannt werden kann, als es sich nicht, wie das im Buch der Schöpfung gegebene, bloß die Aufgabe stellt, die Entstehung der Welt zu begreifen, sondern auch über das Wesen Gottes und die Verhältnisse des Menschen spekulirt, also zugleich Theologie, Kosmologie und Anthropologie umfaſst.

Es geht aus von dem Begriffe der Gottheit als des an sich und für sich seienden, ewigen, allumfassenden, alleinigen Urwesens, der immanenten Ursache, des aktiven und passiven Prinzips alles Seins, für welches aber der Gedanke kein Maß, die Sprache kein Wort hat, insofern es als aller Attribute bar gesetzt sein soll, weil jedes Attribut sofort eine Beschränkung konstituirt, das Absolute aber die Beschränkung schlechthin ausschließt. Andere Systeme haben ihm darum den Namen des Nichts, des Leeren gegeben; die Kabbala nennt es das Schrankenlose, Unendliche, אֵין סוֹף. Die Gottheit tritt nun aus dieser ihrer Absolutheit heraus und offenbart sich, d. h. wird zugleich wirkend und erkennbar und zwar zunächst durch die Entfaltung ihres Wesens in Attributen, welche die Mittelglieder gleichsam zwischen dem Unendlichen und Endlichen oder der realen Schöpfung bilden. Dieser Attribute sind zehn. Sie heißen סְפִירוֹת. Man könnte geneigt sein, dieses Wort mit dem griechischen *σφαῖραι* in Verbindung zu bringen und an eine begriffliche Scheidung des göttlichen Wesens und Wirkens in einer bestimmten Zal von Kreisen denken, umsomehr, als die Kabbala selbst die Sephiroth manchmal unter dem Bilde von verschieden gruppirten Zirkeln vorgestellt hat; indessen ist es doch einfacher, bei der hebräischen Etymologie stehen zu bleiben und an Zalen zu denken, wie wir sie oben ganz one Zweifel gehabt haben und wie sie auch hier durch die mehrfach damit vorgenommenen arithmetischen Kombinationen nahe gelegt werden. Die zehn Sephiroth sind also Gefäße des Unendlichen, welches ihr Inhalt ist, Erscheinungsformen desselben; das Reale an ihnen ist lediglich der Inhalt, sozusagen das Licht, das sie aufnehmen, und dem sie als Grenzen dienen, gefärbten Gläsern gleich, in verschiedenen Weisen und Stufen es in sich bergend. Die Mitteilung des Inhalts an diese Gefäße, das Werden der Sephiroth, ist also zunächst eine Aus- oder Einstralung, mit einem andern Bilde, ein Ausfluſs, eine Emanation; was wir sofort als eine der Grundideeen des Systems auch für spätere Kreise der Spekulation festzuhalten haben. Verschiedene Bilder, von denen einige für das Ganze wichtig geworden sind, dienen zur Veranschaulichung des gegenseitigen Verhältnisses der Sephiroth, z. B. der Kubus mit seinen drei Dimensionen und sechs Flächen das Ganze als zehntes bildend. Sodann der Mensch mit seinen Gliedern, dessen Figur auch die be-

kannteste Darstellungsweise dieses Punktes abgegeben hat, bei welcher wir etwas verweilen müssen. Die zehn Sephiroth in ihrer Gesamtheit heißen daher auch der Urmensch (אָדָם קַדְמוֹן), gleichsam die ideale Gestalt der Gottheit, in welcher sie sich nach Ezech. 1, 26; Dan. 7, 13 offenbart, wobei indessen schlechterdings an keine anthropomorphistische Theophanie im vulgär-alttestamentlichen Sinne zu denken ist. Diese figürliche Darstellung, sonst auch oft der kabbalistische Baum genannt, ist folgende:

	1. כֶּתֶר		
3. בִּינָה		2. חָכְמָה	
5. דִּין		4. חֶסֶד	
	6. תִּפְאֶרֶת		
8. הוֹד		7. נֵצַח	
	9. יְסוֹד		
	10. מַלְכוּת		

Die erste Sephire heißt also die Krone und stellt als der Inbegriff aller folgenden das Unendliche dar, zwar noch one Attribute, folglich unerkennbar, aber doch in seinem Unterschiede von dem Endlichen, somit gewissermaßen definirt, als die absolute Konzentration des Wesens in sich, den Urpunkt; ihr entspricht (wie überhaupt jeder der zehn Sephiren einer der zehn im Alten Test. vorkommenden Gottesnamen) der Name אֶהְיֶה, ich bin, one weitere Begriffsbestimmung. In der Bildersprache der Kabbala heißt diese Sephire auch der Alte, oder das lange Gesicht (אֲרִיךְ אַנְפִּין), ein Ausdruck, in welchem vielleicht der Begriff der Persönlichkeit mit dem der Unendlichkeit zusammenspielt. Aus dieser ersten Sephire entwickeln sich dann parallel die zwei nächsten, 2 Weisheit und 3 Verstand (denen die Gottesnamen יָהּ und יְהֹוָה zugeteilt werden), d. h. die aktive und passive Idee des Seins, jene als männlich (Vater), diese als weiblich (Mutter) gedacht, das wissende und das gewusste, oder das erkennende und das erkannte, Subjekt und Objekt, welche beide mit dem Wissen (Erkennen) דַּעַת, das aber nicht besonders gezält wird, obgleich es auch der Son heißt, oder aber mit ihrer gemeinsamen Grundzal, der Krone, die erste (metaphysische) Trinität in diesem System göttlicher Wesensbegriffe bilden. Wir sind hier offenbar auf einem Boden, aus welchem der Satz von der absoluten Identität des Denkens und Seins naturgemäß wachsen musste, wenn man auch etwa darauf hinweisen wollte, dass er hier noch nicht bestimmt und fertig entwickelt sei. Wenigstens so viel ist klar, dass das Erkennen Gottes, insofern es zugleich ein Erkanntsein ist, nur ein Erkennen seiner selbst, nicht von etwas außer ihm sein kann, mit andern Worten, dass alles, was da wirklich ist, zuvörderst in Gott ist, und nur durch Ausfluss aus ihm zu einer gewissen Sonderexistenz kommen kann. Die drei obern Sephiroth sind wie Haupt und Schultern am menschlichen Körper, oder wie der Geist in dem Menschen überhaupt.

Die sechs folgenden offenbaren nun weiter die Gottheit in den Sphären oder Momenten des Baus (בִּנְיָן), d. h. des Werdens und Lebens. Und zwar erscheint dieses als ein inneres oder äußeres, und parallelisirt sich somit den zwei andern Elementen des Menschen, der Seele und dem Leibe. In jeder dieser zwei Sphären kommt wider, wie oben, ein tätiges und ein leidendes (männliches, weibliches) Prinzip zur Erscheinung, als gegensätzlich, sodann aber durch ein drittes, vermittelndes ausgeglichen, wodurch zwei neue Trinitäten entstehen. Zuerst die obere oder ethische (am menschlichen Körper Arme und Herz); ihre gegensätzlichen Sephiren heißen Gnade und Recht (doch nach andern Stellen Größe und Macht גְּדוּלָּה גְבוּרָה), die Verbindung beider Schönheit. Ihnen ent-

Digitized by Google

sprechen die Gottesnamen 4. אֵל 5. אֱלֹהִים 6. יְהוָה (al. שַׁדַּי). Philosophisch ausgedrückt, haben wir es hier mit den Begriffen von Expansion (Belebung) und Kontraktion (Regierung) zu tun und mit der daraus entstehenden Harmonie; und der innerste Kern des symbolischen Ausdrucks ist, dass wie oben eine Identität des Denkens und Seins, so hier eine Identität des Waren und Guten gelehrt wird, deren Ergebnis dort das Dasein, hier das Vollkommensein ist. Die untere oder physische Trinität heißt Sieg (nach einer andern Erklärung Glanz), Herrlichkeit und Grund; ihr entsprechen die Namen Jehovah Zebaoth, Elohe Zebaoth und El chaj, am menschlichen Körper Hüften und Zeugeglied. Das sind, wie schon aus den beigesetzten Gottesnamen hervorzugehen scheint, die Begriffe Bewegung, Menge und Kraft (doch sind hierüber die neueren Forscher uneins). Wir befinden uns somit schon ganz in der Nähe der realen Welt, obgleich immer noch auf dem Boden der Abstraktion uns bewegend; die drei letzten Sephiren sind die dynamischen Attribute der Gottheit, welche oben als die denkende, sodann als die wollende, hier als die handelnde oder schaffende gedacht ist; die Identität des wirkenden und des gewirkten ist die Natur.

Die letzte Sephire, das Reich oder Königtum, mit dem Gottesnamen Adonai, ist gleichsam der Gesamtbegriff der übrigen oder der Begriff (nur dieser) der Verwirklichung alles in Gott ideal oder virtualiter verschlossenen und aus ihm emanirenden, noch nicht diese Verwirklichung selbst in materieller Weise. Denn die drei genannten Trinitäten, welche von spätern hebräischen Kabbalisten erklärend die intelligible, die sensible und die natürliche Welt genannt worden sind, dürfen ja nicht als über die Grenzen der Abstraktion heruntergehend gedacht werden. Durch anderweitige Kombinationen der einzelnen Sephiroth nach der beschriebenen Tafel scheidet sich die Dreiheit der männlichen (2. 4. 7.) oder die rechte Säule, von der Dreiheit der weiblichen (3. 5. 8.) oder der linken Säule; die mittlere Säule aber (1. 6. 10.), wobei 9. übergangen wird, oder mit 10. verbunden, gibt die drei Hauptbegriffe des absoluten Seins, des idealen Seins und der immanenten Kraft als der drei Phasen der vorweltlichen Existenz, oder wenn man will, die drei Begriffe von Substanz, Gedanke und Leben. In dieser Verbindung hat die Krone den schon genannten andern Namen; die 6. Sephire heißt auch der König, der Messias, die 10. die Königin, die Matrone, die Einwonung (שְׁכִינָה); die beiden letzten heißen auch die zwei Personen (פַּרְצוּבִין, *πρόσωπα*). Anderswo werden fünf Personen gezält, insofern zu diesen noch die drei ersten Sephiren kommen. Fügen wir hinzu, dass die 6. als Ausfluss der 2. auch Son, die 10. als Ausfluss der dritten auch Geist heißt (letzterer also weiblich, als Mutter gedacht wird), so findet der Leser gleich die Berürungspunkte mit christlicher, resp. gnostischer Spekulation, aber auch die noch ungelöste Frage von der Art der hier zu statuirenden Verwandtschaft.

Diese zehn Sephiroth oder Gefäße (כֵּלִים) des Unendlichen, insofern sie zugleich als Vielheit und als Einheit gedacht werden, heißen auch eine Welt (עוֹלָם) und zwar, zum Unterschiede von den andern Welten, von denen gleich die Rede sein soll, die Welt des Ausflusses (der Emanation, אֲצִילוּת). Es soll damit nicht gesagt sein, dass die Entstehung der Dinge, außer jener Welt, auf eine spezifisch andere Weise geschehen ist, wodurch ja das System inkonsequent würde, sondern es soll vielmehr zwischen dem Unendlichen und der Materie, wie dies das Bedürfnis aller Emanationssysteme ist, der Zwischenraum mit möglichst vielen Abstufungen des Seins ausgefüllt werden, damit trotz der Entfernung der Wirkungen von der Ursache (in jedem Sinne dieses Wortes, nicht bloß dem räumlichen) das Werden begriffen werden könne. Dieser Zwischenraum nun wird hier ausgefüllt durch die zwei mittleren Welten, nämlich die Welt der Schöpfung (בְּרִיאָה) und die Welt der Bildung (יְצִירָה), in welchen wir überall noch nicht bei der stofflichen Wirklichkeit angelangt sind. Die erstere wird beschrieben als die Welt der reinen Geister, die andere als die der Engel und Himmelskörper.

Schon an dieser Unterscheidung kann man merken, dass beide Namen nicht im populären Sinne zu nehmen sind. In der Tat handelt es sich dort um Ideeen, hier um Kräfte oder Triebe, physische sowol als ethische, nirgends um wirkliche Personen. In beiden Welten kehrt die Zehnzal als Bildungselement wider; jede ist als das Produkt der vorhergehenden gedacht, welche sich darein „verhüllt", also das Urlicht schwächer und dunkler abspiegelt; jede bildet für sich wider eine Einheit. Bei den Ausdrücken Schöpfung und Bildung dürfen wir ebenfalls nicht bei dem gemeinen Begriffe stehen bleiben. Von einer vorhandenen Materie, welche geformt worden wäre, ist ebensowenig die Rede, als von einer Schöpfung aus Nichts, wie man sie gewönlich versteht. Allerdings sprechen die Kabbalisten von einer solchen, sie denken aber dabei an das Urnichts, den Ensoph, d. i. das Absolute, welches der Ausgangspunkt ihrer ganzen Metaphysik ist. Wie nun dadurch implicite die Präexistenz aller Dinge gesetzt ist, so kommen sie konsequenterweise auch auf den Satz von der Unzerstörbarkeit oder Ewigkeit des Seienden, indessen mit der wichtigen Nebenbestimmung, dass demselben, trotz der Art seines Entstehens, eine relative Sesbständigkeit beigelegt wird, welche die Möglichkeit und Ursache des Falles und Verderbnisses (der Geister und der Natur) enthält. Dieser Punkt gehört nun, eben weil er zu den Prämissen nicht recht passt und die moderne Formel zu seiner Erklärung noch nicht gefunden hat (vielmehr wol eine ganz andere, wenn man sich den Fall als die Materialisirung selbst denken muss), zu den dunklern des Systems, aber letzteres kömmt sofort auf seinen natürlichen Grund und Boden zurück, wenn es mit dem Fall als Tatsache die Idee der Widerbringung im vollsten Sinne als Postulat verbindet. Überhaupt ist gerade in der Kosmologie manches weniger klar, vielleicht weniger entwickelt worden, so sehr, dass die Frage, ob sie eine absolut oder nur relativ pantheistische sei, noch jetzt nicht erledigt ist. Es hat sich auch gerade in diesem Teile des Systems die poetisch-personificirende Einkleidung sehr breit gemacht, als eine manchmal höchst ansprechende, selbst erhabene (z. B. wenn die Sterne als die Buchstaben der Bilderschrift der schaffenden (sprechenden) Gottheilt dargestellt werden), öfter verwirrende, z. B. wenn eine Menge von Engelnamen gleich als Regenten der einzelnen Sphären des All eingefürt, Tugenden, Laster, Naturkräfte, Zustände persönlich werden. In weitere Einzelnheiten dürfen wir nicht eingehen, um nicht allzu weitläufig zu werden. Wir fügen nur noch hinzu, dass die zweite Welt auch der Thron Gottes heißt; das göttliche, geistige, einende darin, was andere Philosophen etwa die Weltseele nennen würden, heißt Sandalphon (*συνάδελφος*? als der Bruder des gleich zu nennenden). Es ist zugleich das die dritte Welt, die der Naturkräfte, zusammenfassende, regierende Prinzip, und heißt dann der Engel Metatron (מְטַטְּרוֹן, d. i. *μετὰ θρόνον*). Der Ausdruck Thron fürt uns wider auf Ezechiel, nach dessen bekannter Vision hier die bildlichen Ausdrücke gewält sind, sodass die erste Welt der Glorie, die dritte den vier Thieren entspricht. Darauf folgt nun, als den Rädern des Gotteswagens entsprechend, die vierte Welt, die der Wirkung (עֲשִׂיָּה) d. h. die materielle, die Rinde der geistigen, die Kole der göttl. Lichtsubstanz. Wie nun dort zehn Klassen von Engeln als Leiter der Naturkräfte und Lebenstriebe auch im ethischen Sinne auftreten, die man sich aber nicht als persönliche Wesen, als populär sogenannte Engel zu denken hat, so hier 10 Klassen von Teufeln als Hüllen des Seins, d. i. als Grade der Begrenzung von Intelligenz und Leben. Diese letztern zehn Sephiroth sind zuerst Wüste, Leere und Finsternis (חֹשֶׁךְ, בֹּהוּ, תֹּהוּ), sodann die sieben Häuser der Verderbnis (der Laster). Ihr aller Haupt, oder ihre prinzipielle Einheit ist Sammaël (Gift-Gott), der Todesengel; ihm zur Seite steht als Personifikation des Bösen die Hure (jenes die aktive, dieses die passive Seite des Begriffs), zusammen auch als **eines** das Thier (חֵיוְיָא) genannt. (Wenn die Herleitung einzelner termini technici aus dem Griechischen ihre Richtigkeit hat, so ist damit auch das relative Altertum der Formeln höchst warscheinlich gemacht).

Aus allen diesen metaphysischen Grundideeen entwickeln sich nun ganz originelle Anschauungen über die Natur und Bestimmung des Menschen. Aus diesem letzten Teile des Systems in der Kürze folgendes: Der Mensch ist in seiner Gesamterscheinung mit Seele und Leib eine Darstellung des Universums, Mikrokosmus, der Leib ein Gewand der Seele wie die Welt Gottes, und diese Vergleichung wird ins einzelne mit großem Aufwand von poetischen Bildern ausgefürt. Aber mit Gott selbst, seinem innern Wesen nach, enger verbunden, nimmt der Mensch in dem Systeme eine hohe Stelle ein, was schon zum Voraus daran zu erkennen war, dass die sich offenbarende Gottheit selbst der Urmensch genannt war, insofern die ganze Natur kein edleres Bild für den Begriff finden ließ. So ist der Mensch also auch zunächst das Bild Gottes und wie dieser eine Einheit und eine Dreiheit; letztere sich zerlegend in Geist (רוּחַ), Seele (נְשָׁמָה) und Leben (נֶפֶשׁ). Das Erste ist das Prinzip des Denkens, das Zweite der Empfindung, das Dritte des Affekts und Instinkts. Wir glauben nämlich das dritte Wort so fassen zu können, wärend andere es als ein gröberes Seelenorgan, andere gerade als Leib verstehen; es ist jedenfalls nicht der Stoff selbst damit gemeint. Denn alle drei sind unmittelbare Ausflüsse der drei mittlern Sephiren, wornach auch ihre relative Dignität sich bestimmt. Eben dadurch ist nun, was wir die Präexistenz der Seele nennen können, gesetzt; ja nicht nur diese, sondern in gewissem Sinne auch die Präexistenz des Leibes, insofern ein Urbild der Leiblichkeit und zwar für jeden ein besonderes, daher von Spätern יְחִידָה (Individuum) genannt, sich von der Gestalt, in welcher die Seelen vorweltlich existiren, loslöst und bei dem Zeugungsakte gegenwärtig ist und dem Erzeugten die Form gibt. Der Eintritt ins Leben und dieses selbst werden nicht als ein Übel oder als ein Exil gedacht, obgleich allerdings die Seelen lieber immer bei Gott blieben. Es ist ein Erziehungsmittel für sie selbst, ein Erlösungsmittel für die Welt. Denn indem der Geist abwärts steigt, bis zur Berürung mit der Materie, gelangt er einerseits zum klaren Bewusstsein seiner selbst und seines Ursprungs und verlangt desto sehnlicher zu demselben zurückzukehren, andererseits hebt er aber zugleich das niedrigere, mit welchem er in Berürung gekommen ist, zu sich und mit sich, reinigend und verklärend, hinauf. Gott weiß das Schicksal der einzelnen Seelen voraus, nämlich inwieweit diese Berürung für sie eine verderbende, aufhaltende, beschränkende sein wird, aber er bestimmt dieses Schicksal nicht; mit andern Worten, von Prädestination redet die Kabbala nicht, aber das Problem des Verhältnisses von Freiheit und Allwissenheit löst sie auch nicht; wol aber fürt sie, eben um dieser Freiheit vollen Raum zu lassen und doch die Apokatastasis, die Konsequenz ihrer Grundidee, aufrecht zu halten, die Seelenwanderung ein (גִּלְגּוּל), d. h. eine unbestimmte Reihe erneuter Prüfungsleben, deren Abschluss eben nur mit der Erreichung des oben angedeuteten Zwecks der Geburt eintritt. Die Seelen sind in ihrer vorweltlichen Existenz schon männliche und weibliche und zwar parweise verbundene, sie steigen zwar vereinzelt ins Leben herab, finden sich aber in der Ehe wider zusammen, sich also ergänzend und zu einem Wesen verschmelzend, und so gemeinschaftlich der Vollendung zustrebend, welcher sie im Himmel, in dem Tempel der Liebe (הֵיכַל אַהֲבָה) vereint mit Gott, der sie mit einem Kusse (dem irdischen Tode) zu sich nimmt, und in ihm aufgehend in Gedanken und Willen, in ewiger Seligkeit teilhaftig werden.

So weit, und zwar nur in den allgemeinsten Zügen, das kabbalistische System, wie es im Sohar niedergelegt ist. Es bedarf keiner Erinnerung, dass eine so eigentümliche Philosophie, zugleich tiefsinnig und extravagant, poetisch reizend und theosophisch verschwommen, das Nachdenken weckend durch das, was sie enthüllt, und die Neugierde lockend durch das, was sie verdeckt, eine bedeutende Anzal von Jüngern und Kommentatoren finden musste. Und diese nicht bloß in der Sphäre ihres Ursprungs unter den Juden, sondern auch darüber hinaus unter den Christen. Die Geschichte der kabbalistischen Schule hier zu erzälen, würde aber zu weit füren und ist nicht dieses Ortes. Wenige litterar-

Digitized by Google

historische Notizen mögen genügen. Die Zal der hierher gehörigen jüdischen Schriftsteller vom 13. bis zum 16. Jarhundert ist sehr bedeutend; an Klarheit und an Festigkeit, sagen wir geradezu an konsequenter Ausbildung hat das System unter ihren Händen nicht gewonnen. Divergenzen und Sonderbarkeiten in Menge kompliziren vielmehr das Studium, und kein Neuerer hat es noch gewagt, eine objektive und klare Darstellung aller Verzweigungen und Ausschreitungen des Gedankens in diesen jetzt fast vergessenen Schriften zu versuchen. Zu den berühmtesten Kabbalisten gehören R. Mose b. Nachman, Verfasser des Buches Glaube und Hoffnung (אמונה ובטחון); R. Jose von Kastilien, Vf. von שערי אורה (Licht-Thore); R. Mose von Cordova, Vf. von פרדס רמונים (Granatengarten); R. Isaac Loria, Vf. von ס' הגלגולים (Buch der Wanderungen der Seelen); R. Chajim Vital, Vf. von עץ חיים (Lebensbaum); R. Naftali b. Jacob Elchanan, Vf. von עמק המלך (Königstal); R. Abraham Cohen von Herrera (gew. Irira), Vf. von שער השמים (Himmelstor). Mehrere dieser Schriften sind ganz oder im Auszug mit allerlei exegetischem Apparat und einigen Sohartexten lateinisch zusammengedruckt in dem Werke: Kabbala denudata von Chr. Knorr von Rosenroth, Sulzb. 1677 ff., 3 Bde. 4⁰. Vollständig findet man die Litteratur verzeichnet in Bartoloccis Bibliotheca magna rabbinica und in Wolfs Bibliotheca hebraea, T. II und IV freilich nicht in der rechten Ordnung und Verarbeitung. Es sind dies eben Werke von bibliographischen Kollektaneenschreibern, nicht von Systematikern und Philosophen.

Unter den Händen dieses jüngern Geschlechtes der Kabbalisten wurde aber die geheime Wissenschaft nicht nur ihrem philosophischen Gehalte nach studirt und gepflogen, sondern noch besonders nach zwei Seiten hin, von denen im Bisherigen noch nicht die Rede gewesen, weiter gefürt, als sie anfangs ging, obgleich damit nicht gesagt sein soll, dass ihr etwas absolut neues aufgedrängt worden wäre. Wir meinen die praktische Anwendung und die hermeneutische Methode. Von Beidem noch ein Wort. Schon im Beginne dieses Artikels haben wir darauf hingewiesen, dass in alter Zeit bereits philosophische Geheimlehre und Zauberei Hand in Hand gingen. Der Magier, von dem Ap.-Geschichte 13 die Rede ist, nannte sich mit arabischem Namen עלים, den Wissenden; in Ephesus Ap.-Geschichte 19 lesen wir von magischen Büchern; die sporadischen Erwänungen der Kabbala im Talmud sind von Wundermärchen begleitet: wenn R. Chanina und R. Oschaia im Buch Jezira studirten, heißt es im Traktat Sanhedrin der Gemara, machten sie allemal eine dreijärige Kuh damit und lebten davon. Überall, wo der menschliche Geist anderswie als mit Hilfe der klaren, ihres Weges ganz sichern Verstandeskräfte in den Urgrund des Wesens der Dinge einzudringen sucht, oder eingedrungen zu sein sich einbildet, liegt für ihn, oder doch für seine Bewunderer die Versuchung nahe zu glauben, dass damit auch die Schranke der menschlichen und natürlichen Kräfte in materiellen Dingen gebrochen sei. Kein Wunder also, dass die jüdischen Kabbalisten des spätern Mittelalters auf ihre christlichen Adepten den Begriff ihrer Wissenschaft nicht bloß als den einer spekulativen (עיונית), sondern auch als den einer praktischen (מעשית) vererbten, d. h. auf deutsch, dass sich damit die Vorstellung verband, ein rechter Kabbalist müsse hexen können. Es versteht sich von selbst, dass wir hier zwischen theosophischer Überspanntheit und gemeinem Charlatanismus zu unterscheiden haben; im Leben selbst mag der Unterschied oft schwer zu treffen gewesen sein. Der Wissenschaft und ihrer Geschichte kann davon nur dies angehören, dass die gehoffte oder geglaubte magische Wirkung, äußerlich durch Amulete, Talismane, Bannformeln, Zaubersprüche, Bilder, Zeichen und änliche Dinge vermittelt, auf gewisse Schriftstellen, Engelnamen, geheimnisvolle Buchstaben und deren Verbindung, ganz besonders aber auf den Namen Gottes zurückgefürt wurde. Letzterer, für den Uneingeweihten unaussprechlich, dem Kabbalisten aber bekannt, mochte er nun aus 4 (יהוה), 12 oder 42 (Zälungen, die wol auf Kombinationen aus dem Sephirensystem gehen) Buchstaben bestehen, hieß als solcher שם המפרש, der erklärte Namen, und der ihn zu gebrauchen verstand, war ein בעל השם, ein Meister

Digitized by Google

des Namens. Allbekannte Zauberwerkzeuge, wie der Schlüssel Salomos, der Schild Davids u. s. w., stammen aus diesem Ideenkreise. Liebhaber finden reichliche Unterhaltung in Hinsicht auf diese Dinge in Eisenmengers entdecktem Judentum, in Schudts jüdischen Merkwürdigkeiten und änlichen Vorratskammern von litterarischem und historischem Auskehricht.

Interessanter ist dem Theologen die exegetische Kunst der Kabbalisten. Das Prinzip der mystischen Schriftauslegung ist ein uraltes und jener Schule nicht eigenes, was jedermann aus der Kirchengeschichte (ja selbst aus der griechischen Litteraturgeschichte) weiß. Wir treffen es bei Philo, im N. Test., bei den Kirchenvätern, im Talmud, und so auch im Sohar, und je mehr dieser dem Geiste nach von dem heil. Texte sich entfernt, desto mehr musste letzterer durch Umdeutung dem neuen Systeme zinsbar gemacht werden. Eine Regel für solche Operationen gibts bekanntlich keine andere, als das jedesmalige Bedürfnis und das subjektive Maß des Witzes. Indessen kamen frühe schon die Juden, vermöge der eigentümlichen Konstitution ihres Alphabets, auf allerlei Künsteleien, die sich in vereinzelten Beispielen schon in frühern Schriften nachweisen lassen, besonders aber in nachsoharischer Zeit zur Virtuosität ausgebildet wurden. Dahin gehört 1) die Gematria (γεωμετρία), d. i. die Kunst, mit Hilfe des Zalwerts der Buchstaben den geheimen Sinn des Textes zu ermitteln. Im ersten und letzten Verse der hebräischen Bibel stehen je 6 א, das bedeutet, dass die Welt 6000 Jare dauern werde. Das erste Wort der Genesis hat den Zalenwert 913. Ebensoviel zälen die Worte בְּתוֹרָה יָצַר, woraus erhellt, dass das Gesetz vor der Schöpfung existirte und diese durch jenes bewirkt wurde. Nimmt man noch das zweite Wort בָּרָא zum ersten, so hat man 1116; ebensoviel gilt בְּראֹשׁ הַשָּׁנָה נִבְרָא, und so weiß man, dass Gott die Welt am Jaresanfang, also bei der Herbstgleiche, schuf. Wie alt diese Methode sei, sieht man aus Apok. 13, 18, wo schon um dieses natürlichen Zusammenhangs der Denkformen willen die Entzifferung mit Hilfe des hebräischen Alphabets gesucht werden muss. Auch dies rechnet man zur Gematria, wenn biblische Zalen, z. B. von Dimensionen an Gebäuden, in Buchstaben ausgedrückt und daraus wider Wörter gemacht werden. Ferner die Spekulationen über die hin und wider im masoretischen Texte vorkommenden größern, kleinern, verkehrten, hängenden Buchstaben, z. B. 5 Mos. 6, 4; 1 Mos. 2, 4; 4 Mos. 10, 35; Richt. 18, 30, wohinter tiefe Geheimnisse gesucht werden, obgleich es ursprünglich wol nur kritische Erinnerungszeichen mögen gewesen sein. Man nennt dies besonders die figürliche Kabbala (צורייה). 2) Notarikon (von nota, Abkürzung), entweder wenn aus jedem Buchstaben eines Wortes ein neues gebildet wird, z. B. aus dem ersten Worte des 1 Mos. folgende sechs: בָּרָא er schuf, רָקִיעַ das Firmament, אֶרֶץ die Erde, שָׁמַיִם den Himmel, יָם das Meer, תְּהוֹם den Abgrund, woraus man die wissenschaftlich richtige Gestalt des Weltalls neben der populären des Textes lernt; oder wenn von mehreren Wörtern die Anfangsbuchstaben zu einem neuen Worte verbunden werden: 5 Mos. 30, 12 מִי יַעֲלֶה לָנוּ הַשָּׁמַיְמָה wer bringt uns in den Himmel hinauf? Antwort: מִילָה die Beschneidung. 3) Temura, das Anagramm, und zwar das einfache, wenn man die Buchstaben eines Wortes versetzt; so lernt man, dass der Engel 2 Mos. 23, 23 (מַלְאָכִי) der Engel מִיכָאֵל war; oder das Künstliche, wenn nach bestimmter Regel jedem Buchstaben des Alphabets die Bedeutung eines andern gegeben wird, z. B. dem Aleph die des Tau, dem Beth die des Schin und so weiter von vorn nach hinten und rückwärts (Alphabet אַתְבַּ"שׁ s. die Ausleger zu Jer. 25, 25, oder dem ersten Buchstaben die des 12., dem 2. die des 13. u. s. f. Alphabet אַלְבַּ"ם) und umgekehrt. Je vielfältiger diese Spielereien sind, desto leichter gelangt man in jedem gegebenen Falle zu seinem Ziele, und, setzen wir hinzu, desto weniger Witz und Kopfbrechen kostet das Geschäft. Daher die christliche Theologie des 17. Jarhunderts, die selbst

zur Buchstabenklauberei eine große Neigung hatte und zudem ein bedeutendes polemisches Bedürfnis verspürte, den Juden gegenüber diese kabbalistischen Künste stark trieb und das christliche Dogma den Gegnern mit deren Hilfe überall im Alten Test. nachwies. (Z. B. בראשית = בן רוח אב שלשה יחידה תמה filius spiritus pater tres unitas perfecta). Doch ist es vollkommen überflüssig, hier weiter von diesem kindischen Missbrauche des Schriftwortes und des Scharfsinns zu reden.

Die Schicksale der Kabbala unter den Christen zu erzälen, muss der Unterzeichnete Kundigern überlassen, wozu auch, soweit die Sache in diese Encyklopädie gehört, in einzelnen Artikeln die geeignete Stelle sich finden wird. Wir beschränken uns hier auf einen allgemeinen Umriss. Schon im 13. Jarhundert finden sich die ersten Spuren der Bekanntschaft mit kabbalistischen Ideeen und Methoden bei dem Spanier Raymund Lullus, aber gleich hier und bei seinen unmittelbaren und mittelbaren Jüngern, vermengt mit denjenigen Elementen, welche dem nüchternen Verstande alles dieses jüdische Philosophiren eher als ein Gemisch von Excentritäten und Aberglauben, denn als eine immerhin großartige Spekulation erscheinen lassen. Indessen wärte es noch volle zwei Jarhunderte, bis die Kabbala recht eigentlich in den Kreis der christlichen Geistesentwickelung hereindrang. Was ihr den Weg baute, war einerseits der Überdruss an der zur leeren Strohdrescherei gewordenen aristotelischen Scholastik, und die damit verbundene Hinneigung zu platonischen Ideeen, welche freilich zunächst nur in ihrer jüngsten Gestalt, also wie sie bereits unter morgenländischem Einflusse zu Alexandrien ausgebildet waren, einigen jugendfrischern und phantasievollen Geistern sich empfahlen. Andererseits war es die aufkeimende Lust am Studium der Natur, welches aber noch ganz in seiner poetisch-träumerischen Kindheit sich befand, und um so mehr bereit war, mit Mysterien zu spielen, als es noch weniger Gesetze erkannt hatte. Dazu kam aber als Drittes ganz besonders der von den Kirchenvätern der ersten Jarhunderte herab vererbte Glaube, dass alle Weisheit der Völker, zumal aber die platonische, eigentlich aus der Sphäre der hebräischen Offenbarung stamme, und dass in viel ausgedehnterer Weise, als die populäre Religionsgeschichte es annimmt, das jüdische Volk der Inhaber und Bewarer eines Schatzes von Warheit und Erkenntnis sei, den nur die Zeit oder der Forschungseifer heben könnten. Was Wunder, dass die Behauptung der Kabbalisten, im Besitze eines solchen Schatzes zu sein, vollen Glauben fand und ihnen Schüler zufürte. Je nachdem nun bei diesen das theoretisch-philosophische Bedürfnis vorwog, oder das Interesse an dem Verständnis der natürlichen Dinge, oder endlich auch der Trieb nach dem geheimnisvollen Übernatürlichen, diente die Kabbala in mannigfacher Weise den verschiedensten Bestrebungen und bildete im Zeitalter der Renaissance, wir möchten sagen einen hervorstechenden Charakterzug in der Physiognomie einer Reihe merkwürdiger Denker und Litteratoren, welche dabei ganz verschiedene Richtungen verfolgten und schlechterdings nicht ineinander, als Jünger einer Schule, aufgehen. Darum ist es auch sehr schwer, die Grenzen zu stecken für das, was man als eine Wirkung des Einflusses der kabbalistischen Philosophie anzusehen hat; zwischen dieser und dem, was man sonst Theosophie nennt, sind die Unterscheidungslinien gar oft verschwimmende und bei der Allgemeinheit der Denkgesetze und der Gleichartigkeit der Stellung der Vernunft zur Natur muss nicht notwendig jedes Begegnen auf gleichem Wege sofort als ein Beweis der gegenseitigen Abhängigkeit gelten. Der Zug zur Kabbala wurde unter den Christen außerordentlich genärt durch den Übertritt vieler jüdischen Kabbalisten zum Christentume, in welchem sie eine engere Verwandtschaft mit ihrer eigenen Gnosis erkannten, und sofort bei den Christen selbst durch die Erkenntnis, dass diese Gnosis eine geeignete Handhabe für die Bekehrung der Juden werden könne. Bekehrte Juden waren z. B. Paul Ricci, der Leibarzt Kaiser Maximilians und Verfasser des Buchs caelestis agricultura; Juda ben Isaak Abravanel (Leo Hebräus), der Son des berühmten portugiesischen Exegeten und Verfasser der Dialoghi de amore und mehrere andere bis tief ins 17. Jarhundert herab. Von Christen wollen wir mit Übergehung von ferner

stehenden nur die zwei Koryphäen Jo. Pico della Mirandola und Jo. Reuchlin nennen, jenen als einen hochbegabten, enthusiastischen Synkretisten, wie er nur in einem Zeitalter gärender Widergeburt aufstehen konnte (conclusiones cabbalisticae secundum secretam disciplinam sapientiae hebr., 1486), diesen als den gediegenen Jünger der Klassiker, der mit einer damals ganz neuen Liebe zu den alten Sprachen einen den Philologen sonst fremden Zug zur Mystik verband und zur Stärkung im Kampfe gegen Scholasticismus und mönchische Verdumpfung Kraft in derjenigen Philosophie suchte, die am wenigsten Gebrauch von der Logik machte (de verbo mirifico 1494, de arte cabbalistica 1517). Letzterer gehört der Theologie in so mancher Beziehung an, dass von ihm später noch die Rede sein wird. Seine und einige andere derartige Schriften sind gesammelt in dem Werke: Artis Cabbalisticae h. e. reconditae theologiae et philosophiae Scriptorum Tomus I. (Unicus) ex bibl. J. Pistorii, Bas. 1587, fol. Das gewaltige Übergewicht der religiös-kirchlichen, zugleich politisch-praktischen Interessen, das im zweiten Viertel des 16. Jarhunderts begann fülbar zu werden, und welches den Geistern eine positivere Richtung, den Studien eine realistische Grundlage gab, hemmte die weitere Entwickelung und Verbreitung der Kabbala, und wenn Spätere vereinzelt darauf zurückgekommen sind, so war es nirgends auf eine genuine Reproduktion des schon Dagewesenen abgesehen, viel öfter auf die Benützung eines mysteriös klingenden Namens für Anschauungen, die in ihrer eigenen haltlosen Subjektivität keine hinlängliche Stütze fanden.

Über die Kabbala, als über einen obligaten Gegenstand der sogenannten orientalischen, ja biblischen Gelehrsamkeit reden fast sämtliche ältere Archäologen und Isagogiker (z. B. Cunäus in s. Respubl. hebr., Walton in s. Prolegg., Hottinger in s. Thesaur. philol., Leusden in s Philologus hebr., Pfeifer in s. Critica sacra und viele andere); man lernt aber bei ihnen im Grunde nichts von Belang. Viel mehreres, aber immer noch sehr Unvollkommenes, bietet Buddeus in s. Philosophia Ebraeorum 1702, Dt. Hackspan in s. Miscellaneis, J. Braun in s. Selectis sacris l. V., Reimmann in s. jüdischen Theologie. Das Werk von Gf. Cph. Sommer, Specimen theologiae soharicae, Goth. 1734, ist, wie viele andere, die Fabricius in der Bibliographia antiq. p. 246 citirt, nur ein apologetisch-polemischer Versuch, die christliche Trinitätslehre in der Kabbala nachzuweisen. Von größerem philosophischem Gehalte sind J. G. Wachter, Der Spinozismus im Judentum, Amst. 1699; dessen Elucidarius cabbalisticus s. reconditae Ebraeorum philosophiae brevis recensio, in welchen Werken indessen der polemische Ton vorherrscht. Ferner Basnage, Histoire des Juifs, T. III, und Bruckers Hist. philosophiae im zweiten Bande, dem aber doch, wie es scheint aus Mangel an Quellenstudium, die ganze Geschichte zu kraus war, sodass er, sie nicht bemeistern zu können, auf jeder Seite naiv eingesteht. Von Neueren haben z. B. Tennemann, Tiedemann, Buhle in ihren bekannten allgemeinern Werken, nicht aber Ritter in dem seinigen auf die Kabbala Rücksicht genommen. Letzterer bringt dieselbe erst bei Gelegenheit von Pico und Reuchlin zur Sprache, one auf die Juden zurückzugehen. Die Reihe der neuern monographischen Untersuchungen beginnt mit J. F. Kleuker, Über die Natur und den Ursprung der Emanationslehre bei den Kabbalisten, Riga 1786. Doch blieben sie unter den Christen, denen die frühere Vertrautheit mit der rabbinischen Litteratur jetzt sehr abgeht, nur vereinzelt. Tholucks Programm De ortu cabbalae, 1837, behandelt nur eine Vorfrage. Lutterbeck, im ersten Bande seines neutestamentlichen Lehrbegriffs, hat ein sehr lesenswertes Kapitel über Jezira und Sohar. Fr. Jos. Molitors umfangreiches Werk: Philosophie der Geschichte oder über die Tradition, 1827 ff., Th. I—III, ist weniger eine objektive Darstellung des historisch Gegebenen, als eine selbständige theoretische Meditation über den Geist der Geschichte überhaupt im Lichte einer eigentümlichen Anschauungsweise. Das Beste zur Sache haben bis jetzt die israelitischen Gelehrten geleistet. Neben dem umfassenden Werke von Ad. Franck, La Kabbale ou la philosophie religieuse des hébreux, P. 1843, nennen wir M. Freystadt, Philosophia cabbalistica et pantheismus, 1832, und eine Reihe zerstreuter Artikel in Fürsts Zeitschrift: Der

Orient (Litteraturblatt) namentlich von M. H. Landauer im 6. Bande, von Ad. Jellinek und andern im 10. und 12. Der Letztgenannte hat auch neuerdings mehrere ältere kabbalistische Schriftchen bekannt gemacht. Leider sind die Artikel in jener sonst so verdienstvollen Zeitschrift immer so zerstückelt und skizzenhaft gehalten, dass das Bedürfnis nach etwas Vollständigerem stets wider aufs neue rege gemacht wird. Möchte uns in dem nächstens zu erwartenden neuen Bande von Ersch und Grubers Encyklopädie endlich einmal die rechte Feder eine genügende, mehr abschließende Untersuchung bringen!

Ed. Reuss.

Kain und die Kainiten. Kain, קַיִן, ist 1 Mos. 4, 1 warscheinlich s. v. a. „ein Erworbener“ (von קין = קָנָה), für welchen Sinn auch die Analogie von anderen alten Namen, wie Abel (nach dem Assyr. habal, hablu = Son), Seth, Enosch und änlichen spricht; in 1 Sam. 21, 16 bedeutet es dagegen „Speer“, im Arab. und Syr. „Schmied“ (von קִין, קַיִן, tutudit); zugleich erinnert es an קִינָה, Klagelied, und קוֹנֵן, ein Trauerlied singen, — und im Grunde entsprechen all diesen Bedeutungen irgendwelche Momente in der kainitischen Geschichte. Die Erzälung von Kain und Abel ist die Fortsetzung von der vom Sündenfall. Durch den Fall innermenschlich geworden, erheben sich die bösen Elemente wider die guten; in Adam aber noch vereinigt, treten sie nun in seinen Nachkommen auseinander. Und schon in Kain entwickeln sich die ersteren zu furchtbarer Höhe. Schon gegen ihn verschärft sich daher auch der Fluch; er muss das schreckliche „verflucht“, das 3, 17 nur den Acker getroffen hatte, unmittelbar auf seine Person nehmen, muss unstät und flüchtig werden. Bringt es aber Kain infolge seines auf die Welt gerichteten Sinnes zu Ackerbau und Stadtgründung, so erheben sich seine Nachkommen Lemech und dessen Söne, Jabal, Jubal und Tubal-Kain, weil sie ihm gleichartig sind, zu den wichtigsten Erfindungen und Lebensverschönerungen, voran zur Ausbildung von beduinischer Viehzüchterei, von Musik und Anfertigung metallener Gerätschaften und Waffen, wodurch sie schon die drei hauptsächlichsten Lebensweisen eines mehr nomadisirenden Volkes andeuten. Lemech selber tritt mit einem Liede hervor, das alle Merkmale der Poesie an sich trägt. Die Geschichte der Sünde wird hier zugleich zu einer Geschichte der Kultur, bleibt aber vermöge des Inhalts des Lemechliedes ihrem eigentlichen Zwecke dennoch treu. Sie weiß, dass die Sünde wirklich, wie Schiller und Hegel gesagt haben, die Mutter einer gewissen geistigen Entwicklung und Bildung ist, weiß aber ebensogut, dass die Kultur, sofern sie aus der Sünde geboren ist, leicht auch zur Sünde fürt. Sie weist in Lemech in dieser Beziehung bereits eine Vollendung auf. In Betracht kommt schon, dass mit der Heiligkeit des Lebens auch die Würde des Weibes entschwand, sodass Mehrweiberei üblich wurde, vgl. V. 18 („man gebar“) und 19. Die Hauptsache aber ist, dass sich, was Kain noch an Bangigkeit gehabt hatte, in Lemech in frechen Frevelmut verwandelte. Die beduinische Wanderlust Jabals hatte die Furcht vor dem Flüchtigsein verdrängt, die Musik Jubals den Fluch Gottes schweigen gemacht, die Waffen Tubal-Kains hatten auch das Gefül der Unsicherheit beseitigt: so rühmt sich nun Lemech in seinem Liede der maßlosen Rache, die er sich selbst verschafft, indem er zugleich diejenige, die Gott dem Kain in Aussicht gestellt hatte, und damit Gott selbst verspottet. Die jüdische Sage, Lemech habe trüben Blickes den alten Kain für ein wildes Tier angesehen und ihn deshalb von Tubal-Kain mit einem Pfeil erschießen lassen, als er aber seines Irrtums inne geworden sei, habe er seinen Son im Zorn erschlagen, beruht auf einer falschen Deutung seines Liedes, hebt aber treffend den Kern der von Mord ausgehenden und auf Mordverherrlichung auslaufenden, sich selbst richtenden und vernichtenden kainitischen Entwicklung hervor.

Wenn Einzelnes in der Darstellung den Schein erregt, als ob die besprochene Zeit nicht mehr den ersten Anfängen angehört hätte, wenn in ihr schon nicht bloß ein gewisser Gottesdienst, an dem es bei wirklich menschlichen Anfängen nicht

fehlen konnte, sondern auch das Opfer und zumal auch der Vorzug der Erstgeburten und Fettstücke bekannt ist, wenn Kain 4, 14 f. so tut, als ob ihm schon hier und da ein Bluträcher entgegentreten könnte, wenn es im Lande Nod 4, 17 von ihm heißt, dass er sein Weib erkannte, one dass vorher bemerkt ist, dass er als solches eine Schwester mitgenommen hatte, — nach der spätern Sage eine Zwillingsschwester Save (Epiph. haer. 39, 6), oder seine älteste Schwester Azron, Azura (Malalas p. 2) —, so beweist das nicht, dass unsere Geschichte ursprünglich wirklich einem spätern Zusammenhang angehört hat und erst von unserem Verfasser in die erste Urzeit zurückversetzt ist, — der Verfasser würde dergleichen dann als unpassend geändert haben, — sondern es erklärt sich einfach daraus, dass es für einen nicht zu ängstlichen Erzäler nahe genug liegt, auch in Beziehung auf die Zeit des ersten Werdens schon die in den Zeiten des Gewordenseins in Gang gebrachten und eigentlich nur da passenden Formen und Ausdrücke in Anwendung zu bringen. Analog dazu ist es, wenn er bei einzelnen Ausdrücken auch wider die Rücksicht auf das nachherige Zwischeneinkommen der Sündflut, deren Geschichte er doch offenbar schon vorbereiten will, zurücktreten läßt, besonders wenn er in V. 20 und 21 sagt, Jabal und Jubal seien die Väter der von ihnen ausgebildeten Lebensweisen geworden, was an sich so klingt, als ob sie als solche auch noch für die nachsündflutlichen Zeiten in Betracht kämen. — Die wesentlichste Grundlage unserer Erzälung bilden sicher die sie unverkennbar beherrschenden allgemeineren Gedanken, die eng genug mit dem biblischen Theismus selbst zusammenhängen, 1) dass nach Adams Fall das Sündenverderben wenigstens in dem einen Teile der Menschheit in schnellem Wachstum zu jener schrecklichen Vollendung ausreifte, nach welcher nur noch Gottes Gericht übrig blieb, 2) dass das verschiedene Verhältnis zu Gott auch für das Verhalten der Menschen zu einander von entscheidender Bedeutung war, und 3) dass sich gerade die verweltlichte Linie am ehesten in der Welt einzurichten wusste, dass sie sich aber so nur um so mehr in ihrer Gottentfremdung befestigte. Woher dem Verfasser die konkreten Züge für seine Darstellung gekommen sind, läßt sich schwerlich feststellen. Wie die babylonisch-assyrischen Entdeckungen beweisen, hatte es in den östlichen Gegenden, die sich Kain erwälte, schon frühzeitig eine Kulturwelt gegeben, die dem Untergang verfallen war, und dass die Erinnerung daran mit zu Grunde liegt, ist möglich. Aber verfehlt ist es, bei Kain eine Beziehung auf die späteren ostasiatischen, etwa mongolischen Völker anzunehmen und das Land Nod, mit dem allerdings trotz der appellativen Deutung dieses Namens (Flüchtigkeit) eine bestimmte Gegend gemeint zu sein scheint, in Turan (Bunsen) oder China (Tuch, Knobel, Böhmer) zu suchen, ja wol gar einen Zusammenhang zwischen dem Namen China (Tschin, Thin, Zin, Sin) und Kain zu vermuten. Durch den Namen der Stadt Hanoch kann man sich mit demselben Recht an Anuchta in Susiana (Huet) wie an die Henochianer im Kaukasus (Hasse, auch Ewald, Jahrb. 6, S. 1), wie auch an Kanoga im nördlichen Indien (Bohlen und Tuch) erinnern lassen. — Die Personennamen mögen, wenigstens vorwiegend, sinnvolle Bezeichnungen sein, wie sie sich zur Charakterisirung der betreffenden Geschlechter und Zeitalter in der Überlieferung allmählich wie von selber einstellten, teilweise vielleicht auch erst unserm Verfasser empfahlen, so Chanoch (Weihe), Irad (etwa der Städter), Mechijjael (der von Gott Geschlagene) und Metuschael (der Mann des Verlangens). Nur Lemech ist semitisch nicht zu deuten. Schon Buttmann, Mythol. I, S. 170 ff., II, S. 1 ff. hat die Verwandtschaft dieser Namen mit den sethitischen in c. 5 hervorgehoben, und Tuch, Ewald, Knobel u. a. haben mit ihm angenommen, dass die kainitische Genealogie der sethitischen erst nachgebildet sei. Warscheinlich hat die Überlieferung oder auch einer der biblischen Genealogen die Namen der einen Reihe denen der andern — sie etwa erst hebraisirend — insoweit gleichgestaltet, dass sie in bedeutsamer Weise aneinander erinnerten, aber nur um so fühlbarer den Gegensatz zwischen beiden hervortreten ließen. (Die alex. Übersetzer gingen dann in der Gleichgestaltung so weit, dass sie das Gegensätzliche zum guten teil verwischten, indem sie statt Mechijjael und Metuschael die entsprechenden sethit. Namen Mahalaleel,

[Gottlob] und Metuschelach [Mann des Gedeihens] einsetzten). Dass man dabei nicht schon Abel — Seth, auch nicht schon Enosch, sondern erst Kenan mit Kain parallelisirte, dass man zudem Chanoch und Mahalaleel in der Sethitentafel ihre Plätze vertauschen ließ, dass man die Kainiten schon mit dem 7. Gliede von Adam ab, die Sethiten erst mit dem zehnten (Noah) zu der Verzweigung in drei Brüder, welche auch in 11, 26 f. das Ende eines alten und den Anfang eines neuen Abschnittes bildet, herabfürte, dürfte ein Beweis dafür sein, dass man den überkommenen Stoff immerhin nicht allzufrei behandelte. Ob Jabal mit יָבַל (nicht „wandern", wie Böttcher und Knobel wollen, sondern „fließen, wallen"), Jubal mit יוֹבֵל, was der hallende Trompetenton ist, Tubal-Kain mit קַיִן, Speer, zusammenhängt, ist zweifelhaft. Ewald leitet alle drei Namen von יָבַל, hervorbringen, ab und deutet sie als (Kains-)Sprossen. Nur auf die Form Tubal statt Jubal dürfte die Beziehung auf das Volk Tubal, 1 Mos. 10, 2, welches nach Ezech. 27, 13 Erzarbeiten nach Tyrus lieferte, und vielleicht auch auf das persisch-türkische توبال „Erz" mit eingewirkt haben. — Hatten Ältere, wie G. J. Vossius, De orig. et pr. idol. I, 16, und Bochart, Geogr. s. I, 42, und noch E. Nägelsbach, Der Gott-Mensch, I, S. 363, die Lemechsöne bei den Heiden zu Göttern werden lassen, den Jubal zum Apoll, den Tubal-Kain zum Vulcan, die Naama zur Venus, so haben Neuere vermutet, dass sie umgekehrt erst bei den Monotheisten von Göttern zu Menschen degradirt worden sind. Lemech sei mit dem asiat. Gott Lames oder Lemus zu vergleichen, s. Movers, Phöniz. I, S. 477, und Nork, Bibl. Mythol., I, S. 235 ff. Ada, die Mutter der Hirten und Musiker, sei die heitere; ihr Name hänge mit ضَوْ, Licht, zusammen und sei etwa aurora; nach Hesych. p. 29 habe die Hera bei den Babyloniern Ada, bei den Tyriern Jtoa geheißen (auf den assyr. Inschriften ist sie noch nicht nachgewiesen). Zilla, die Mutter des Waffenschmiedes, sei dem entsprechend (von צֵל, Schatten) die düstere. Naama, ihre Tochter, gehöre mit Tubal-Kain zusammen wie Aphrodite mit Vulcan und Mars. Aber sehr unsicher sind auch diese Annahmen. Wenn die Griechen den Hirten-Gott Pan zum Erfinder der Schalmei, der fistula pastorum, und den Apollo Nomios zum Meister der Lyra machten, so leiteten die Phönizier die Erzarbeiten und Dichtungen von zwei Brüdern her, die schon zu den sterblichen Menschen gehörten, vergl. Eus. praep. ev. 1, 10, 10. Unser Verfasser scheint für Ada עֲדִי, Schmuck, und für Zilla, wenn er dabei überhaupt an צֵל gedacht hat, den Schatten als den erquickenden zu grunde gelegt zu haben; ihm müssen diese Namen wol eine Andeutung der sinnlichen Richtung der Kainiten gewesen sein; man sähe sonst nicht, warum er die Naama, die Wonnige, mit anfürt. — Die jüdischen Sagen von Kain (und seinem Zeichen) s. in Othon. lex. rabb. 109 sqq., und in Eisenmenger, Entd. Judenth., I, 462. 471. 832. 836, die arabischen in Hottinger, Hist. orient, p. 25. — Außer den Komment. zur Gen. vgl. Kurtz, Gesch. des A. B., I, § 23; Ewald, Gesch. Isr.'s, I, 373 ff., 388 ff.; E. Nägelsbach, Der Gott-Mensch, 348 ff.

In 4 Mos. 24, 22 und Richt. 4, 11 ist Kain dasselbe, was sonst Keni, קֵינִי, Name des kleinen Stammes der Keniter, der schon 1 Mos. 15, 19 als canaanitisch erwänt, nach 4 Mos. 10, 29 unter Chobab, Moses Schwager, mit Israel durch die Wüste zieht, vgl. Richt 1, 16; 5, 24; 1 Sam. 15, 6; 27, 10; 30, 29; — in Jos. 15, 57 ist es eine Stadt im südlichen Berglande Judäas, die wol nach jenem Stamme hieß. **Fr. W. Schultz.**

Kaifas, *Καϊάφας*, aram. nicht כֵּיפָא, was *Κηφᾶς* gesprochen wurde, sondern כַּיְפָא, Niederdrückung, concr. Niederdrücker (Targ. Sprichw. 16, 26), von כּוּף, vgl. כְּפִיף נַפְשִׁי (Targ. Ps. 57, 7), — ist der Beiname des durch die Kreu-

zigung des Herrn bekannt gewordenen Hohenpriesters, der eigentlich Josef hieß, vgl. Matth. 26, 3; Jos. Arch. 18, 2, 2; 18, 4, 3. Er war der vierte der Hohenpriester, welche der Prokurator Valerius Gratus, der Vorgänger des Pontius Pilatus, nach der Absetzung des Ananus oder Hannas ben Seth (a. 6—15) in dem kurzen Zeitraum von 3 — 4 Jaren berief; er selbst erhielt sich an 18 Jare (18 — 36) im Amte, vergl. Keim, Geschichte Jesu, I, S. 200; Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte I, S. 451; Schürer, Neutestamentliche Zeitgesch., S. 419. Ob es Mangel an Mut und Energie, ob es Gewandtheit war, was ihm in den schwierigen Verhältnissen unter Gratus, dann zumal 10 Jare unter Pont. Pilatus (26—36) diese damals unerhört lange Amtszeit ermöglichte, ist nicht bekannt. Vielleicht war es schon von Einfluss, dass sich unter Tiberius die Prokuratoren allmählich selber länger in ihrer Stellung belassen sahen. Den Pont. Pilatus aber von der Einfürung der mit den Kaiserbildern geschmückten römischen Adler, von der Aufstellung der Votivtafeln auf der Burg in Jerusalem, von der Verwendung des Tempelschatzes zur Herstellung der Wasserleitung und anderen derartigen, das religiöse Gefül verletzenden Unternehmungen abzubringen, Arch. 18, 3, 1; Bell. Jud. 2, 9, 4, überließ er warscheinlich der pharisäischen Partei. Seinerseits war er nach Apostelg. 5, 17 der sadducäischen Richtung, wenn nicht völlig angehörig, so doch befreundet, wobei er mit der Hartherzigkeit, Grobheit und Brutalität, die für die aristokratischen Sadducäer besonders Niederen gegenüber charakteristisch war, vgl. Joh. 11, 47 ff., Schlangenlist und Falschheit verband. Er war nach Joh. 18, 13 der Schwiegerson des Hannas, und wie es in Thosiftha Menachoth und Pesachim 57ᵃ von den späteren Hohenpriestern im allgemeinen heißt: „sie sind Hohepriester, ihre Söne Schatzmeister, ihre Eidame Tempelaufseher und ihre Knechte schlagen das Volk mit Stöcken", so speziell vom Hause des Hannas: „wehe mir um das Geschlecht des Hannas, wehe mir ob ihres Schlangengezisches". — Auffällt es, dass Luk. 3, 2 und Apostelg. 4, 6 voran Hannas als der damalige Hohepriester genannt wird. Ob indes ein Irrtum im Spiel ist, bleibt bei Kaifas Miterwänung fraglich. Letzterer konnte, auch wenn er als der eigentliche Hohepriester gedacht wurde, leicht etwas zurücktreten. Hannas war, wenn auch nicht der Vorsitzer des Synhedriums (das war in dieser späteren Zeit nach Schürer l. c. S. 413 der fungirende Hohepriester; auch würde sich daraus nicht erklären, dass er kurzweg als ὁ ἀρχιερεύς aufgefürt wird), so doch nach Arch. 20, 9, 1 der „sehr glückliche", angesehene und einflussreiche Mann, dem zu teil wurde, was keinem sonst, dass nämlich außer seinem Schwiegerson auch seine 5 Söne die Hohepriesterwürde erlangten, Eleasar schon vor Kaifas, Jonathan und die anderen nach demselben, Arch. 18, 2, 2; 18, 4, 3. So lange das Hohepriestertum vorwiegend bei seiner Familie blieb, hatte es leicht das Ansehen, als wenn es im Grunde immer noch ihm gehörte, zumal er selbstverständlich den allgemeiner angewandten Hohenpriestertitel fortfürte und warscheinlich auch der eigentlich leitende Geist war. — In Betreff der befremdenden Bezeichnung des Kaifas als des Hohenpriesters „jenes Jares" Joh. 11, 49. 51; 18, 13 kommt wol in Betracht, dass nicht bloß die Wichtigkeit, die das Jar des Leidens und Sterbens Christi als solches für die Christen hatte, sondern auch der so oftmalige schnelle Wechsel der Hohenpriester, besonders in den späteren, der Abfassung der Evangelien näher liegenden Zeiten, wo nur noch Ananias (47—59), vgl. Apostelg. 23, 2 ff.; 24, 1, länger im Amte war, wo viele andere sich auch nicht einmal ein Jar hielten, einen solchen Ausdruck nahe legte. — Nach Joh. 11, 47—53 war es Kaifas, der zuerst, und zwar sofort nach der Auferweckung des Lazarus, bestimmt und entschieden die Notwendigkeit des Todes Jesu aussprach, indem er in Rücksicht auf seine Genossen und im Bewusstsein seiner Amtswürde, wie würdelos auch immer, doch einen höhern Gesichtspunkt geltend machte und daher auch, da es sich um Jesum handelte, unwillkürlich einer tieferen, göttlichen Warheit Ausdruck gab, — wie Johannes es nennt, weissagte. Nach Matth. 26, 3 fand dann bei ihm — etwa am 12. Nisan — die die Art der Gefangennehmung beratende Versammlung der Oberpriester und Ältesten statt, vgl. Mr. 14, 1. Nach beiden aber,

Matth. und Joh., leitete er zuletzt die entscheidende Verhandlung mit Jesu. Nach Matth. 26, 57 (und warscheinlich auch nach Mr. und Luk., welche freilich den Hohenpriester nicht namhaft machen), fand das Verhör von vornherein bei ihm statt; nach Joh. 18, 13 gab es zwar zunächst ein Vorverhör bei Hannas, sodass nach dieser Darstellung die noch der Nacht angehörigen Verleugnungen des Petrus im Hofe nicht des Kaifas, sondern des Hannas vorfielen, aber das Hauptverhör hatte auch nach Johannes — vgl. 18, 24 — Kaifas; letzteres tritt hier sicher nur deshalb zurück, weil die andern Ev. darüber bereits hinreichend berichtet hatten.

Was das Ende des Kaifas betrifft, so setzte ihn derselbe milde Vitellius ab, der als Legat von Syrien der Prokuratur des Pont. Pilatus ein Ende machte und der auch den Herodes Antipas fallen ließ, nachdem er a. 36 nach Jerusalem gekommen war und dort noch erst die hohepriesterliche Amtstracht, die bis dahin von der Besatzung im Prätorium zu erbitten gewesen war, auf sehnliches Verlangen den Priestern zurückerstattet hatte, Arch. 18, 4, 3. Etwas weiteres ist von Kaifas nicht bekannt. **Fr. W. Schultz.**

Kalande, Kalandsbrüder. Im 13. Jarhundert entstand, wie es scheint in Sachsen, und verbreitete sich bald über das nördliche und mittlere Deutschland, ja bis nach Ungarn und Frankreich, eine — zuerst 1220 im Kloster Ottberg erwänte — Brüderschaft, die den Namen Kalend- oder Kaland-Gesellschaft, auch Kalanz- (Kalands-)Brüderschaft oder Kalender-Herren (fratres Calendarii) hatte, weil sie unter priesterlicher Leitung sich regelmäßig am ersten Tag eines Monats (Calendis) versammelte. Ihr Zweck war Veranstaltung gemeinschaftlicher Andachtsübungen und Feste, gegenseitige Unterstützung und Verrichtung guter Werke, namentlich Fasten und Almosenspendung. Insbesondere sorgte die Gesellschaft für eine feierliche Beerdigung ihrer Mitglieder und deren Familien, sowie für die denselben bestimmten Seelenmessen. Hiezu sammelten sie die nötigen Gelder. Es war also in katholisch-kirchlicher Form dasselbe, was die heutigen Leichenkassen und Leichenvereine sind. Die Gesellschaft konnte aus geistlichen und weltlichen Personen, aus Männern und Frauen bestehen. Der Vorstand hieß Dechant, unter ihm war ein Kämmerer oder Kassenverwalter. Im übrigen war es eine freie durchaus nicht klösterliche oder Ordensgesellschaft und stand unter der Oberaufsicht des Diözesanbischofs, von dem sie — nicht vom Papste — ihre Bestätigung erhielt. Nach dem Muster der Zunftversammlungen wurden die Kalanden, d. h. die an den Kalenden gehaltenen monatlichen Sitzungen des Vereins, in denen auch die Aufnahme neuer Mitglieder erfolgte, mit einem Gastmale geschlossen, das aus dem Überreste der Kasse bestritten wurde. Nach und nach hatten sich durch Stiftungen und Vermächtnisse so reiche Fonds gesammelt, dass die monatlichen Zweckessen zuletzt in schwelgerische Zechgelage ausarteten, und dass es sprüchwörtlich wurde: „man hält einen großen Kaland“, oder „er kalendert die ganze Woche“. Auch über diese Ausartung kam die Reformation mit ihrer evangelischen Zucht und gemeindlichen Ordnung, und nicht bloß in den evangelischen, sondern auch fast überall in den katholischen Orten wurde dem Unwesen durch gänzliche Aufhebung der Brüderschaft ein Ziel gesetzt. Ihre Einkünfte wurden eingezogen und zu gemeinnützigen Anstalten verwendet. Am längsten erhielt sich ihrem ursprünglichen Zwecke getreu die Kalandbrüderschaft zu Brilon in der Erzdiözese Köln, welche erst im Anfang unseres Jarhunderts aufgelöst worden ist. Der Kaland zu Braunschweig bestand noch in neuester Zeit dem Namen nach fort. Die Besitzungen der Kalandsbrüderschaften hießen Kalandsgüter und die Zinse derselben Kalandszins.

Litteratur: J. Feller, Diss. de fratrib. Kalend., Francof. 1692, 4°; Blumberg, Chemnitz 1721, 12°.

Die Kapitels- und Pastoral-Konferenzen hießen früher auch Kalend-Gesellschaften, weil sie regelmäßig am ersten Tag eines jeden Monats abgehalten wurden. (S. Aschbach, Kirchenlexikon u. d. A.) **H. Merz.**

Kalb, goldenes. Kälberdienst. Die Geschichte von der Abgötterei mit dem goldenen Kalbe auf dem Wüstenzuge wird erzält Ex. c. 32 und Deut. 9, 7—21; vgl. Neh. 9, 18; Ps. 106, 19; Apostg. 7, 39 ff.; von späterem Kälberdienst ist die Rede 1 Kön. 12, 28—33; 2 Kön. 10, 29; 17, 16; Hos. 8, 5 f.; 10, 5 f.; 13, 2; 2 Chron. 11, 15. Das mit „Kalb" übersetzte Wort ist עֵגֶל und Hos. 10, 5 עֶגְלֹת. An letzterer Stelle ist das Femininum (im Plural) wol verächtliche Bezeichnung; sofort v. 5ᵇ und 6 ist das Kalb als männliches behandelt. Beide Worte werden nicht nur von dem ganz jungen Tiere gebraucht; soll ein järiges Kalb bezeichnet werden, so wird בֶּן־שָׁנָה hinzugefügt (Lev. 9, 3), und עֶגְלָה wird gebraucht von der dreijärigen (Gen. 15, 9), von der Milch gebenden (Jes. 7, 21 f.) und der an den Pflug gespannten (Richt. 14, 18) Kuh. Darum wird, da bei anderen semitischen Völkern und bei den Ägyptern wol der Stier, nicht aber das Kalb als Gottesbild vorkommt, auch für die Abgötterei der Israeliten an einen jungen Stier zu denken sein.

1) Der Ursprung des Stierdienstes bei den Israeliten. Da bei den Ägyptern heilige Stiere, Apis und Mnevis, verehrt wurden, so versteht man meist das goldene Kalb auf dem Wüstenzuge als eine von den Ägyptern entlehnte Abgötterei. Diese Annahme scheint eine Stütze zu finden (Hitzig, Gesch. des Volkes Israel, 1869, S. 169) in dem Umstande, dass Jerobeam I, welcher den Stierdienst im Nordreiche einfürte (1 Kön. 12, 28 ff.), sich in Ägypten aufgehalten hatte (1 Kön. 11, 40). Dennoch ist der hebräische Stierdienst warscheinlich nicht ägyptischer, sondern altsemitischer Kultus. Dies wird dadurch an die Hand gegeben, dass sowol in der Erzälung von Aarons Stierbilde (Ex. 32, 4. 8) als auch in derjenigen von Jerobeams Stierkultus (1 Kön. 12, 28) der Stier dargestellt wird als Bild der Gottheit, welche Israel aus Ägypten herauffürte. Diese Stiere waren also Bilder der althebräischen Gottheit, Jahwebilder. Man könnte höchstens vermuten, dass die Israeliten, wenn sie ihren eigenen Gott in dem Bilde darstellen wollten, doch bei den Ägyptern gerade diese Form eines Gottesbildes kennen gelernt hatten (Gramberg, Hengstenberg, Movers [I, 376. 380], Winer, J. G. Müller, Hitzig, Keil, Scholz u. a.). Auch das ist nicht warscheinlich, da Jerobeam schwerlich gewagt und vermocht hätte, durch fremdländische Kultusformen seine neue und unsichere Herrschaft zu befestigen (Kuenen, Duhm). Dazu kommt, dass wir über Verehrung von Stierbildern bei den Ägyptern nichts wissen; die aufgefundenen kleinen Apisbilder wurden, wie es scheint, nicht zur Anbetung ausgestellt, sondern etwa bei Prozessionen herumgetragen. Apis und Mnevis waren lebende Tiere, jener schwarz, dieser weiß; beide waren dem Osiris geweiht, galten als Inkarnationen dieses Gottes (Wilkinson, Manners and customs of the ancient Egyptians, new edition, London 1878, Bd. III, S. 86—95; 306 f. mit Abbildung). Will man den Dienst des Stierbildes nicht als althebräisch (Vatke, Ewald, Kuenen, Duhm; vgl. meine Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, 1876, S. 137 f. und Kautzsch, Artik. „Jerobeam I.", Bd. VI, S. 536 f.) ansehen, so bleibt nur übrig, darin eine Entlehnung von einem der verwandten semitischen Völker zu erkennen. Obgleich aber der Stier als althebräisches heiliges Symbol sich nicht unwiderlegbar nachweisen läſst, ist es doch sehr warscheinlich, dass er bei den Hebräern selbst ebenso wie bei ihren Stammverwandten seit alten Zeiten ein solches war. Wie im A. T. die Großen und Mächtigen der Erde vielfach unter dem Bilde von Stieren dargestellt werden und insbesondere das Stierhorn Bild ist für die Kraft, so wird das letztere Bild auch zur Darstellung der göttlichen Kraft und des von ihr ausgehenden Heiles nicht verschmäht. Freilich können in den Rindern, welche das eherne Becken mit heiligem Wasser (ehernes Meer) im salomonischen Tempel trugen (1 Kön. 7, 25) und unter den Verzierungen der ehernen Gestüle um dieses Becken sich befanden (1 Kön. 7, 29), sehr wol Nachamungen phönizischer Kultusgeräte vorliegen. Ebensowenig können geltend gemacht werden die Cherubgestalten Ezechiels, welche aus Stier, Löwe, Adler, Mensch zusammengesetzt sind; denn Ezechiel mag die Bestandteile seiner phantastischen Gestalten entlehnt haben

von den heiligen Tiersymbolen der Babylonier. Ob die Cherubim des alten Tempels ganz oder teilweise Tiergestalt hatten, wissen wir nicht. Noch weniger können die Hörner des Altars für alten Stierdienst angefürt werden (Kuenen, Duhm); denn dieser Zierrat ist wol einfach daraus zu erklären, daſs auf dem Altare gehörnte Tiere geopfert wurden; oder die Hörner haben lediglich den praktischen Zweck, eine Handhabe zu bilden für das Anfassen des Altars durch die Schutzflehenden Jedenfalls findet sich der änliche Altarschmuck von Stier- und Widderköpfen oder -Schädeln mit den Hörnern anderwärts, bei Griechen und Römern, in Kulten, wo von Stier- oder Widderdienst keine Rede sein kann. Hier bilden diese gehörnten Tierköpfe einen künstlerisch angemessenen Abschluſs der Altarecken. Dagegen mag noch der alttestamentliche Ritus der Bereitung des Entsündigungswassers mit der Asche einer roten Kuh (Num. 19) auf alte Heiligkeit des Rindes verweisen.

2) Der Stierdienst bei anderen semitischen Völkern. Sind die Spuren für alte Heiligkeit des Stieres bei den Hebräern nur unsicher, so finden wir zuverlässige in großer Zal bei denjenigen Völkern, mit deren Religion im wesentlichen einst die der Hebräer identisch war. Wie der Löwe als heiliges Tier der weiblichen Himmels-Gottheit in der babylonisch-assyrischen wie in der syrophönizischen Religion (s. oben Bd. I, S. 737—739), so erscheint der Stier als solches der männlichen. Ebenso wurden unter einem Tiersymbol auch die assyrischen, syrophönizischen und philistäischen Wassergottheiten dargestellt, nämlich in dem Tiere ihres Elementes, dem Fisch, oder doch in halber Fischgestalt (s. oben Artikel „Atargatis“ und „Dagon“). Den Stier zum Gottesbilde zu wälen, lag bei viehzuchttreibenden Nomadenvölkern nahe. Auch die alten Arier erklärten die Himmelserscheinungen durch Vergleiche mit dem Leben ihrer Herden. Ein später Rest solcher uralten Anschauungen sind der Urstier des Zendavesta und der Stier des Mithras wie der des Schiwa. Der Stier ist Repräsentant der Kraft und Stärke und stellt deshalb bei den Semiten die vernichtende, zugleich aber auch zeugende Allgewalt der Sonne dar, welche in den verschiedenen Formen des syrophönizischen Baal verehrt wurde. Auf den Glanz der Sonne verweist vielleicht das Gold der hebräischen Stierbilder.

Wir besitzen Bilder des aus Syrien nach Rom verpflanzten Baal von Doliche, welche ihn auf dem Stiere stehend darstellen (s. Fel. Hettner, De Iove Doliceno dissertatio philologica, Bonn 1877). Der „Zeus“ von Hierapolis in Syrien wurde abgebildet auf Stieren sitzend (Pseudo-Lucian, De Syria dea § 31). Jene Erzälung der Griechen von der Entfürung der Europa durch den in Stiergestalt auftretenden Zeus ist eine Gräzisirung der Kunde von den Wanderungen des in Stiergestalt verehrten phönizischen Baal und seiner Paredros, der Astarte, nach Kreta (für die Identität der Astarte und Europa s. Dea Syria § 4). Europa auf dem Stiere ist abgebildet auf sidonischen Münzen wie auf solchen der Stadt Gortys auf Kreta (Höck, Kreta, Bd. I, 1823, S. 98; Overbeck, Griechische Kunstmythologie. Besonderer Theil, Bd. I, Zeus, 1871, S. 461 f.; vgl. Münztafel VI, 9—11; außerdem viele andere Darstellungen dieser Gruppe aus Orten, welche den ursprünglichen Lokalitäten des Mythos ferner liegen). Achilles Tatius (I, 1) beschreibt ein die Entfürung darstellendes Gemälde im Astartetempel zu Sidon. Ein Fest dieser Entfürung wurde nach Malalas (Chron. ed. Dind. S. 31) noch zu seiner Zeit (6. Jarh. n. Chr.) von den Tyriern gefeiert. Wie in diesem Mythos der Baal als Stier erscheint, so redet Silius Italicus (Punica III, 104 f.) von der cornigera frons des punischen Milichus, d. i. des Melkart. Ferner darf der Asterios-Minotauros von Kreta, halb als Mensch, halb als Stier dargestellt (Apollodor III, 1, 4) mit Sicherheit angesehen werden als entstanden aus dem Gott der alten phönizischen Kolonieen auf Kreta. Ihm werden Menschenopfer gebracht wie dem Baal der Phönizier (Preller, Griechische Mythologie, Bd. II, 3. Aufl., 1875, S. 124 f.). Die bei Gortys weidende Herde, aus welcher der Minotauros hervorgeht, wird von einigen eine Sonnenherde genannt, ensprechend der Bedeutung des Baal als Sonnengott. Der von Poseidon aus dem Meere gesandte, von Minos dieser Herde einverleibte Stier, wel-

cher den Minotauros erzeugt, entspricht dem über das Meer kommenden Stiere der Europa, d. i. dem Baal, welcher seine schöne Beute eben nach Gorthys getragen hatte (Preller II, 121. 200; vgl. 117). Von Herakles gebändigt, verläuft sich der kretische Poseidonstier nach Marathon und wird zum zweiten Male überwunden von Theseus (Preller II, 292); bei Marathon finden sich auch sonst Spuren von phönizischem Kultus (Baudissin, Studien II, 156). Wie Minotauros den Beinamen Asterios oder Asterion fürt, so auch der auf Kreta verehrte Zeus, und dieser Zeus Asterios, der Herr des gestirnten Himmels und der Sonne, wird in dem Bilde eines schimmernd weißen Stieres dargestellt (Preller II, 117 f.). — Im Tempel des Zeus Atabyrios auf Rhodos, d. i. des Baal vom Berge Tabor, dessen Kultus phönizische Kolonisten ausbreiteten, stand ein eherner Stier; nach andern waren es mehrere Stiere (Studien II, 248 f.). Auf Münzen von Damask und dem phönizischen Arados findet sich der Stier dargestellt neben anderen heiligen Symbolen (a. a. O. 194 f.). — Obgleich auf die rabbinischen Erzälungen vom Molochbilde als einem hohlen Erzbilde mit Stierkopf, auf dessen vorgestreckte Arme die Kinderopfer gelegt worden sein sollen, um durch ein im Innern des Bildes geheiztes Feuer gebraten zu werden (Midrasch Echa, Midr. Jelamdenu, Jalkut Schimeoni), kein Gewicht gelegt werden darf, so wird darin doch die richtige Erinnerung an Darstellungen des phönizischen Gottes in Stiergestalt zu erkennen sein; andernfalls ließe sich die Entstehung dieser Angabe nicht erklären (vgl. den ehernen Stier des Phalaris, Movers I, 379 f.); das Alte Testament schweigt völlig von den Molochbildern. Dagegen ist die Darstellung eines grasfressenden Ochsen auf einem punischen Denkmal (Gesenius, Monumenta Phoenicia 1837, tab. 25) jedenfalls nicht für ein Gottesbild zu halten (so in meinem Jahve et Moloch, 1874, S. 45), sondern etwa mit Gesenius (a. a. O. S. 448 f.) für ein Symbol der Bitte um Fruchtbarkeit.

Vielleicht ist der Name des heiligen Stieres (עֵגֶל) zu erkennen in dem des einen Hauptgottes von Palmyra, Aglibol (s. oben Bd. II, 33 f.), der übrigens in Menschengestalt dargestellt wurde. — Unter den Tieren, welche nach dem Buche De Syria dea (§ 41) in dem heiligen Bezirk von Hierapolis gepflegt wurden, befanden sich große Stiere. Auf Heiligkeit der Rinder bei den (doch wol zu den Semiten gehörenden) Philistern verweist die Erzälung der Samuelisbücher von der Entsendung der Bundeslade aus dem Philisterlande auf einem neuen Wagen, bespannt mit säugenden Kühen, welche noch kein Joch getragen hatten (1 Sam. 6, 7 ff.; vgl. den *ναός ζυγοφορούμενος* bei Philo Byblius, Fragmenta hist. graec. ed. C. Müller, Bd. III, S. 567, § 10).

Ob es in Zusammenhang steht mit phönizischen Kulten, wenn Dionysos in den Mysterien in Stiergestalt oder doch mit Stierhörnern gedacht und dargestellt wird, als *ταυρόμορφος, ταυρόκερως, βουγενής* (Preller I, 3. Aufl., 1872, S. 571. 589), muss dahingestellt bleiben, da dieser Gott noch mit vielen andern Tieren in Verbindung gebracht wird und da weiter in der griechischen Mythologie der Stier in Verbindungen vorkommt, welche nicht alle (wie die Flüsse als Stiere, der Stier des Poseidon) auf phönizischem Einfluss beruhen können. Eher verweisen auf solchen die Rinderherden des Helios auf dem seit alten Zeiten von phönizischen Kolonisten bewonten Sizilien und die des Geryoneus in der phönizischen Kolonialstadt Gades (vgl. Preller II, 208 f.)

Die Verbindung des Stieres oder der Kuh mit dem Kult der weiblichen phönizischen Gottheiten läßt sich — so weit ich sehe — nicht mit der gleichen Sicherheit nachweisen. Wenn einmal bei Philo Byblius die Stierhörner in Verbindung gebracht werden mit der Astarte, von welcher Philo erzält, sie habe sich einen Stierkopf auf das Haupt gesetzt „als Zeichen der Herrschaft“ (a. a. O. S. 569, § 24), so beruht diese Angabe nicht notwendig auf altphönizischen Darstellungen der Göttin. Philo mag jüngere Abbildungen gesehen haben, welche sie in ägyptischer Weise darstellten mit den Attributen der Isis. So ist auf der Weihetafel des Königs Jechawmelek von Gebal die Baalat von Gebal dargestellt mit dem Kopfschmuck der Isis, bestehend aus zwei Hörnern, welche eine

Scheibe umfassen (Abbildungen bei de Vogüé, Stèle de Yehawmelek, Paris 1875 und Euting, Z.D.M.G. XXX, 132 ff.). Der alte Ortsname Aschteroth-Qarnajim „gehörnte Astarte" muss nicht auf Stierhörner verweisen, sondern kann zu verstehen sein von den Hörnern der Mondsichel, mit welcher die Göttin dargestellt wurde (s. oben Bd. I, 721 f.). Auch die Hörner, welche man auf punisch-sizilischen und -sardinischen Münzen hinter dem Or einer weiblichen Gottheit nach griechischem Typus mit Ährenkranz hervorragen sieht (Münter, Religion der Karthager, 2. Aufl., Kopenhagen 1821, Taf. I, 10. 11; vgl. S. 68) können durch Missverständnis der Späteren aus der Mondsichel entstanden sein. Man denke daran, wie in den Darstellungen der Kunst aus den Stralen Moses „Hörner" geworden sind. Die Kuh als Attribut der Artemis oder Selene muss nicht notwendig von den Phöniziern herstammen. (Eckhel und Lajard haben one Beweis den Stier als Bild der syrischen Göttin angenommen, s. Studien z. semit. Religionsgeschichte II, 195). — Der einem Horn änliche Aufbau, welchen in Syrien heutzutage Drusinnen und Maronitinnen auf dem Kopfe unter dem Schleier tragen, ist schwerlich mit Movers (I, 377 f.) anzusehen als ein Rest heidnischer Sitte, welche die Verehrerinnen der verehrten Göttin änlich machen sollte, ist vielmehr die geschmacklose Vergrößerung eines noch vorkommenden bescheideneren Aufsatzes, welcher dem praktischen Zwecke dient, die unmittelbare Berürung des Schleiers mit dem Gesichte zu verhindern (W. M. Thomson, The land and the book, London 1872, S. 73 f. mit Abbildung). Auch auf einem assyrischen Cylinder ist der Kopfschmuck einer vor der Göttin (Bilit?) stehenden weiblichen Gestalt (Priesterin?), welcher allerdings wie zwei Hörner aussieht (Münter, Religion der Babylonier, Kopenhagen 1827, Taf. I, 5), noch nicht beweisend für die Darstellung der Göttin selbst (vgl. die gehörnte Figur eines „altbabylonischen" Cylinders bei Geo. Smith, Chaldäische Genesis, Deutsche Ausg., 1876, S. 87). — Vollständig irrig ist es, wenn Münter (Relig. d. Karthager 68) „das eine goldene Kalb des Jerobeam" für ein Bild der Astarte hält. (Über die Darstellung der phönizischen und assyrischen Göttinnen als Kuh oder mit Hörnern s. Scholz a. u. a. O. 284—288).

Von dem Stier als Gottesbild bei den Babyloniern oder bei den Assyrern ist mir nichts bekannt; doch weisen die geflügelten Stierkolosse mit Menschenköpfen an den Palasttoren auf mythologische Bedeutung desselben. Nach Geo. Smith (a. a. O. 192) ist in dem Istar-Mythos die Rede von einem „göttlichen" Stiere (vgl. Scholz 403—405).

3) Geschichte des hebräischen Stierdienstes. Daran, dass der Stierdienst bei den Hebräern sehr alt war, ist nach dem oben dargestellten Sachverhalte nicht zu zweifeln. Es steht darum nichts im Wege, mit Ex. c. 32 eine Ausübung dieses Kultus wärend des Wüstenzuges anzunehmen. Nach jener Erzälung errichtete Aaron dem Volke wärend des Verziehens Moses auf dem Berge ein goldenes Stierbild als Darstellung des Gottes, welcher Israel aus Ägypten gefürt hatte. Die Einzelheiten dieses Berichtes machen freilich nicht den Eindruck der Geschichtlichkeit. Wol mochten die Israeliten auf dem Wüstenzuge eine genügende Menge goldener Orringe bei sich füren, um daraus ein Stierbild herstellen zu können (v. 2), welches offenbar nicht als ein kleines Bild gedacht ist; denn Aaron baut einen Altar vor demselben (v. 5), stellt nicht etwa das Bild auf den Altar. Schwerlich aber ist denkbar, dass man auf dem Wüstenzuge im Stande war, ein so großes massiv goldenes Bild (ein Gußbild v. 4) herzustellen; dass Mose dasselbe verbrannte und zu Staub zermalmte (v. 20), wäre jedenfalls nicht wörtlich zu verstehen. Dagegen könnte man ein bescheideneres Stierbild wol in der Wüste hergestellt oder vielleicht dasselbe schon aus Ägypten mitgebracht haben. Andere wollen in der Erzälung nur eine Polemik erkennen gegen den von Jerobeam offiziell eingefürten Stierdienst. Feierlich solle dieser schon in der Wüste von Jahwe verurteilt worden sein, und in der Darstellung Aarons, als bei dieser Abgötterei beteiligt, erkennt man eine Hinweisung auf levitische Priester, welche (obgleich Jerobeam zunächst nichtlevitische Priester erwälte) an dem Stierdienst zu Dan und Bethel sich beteiligt haben möchten (Nöldeke, Unter-

suchungen zur Kritik des Alten Testaments 1869, S. 55; vgl. Ewald a. u. a. O. 471). Jedenfalls gehört die Erzälung unter den Pentateuchquellen nicht dem sog. elohistischen Buche (Priestercodex) an, welches überall die Würde des aaronidischen Priestergeschlechtes so hoch stellt, sondern dem jehovistischen Buche, einem Erzäler, welcher für den von Mose geltend gemachten bildlosen Jahwedienst eintrat im Gegensatz zu den Vermischungen des Jahwedienstes mit althebräisch-heidnischen oder fremdländischen Kultusformen.

Eine sicher geschichtliche Nachricht über Stierdienste besitzen wir erst in dem über Jerobeam I Berichteten (1 Kön. 12, 28 ff.; vgl. 2 Chron. 11, 15). Er stellte zu Bethel und Dan je einen goldenen Stier auf als Bild des Gottes, welcher Israel aus Ägypten heraufgefürt. Er errichtete für diese Bilder Höhenhäuser, bestellte ihnen eine nichtlevitische Priesterschaft und setzte einen järlichen Festtag auf den 15. des 8. Monates. Jerobeam hat one Zweifel nur zur Geltung gebracht, was dem Volke längst bekannt und wol niemals ganz ungewont war. Indem er in politischem Interesse Nordisrael entwönen wollte von der mehr oder weniger wol seit Salomo herrschenden Anschauung vom jerusalemischen bildlosen Tempel als dem Hauptheiligtum der Nation, kam er alten Neigungen des Volkes entgegen mit der Errichtung volkstümlicher Bilder an den von ihm zu Hauptheiligtümern erhobenen altheiligen (s. oben Bd. VI, S. 185 f., 187 f.) Stätten. (So Ewald. Dagegen stellt Duhm den Sachverhalt so dar, als habe Salomo mit seinem nach phönizischem Muster erbauten Tempel die Anhänger der bis dahin legalen Religionsform beleidigt [vgl. Schultz, Alttest. Theol. 2. A., 1878, S. 384] und findet in unhistorischer Weise den altlegalen Kultus eben in dem deshalb von den Konservativgesinnten mit Freuden begrüßten Stierdienst Jerobeams). Dieser Stierdienst scheint bestanden zu haben bis zum Untergang des Nordreiches (vgl. 2 Kön. 17, 16). Eine Beseitigung desselben zugleich mit dem Baaldienst durch Jehu fand nicht statt (2 Kön. 10, 29), ein deutliches Zeichen, dass Jehu jenen Kultus als Jahwedienst anerkannte. Von den Propheten erwänt diesen Kultus nur Hosea; ihm ist er als Bilderdienst mit dem Götzendienst gleichwertig, das Kalb ein „Nichtgott" (8, 5 f.; 13, 2; vgl. 10, 5 f. und 1 Kön. 14, 9: „andere Götter"). Nach Hos. 13, 2: „die Menschen Opfernden, Kälber küssen sie" scheinen in dem Stierdienste wie im Molochsdienste Menschenopfer vorgekommen zu sein (so Kuenen; nach Hitzig z. d. St. wären diese Kälberverehrer zugleich Molochsdiener gewesen und hätten als solche die Menschenopfer gebracht; die Übersetzung: „Opfernde unter den Menschen" [Keil u. a.] ist kaum möglich).

Dass die in der Richterzeit von Gideon zu Ophra (Richt. 8, 24 ff.), von Micha auf dem Gebirge Ephraim (17, 5; vgl. 18, 30) aufgestellten Ephods Stierbilder waren (Vatke 267 ff.; Kuenen 236) und dass ebensolche noch in der Königszeit zu Gilgal, Beerseba und an anderen Orten standen (Vatke 402), ist möglich, aber nicht nachweisbar. — Die Identifizirung des Stierbildes mit dem Baal im B. Tobias (1, 5: ἔθυον τῇ Βάαλ τῇ δαμάλει) beruht auf Unwissenheit des späten Autors.

Litteratur: Selden, De dîs Syris I, 4 (1. Ausg. 1617) mit den Additamenta von Andr. Beyer in der Ausg. von 1680; Gramberg, Kritische Gesch. der Religionsideen des alten Testaments, Bd. I, 1829, S. 54—56; 442—445; Vatke, Biblische Theologie, Bd. I, 1835, S. 398—403; Hengstenberg, Die Authentie des Pentateuches, Bd. I, 1836, S. 150—180; Movers, Die Phönizier, Bd. I, 1841, S. 373—381; vgl. Ders., Artik. „Phönizien" bei Ersch und Gruber, Sect. III, Bd. XXIV, 1848, S. 404; Schwenck, Die Mythologie der Semiten, 1849, S. 70 f.; de Wette, Hebräisch-jüdische Archäologie, 4. Aufl., von Raebiger 1864, S. 267, 338 f.; Ewald, Geschichte des Volkes Israel, Bd. III, 3. Aufl., 1866, S. 470—473; Kuenen, The religion of Israel, Bd. I, London 1874, S. 73—75; 235 f.; 345—347 (holländ. Originalausg.: Godsdienst van Israel, Bd. I, Haarlem 1869); Keil, Biblische Archäologie, 2. Aufl., 1875, S. 457; Aug. Köhler, Lehrbuch der Biblischen Geschichte Alten Testamentes, Bd. I, 1875, S. 275—279; Duhm, Die Theologie der Propheten, 1875, S. 47—54; Paul Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern, 1877, S. 105—120.

Vgl. die Artikel: „Kalb, goldenes“ in Winers R.=W. 1847; von J. G. Müller in Herzogs R.=E., 1. Aufl., Bd. VII, 1857; von Merx in Schenkels B.=L. III, 1871; von Diestel in Riehms H.=W., Liefer. 9, 1878.

Wolf Baudissin.

Kaleb (כָּלֵב) war der Son des Jephunne aus dem Stamme Juda, 4 Mos. 13, 6 und erscheint als Haupt oder Fürst einer der Abteilungen dieses Stammes, in welcher Eigenschaft er z. B. für die Landesverteilung Kanaans von Mose ausgewält wurde, 4 Mos. 34, 19. Anderwärts (4 Mos. 32, 12; Jos. 14, 6. 14) wird er aber ein Kenizziter (קְנִזִּי) genannt oder sonst mit den Nachkommen des Kenas in den engsten Zusammenhang gebracht (Jos. 15, 17). Beide Angaben lassen sich nur durch die Annahme vereinigen, dass derjenige Teil des Stammes Juda, an dessen Spitze Kaleb stand, sich mit den im südlichen Palästina wonenden Kenizziten (s. d. Art.) so stark vermischt hatte, dass er ihnen zugezält und daher Kaleb selbst ein Kenizzite genannt werden konnte; oder aber Kaleb ist Repräsentant der in den Stamm Juda aufgenommenen Geschlechter der Kenizziten (Nöldeke, Unters. z. Kritik des A. T., 1869, S. 177 f.). Einen Beweis solcher Vermischung gibt eben Richt. 1, 13 ff., welche Erzälung die sonst befremdende Erscheinung erklärt, dass die Kenizziten den Landstrich mit den zwei Brunnen im Gebiete Kalebs besaßen. Nach anderer Auffassung der Stammes= und Volksverhältnisse konnten aber die Kenizziten auch dem Kaleb untergeordnet werden, in welchem Sinne es zu verstehen sein wird, wenn 1 Chr. 4, 15 Kenaz als Enkel Kalebs erscheint, wärend Richt. 1, 13 Othniel, der Son des Kenaz (Richt. 3, 9; 1 Chr. 4, 13), der jüngere Bruder Kalebs heißt und dessen Tochter Achsa zum Weibe erhält zum Lone für die bei Eroberung des Stammgebietes geleisteten Dienste. 1 Chr. 2, 18 ff. werden drei Söne Kalebs, welcher dort als Son Chezrons erscheint, d. h. zu diesem Geschlecht innerhalb des Stammes Juda gerechnet wird, aufgezält, dann drei weitere Glieder und endlich noch drei Nachkommen des Chezron ihm beigeordnet; 2, 42 ff. wird dann — nach Bertheaus scharfsinniger Vermutung — in genealogischer Form ein Teil des Gebietes Kalebs beschrieben, das in vier Distrikte zerfällt, wärend weiter 2, 50 ff. eine andere Reihe von Nachkommen Kalebs, von seinem Sone Chur ausgehend, ebenfalls mit geographischer Bedeutung der Namen, angegeben wird. Die Kürze dieser genealogischen Reihen läßt freilich im einzelnen noch manches dunkel, doch hat Bertheau den Sinn derselben im ganzen gewiss richtig getroffen. — Von Kaleb selber wird uns übrigens folgendes erzält: als einer der von Mose ins Land Canaan abgesendeten Kundschafter ermutigte er nach seiner Rückkehr das Volk, den Angriff zu wagen, 4 Mos. 13, 6. 30; 14, 6 f. Dieser bewärten Treue wegen wurde er — außer Josua der einzige der aus Ägypten ausgezogenen Israeliten — gewürdigt, das Land der Verheißung zu betreten (4 Mos. 14, 24. 38; 26, 65; 5 Mos. 1, 36; 1 Makk. 2, 56) und erhielt in demselben einen eigenen Landstrich zum bleibenden Besitztum, nämlich die Stadt Hebron mit Umgegend, aus welcher er zuvor die gefürchteten Enakiter vertreiben musste, wie er denn überhaupt mit seinen Verwandten und Sippen bei Eroberung des Landes unter den ersten voranging, Jos. 14, 16 ff.; 15, 13 ff.; Richt. 1, 12 ff. Zwar wurde die Stadt Hebron selbst später den Leviten zugeteilt, aber Kaleb behielt das Wichtigste, nämlich die Felder und Dörfer, die zu der Stadt gehörten, Jos. 21, 11 f. Und so finden wir noch zu Davids Zeiten den Bezirk Kalebs im Süden des Landes als einen besonderen Kreis des Stammes Juda erwänt 1 Sam. 30, 14 und 25, 3 wird der in dortiger Gegend seßhafte Nabal ein Kalebite genannt, die Benennung „Kaleb=Ephratha“, 1 Chr. 2, 24 läßt auch schließen, dass sich sein Gebiet noch weiter nördlich bis gegen Bethlehem ausdehnte.

Vgl. Ewald, Gesch. Isr. I, S. 298. 430; II. S. 288 ff. (1. Ausg.); v. Lengerke, Kenaan I, S. 204. 309 f. Not. 563 f.; 647 ff.; Bertheau, Comment. z. B. d. Richter, S. 20 ff. u. z. BB. d. Chronik, S. 18 ff.; Winer, R.W.B. I, 207 f. 654; Kleinert in Riehms Handwb. I, 214.

Rüetschi.

Kalender. Der christliche Kalender (mit dem wir es in diesem Artikel nur zu tun haben), wie er jetzt in Gebrauch ist und für jedes Jar besonders aufgestellt wird, besteht aus einem Verzeichnis aller Tage des Jares, nach Monaten und Wochen, mit Angabe sowol der Fest- und Feiertage, als der Erscheinungen an Sonne, Mond und Planeten: wozu noch Angaben teils auf das bürgerliche Leben bezüglich, zuweilen auch aus der Geschichte zu kommen pflegen. Diese Zugaben, wie auch den rein astronomischen Inhalt lassen wir beiseite. Das theologische Interesse, in welchem er hier zur Sprache kommt, bezieht sich nur auf den kirchlichen Bestandteil, das Fest- und Heiligenverzeichnis; weil aber die Festordnung mit der Zeitordnung zusammenhängt, so ist dies letztere mit zu berücksichtigen: zumal da der Kalender, nach diesen wesentlichen Bestandteilen, dem chronologischen und liturgischen, aus der Kirche hervorgegangen und das ganze Mittelalter hindurch in deren Händen geblieben ist.

Ursprung des christlichen Kalenders. Der Kalender stammt nämlich aus dem christlichen Altertum, nur mit dem Unterschied, dass er ursprünglich nicht für jedes Jar besonders, sondern in seiner allgemeinen Fassung, für alle Jare gültig, aufgestellt wurde. Das christliche Altertum aber hat die Form des Kalenders aus dem klassischen Altertum, von Griechen und Römern empfangen.

Insbesondere von den Römern, von denen her auch zalreiche Kalendarien oder Bruchstücke derselben noch erhalten sind, welche zu öffentlichem Gebrauch gedient haben, sei es dass sie nur lokale Geltung hatten, oder einen größeren Bezirk, eine Stadt, eine Provinz, ein ganzes Land umfassten. Sie enthalten teils einige astronomische Angaben (womit die Kalender der Griechen reichlicher ausgestattet sind), teils den Ansatz religiöser Feste und bürgerlicher Festlichkeiten, die entweder eine religiöse Anknüpfung haben, wie manche öffentliche Spiele, oder einen geschichtlichen Anlass, wie die Feier von Siegesfesten u. a. m. Sehr merkwürdig ist es nun in zwei Kalendern aus der Mitte des 4. und 5. Jarhunderts, welche ganz dies Gepräge haben, christliche Bestandteile zu finden: wodurch der Übergang der altertümlichen Einrichtung zu christlichem Gebrauch augenscheinlich wird. Der eine ist ein Kalender, der zur Zeit Konstantius II. in Rom verfasst, von dem Kalligraphen Furius Dionysius Filokalus geschrieben und in einem chronographischen Sammelwerk vom J. 354 auf uns gekommen ist, herausgegeben unter andern bei Kollar, Anal. Vindobon. Vol. I, p. 961 sqq.; Mommsen, CIL. Vol. I, p. 332. 334 sqq. Derselbe erscheint, abgesehen von seinen astronomischen und astrologischen Angaben, als eine Überarbeitung des alten heidnischen Kalenders, aus dem, unter Beibehaltung seiner übrigen Festangaben, die eigentlichen Opfer- und Tempelfeste weggelassen sind, one dass schon christliche Feste aufgenommen wären. Doch enthält er eine christliche Spur in der Aneignung der christlichen Woche, die neben der heidnisch-römischen aufgefürt wird. Es wird nämlich das Jar, anfangend vom 1. Januar, einesteils durch die Buchstaben A—H in steter Widerkehr von 8 zu 8 Tagen, anderenteils durch die Buchstaben A—G ebenso von 7 zu 7 Tagen eingeteilt: das erstere nach der heidnisch-römischen, das andere nach der christlichen Wochenrechnung. Also hat diese, one schon die römischen Nundinen verdrängen zu können, hier Aufnahme gefunden, nachdem Kaiser Konstantin im J. 321 mit der Sonntagsfeier die christliche Wochenrechnung gesetzlich sanktionirt hatte. Der andere ist ein Kalender, der unter Kaiser Valentinian III. im Jar 448 verfasst ist durch den Polemius Silvius; herausgegeben von den Bollandisten Acta Sanct. Jun. T. VII, p. 176 sqq.; Mommsen l. c. p. 333. 335 sqq. Er ist gleichfalls noch ganz nach heidnisch-römischer Art angelegt; enthält aber zum erstenmal christliche Fest- und Feiertage, obwol in sehr geringer Zal, nämlich fünf Feste Christi und sechs Gedächtnistage von Märtyrern. — Hingegen der älteste rein christliche, nur teilweise erhaltene Kalender ist ein gotischer, der warscheinlich noch im vierten Jarhundert in Thracien entstanden ist; das Bruchstück von 38 Tagen (der November und das Ende des vorhergehenden Monats) hat sieben Tage mit Heiligennamen besetzt, zwei mit Namen aus dem Neuen Testament, drei aus der allgemeinen Kirche, zwei von den Goten; abgedruckt bei Mai, Script. vet. nov. Collect. T. V. P. 1.

p. 66—68; de Gabelentz et Loebe, Ulfilas Vol. II. P. 1. p. XVII. sq. s. dazu Krafft, Kirchengeschichte der germanischen Völker, Bd. I, Abth. 1, S. 371. 385 bis 387.

Das ist also in der Form des römischen Kalenders ein christlicher Inhalt; doch gab es schon zuvor solche Verzeichnisse von Heiligentagen, die nach dem Datum der Feier geordnet waren, one aber in einen vollständigen Kalender eingetragen zu sein. Das älteste Verzeichnis dieser Art ist ein römisches aus der Mitte des vierten Jarhunderts, das gleichfalls in dem schon gedachten chronographischen Sammelwerk erhalten ist: es besteht aus einem Verzeichnis römischer Bischöfe, zwölf an der Zal, und einem Verzeichnis von Märtyrern an 24 Tagen, unter denen aber ein Fest Christi, das seiner Geburt, und ein Fest des Petrus, seine Stulfeier am 22. Febr., sich befinden; alle übrigen sind wirkliche Märtyrerfeste und zwar fast durchgängig einheimischen Ursprungs. Demnächst ist ein änliches Festverzeichnis der Kirche von Karthago auf uns gekommen, welches Bischöfe und Märtyrer, auch mehrenteils einheimische Namen, umfasst und warscheinlich dem Ende des fünften Jarhunderts angehört. Die Verzeichnisse der letzterwänten Art, von der wir schon aus dem dritten Jarhundert Nachricht haben, enthalten also die eigentümlich christliche Grundlage, woraus sowol die Kalender als auch durch Erweiterung derselben die Martyrologieen hervorgegangen sind. — Näheres über diese ältesten Kalender und Festverzeichnisse gibt meine Abhandlung über den Ursprung der christlichen Kalendarien, vor dem K. preuß. Statskalender für 1855 S. 6—25.

Die mittelalterlichen Kalendarien. Da ursprünglich das Gedächtnis der Märtyrer vornehmlich nur an dem Ort, wo sie gelitten hatten, gefeiert wurde, so hatte jede Gemeinde ihr besonderes Festverzeichnis, also auch ihren eigenen Kalender. Und so blieb es auch später, als ein mannigfacher Austausch der Namen von statten ging und insbesondere im Abendlande das römische Festverzeichnis und Kalendarium zu großer Verbreitung gelangte: denn neben den allgemein verehrten Heiligen fanden sich in den einzelnen Ländern und Diözesen immerhin Heilige, die nur einen lokalen Kultus hatten. Bei dieser Mannigfaltigkeit der mittelalterlichen Kalender und bei ihrem allgemeinen kirchlichen Bedarf sind dieselben in sehr großer Zal auf uns gekommen und eine wichtige Quelle für die Geschichte des Kultus. Zwar bis zum 8. Jarh. fehlt es sehr daran: doch läßt sich dieser Mangel auf verschiedene Weise ersetzen, namentlich durch die Sakramentarien, aus denen die betreffenden Festverzeichnisse sich unmittelbar ergeben. Viele von jenen Kalendern sind publizirt; noch mehr sind handschriftlich vorhanden, da sehr häufig den Handschriften liturgischer Bücher, auch den Handschriften der Bibel, namentlich des Psalters ein Kalender vorgesetzt ist. Alle diese Kalendarien sind keineswegs auf einzelne Jare gestellt, sondern allgemein gültig; sie pflegen aber mit dem Hilfsmittel versehen zu sein, um für jedes Jar die beweglichen Feste, zunächst das Osterdatum, abzuleiten: dadurch unterscheiden sie sich nämlich von den vorhergenannten Kalendern, dass sie nicht allein die Buchstaben A—G stets widerkehrend mit dem Anfang vom 1. Januar für die Berechnung der Wochentage enthalten, sondern auch die Zalen I—XIX zur Bezeichnung aller Neumonde, die jedesmal in dem sovielten Jare des 19järigen Cyklus an demjenigen Monatstage eintreffen, welchem diese Zal beigesetzt ist. Einen Monatskalender mit einem solchen Buchstaben- und Zalenverzeichnis nennt man einen immerwärenden (julianischen) Kalender: denn mittelst desselben findet man für jedes beliebige Jar, sobald man dessen Sonntagsbuchstaben nebst der Ziffer des 19järigen Cyklus kennt, den Wochentag jedes Datums und alle Neumonde das Jar hindurch. Aus dem letztern folgt sogleich das Datum des Frühlingsvollmonds, und daraus, nach Bestimmung seines Wochentags mittelst des Sonntagsbuchstabens, das Datum des Osterfestes. Anleitung zu dieser Berechnung gibt das chronologische Hauptwerk des früheren Mittelalters von Beda, de ratione temporum, sowie viele andere Komputisten, s. meine Kirchenrechnung, Berlin 1841, S. VI ff. Nicht selten ist auch den Kalendern eine Ostertafel für eine Reihe von Jaren beigefügt.

Von den zalreichen Kalendarien des Mittelalters verdienen einige hervorgehoben zu werden, die eine eingehende Bearbeitung erhalten haben. Von den griechischen ein Kalender aus Konstantinopel, warscheinlich aus dem 8. Jarh., der Regierung des Kaisers Konstantin Kopronymus, der zugleich die Angabe der evangelischen Lektionen enthält; unter dem Namen *Μηνολόγιον τῶν εὐαγγελίων ἑορταστικὸν* sive Kalendarium ecclesiae Constantinopolitanae ist er aus einer Handschrift der Bibliothek Albani herausgegeben von Morcelli, Rom. 1788, 2 Vol. 4°. Von den lateinischen vor allem ein Kalender — eigentlich nur ein Festverzeichnis, one den vollständigen Monatskalender — aus Rom, wie es scheint in der ersten Hälfte des 8. Jarh., nämlich innerhalb der Zeit unter Gregor II. und Gregor III. verfaßt, mit Angabe der römischen Stationen (soweit darin die Feste gefeiert wurden) und der evangelischen Lektionen; aus einer mit Gold geschriebenen Handschrift des Klosters der Genovefa zu Paris ist er herausgegeben von Fronto, Par. 1652, und daraus in dessen Epistolae et Dissertationes ecclesiasticae, Veron. 1733, 8°, p. 107—233. Sodann der Kalender, welcher nebst Ostertafel am Schluß der Evangelienhandschrift sich befindet, die auf Befehl Karls des Großen durch Godesscalc im J. 781 angefertigt ist, von mir herausgegeben aus der Handschrift des Louvre und erläutert: Karls des Großen Kalendarium und Ostertafel, Berlin 1858; woselbst auch ein aus Luxeuil stammender Kalender vom Ende des 7. Jarhunderts in einer Handschrift aus Corbin in Paris erläutert wird S. 60 ff., und eine Reihe Kalendarien aus der Zeit Karls des Großen nachgewiesen werden, S. 75 ff. Ferner ein marmorner Kalender aus Neapel, der warscheinlich zwischen 840 und 850 durch Bischof Johannes IV. angeordnet und in der Kirche St. Giovanni maggiore aufgestellt ist, wo er im Jare 1742 gefunden wurde; herausgegeben von Mazochi, In vetus marmoreum S. Neapolit. ecclesiae Kalendarium Commentarius, Neapoli 1744, 3 Bde., 4° und gleichzeitig von d'Anfora, Il vetusto Calendario Napoletano con varie note illustrato, Napoli 1744, 9 Theile 4°, von denen der erstere nur die sechs ersten, der andere die neun ersten Monate kommentirt hat; den bloßen Text gibt auch Mai, Script. vet. nov. Collect. Vol. V. p. 58—65. Endlich möge ein nicht in Worten, sondern in Zeichen abgefaßter Kalender (Martyrologium) angemerkt werden, von mir herausgegeben aus der Handschrift des Hortus deliciarum der Herrad von Landsperg vom J. 1175 in der Bibliothek zu Straßburg, welche mit der ganzen Bibliothek beim Bombardement im J. 1870 verbrannt ist: Piper, Die Kalendarien und Martyrologien der Angelsachsen, sowie das Martyrologium und der Computus der Herrad von Landsperg, Berlin 1862, S. 21 ff.

Bemerkenswert ist dann gegen Ausgang des Mittelalters die Übertragung des Kalenders, der im Abendlande bis dahin fast durchgängig lateinisch abgefaßt erscheint, in die Landessprachen. Nur im Angelsächsischen findet sich schon vor Ablauf des 10. Jarhunderts ein metrisches Kalendarium, welches zum Schluß auf die Auktorität des Königs der Sachsen sich beruft, der die Beobachtung dieser Festzeiten in Britannien gebietet; mitgeteilt aus einer cottonianischen Handschrift von Hickesius, neuerdings von Grein und einzeln von Bouterwek, Calendewide i. e. Menologium ecclesiae anglo-saxonicae poeticum, Gütersloh 1857; von mir erläutert in der gedachten Schrift über die Kalendarien der Angelsachsen, S. 55 ff. Aus dem 13. Jarhundert ist ein französischer Kalender in der K. Bibliothek zu Paris (Anc. cat. 194 s. Paris, Les mss. franc. de la bibl. du roi T. VI. p. 165 n. 7190). Deutsche Kalender kommen nicht vor dem 14. Jarh. vor, aus welchem eine ganze Anzal erhalten ist: namentlich einer in der K. Bibliothek zu Berlin (Libr. pictur. A. 92), drei in der K. Bibliothek zu Wien (Hoffmann, Verzeichn. der altd. Hdschr. der K. Hofbibl. zu Wien, S. 272. 353), einer in der Univ.-Bibliothek zu Gießen (Wigand in Haupts Zeitschr. f. deutsches Alterth., Bd. VI, S. 484), einer in der K. Bibliothek zu Brüssel (Warzée, Rech. bibl. sur les Almanachs Belges p. 174 n. 5), einer in der K. Bibliothek zu Kopenhagen: der letzte, aus der Gegend des Mittelrheins, ist herausgegeben von Liliencron in Haupts Zeitschr. a. a. O. S. 349—369.

Die handschriftlichen Kalendarien sind häufig mit Miniaturmalereien ge-

schmückt, und zwar sind ganz gewönlich die entsprechenden Tierkreisbilder den Monaten beigesetzt; nicht selten sind deren Beschäftigungen vorgestellt, ländliche und häusliche Arbeiten oder Zustände, wie sie jedem charakteristisch sind, — aber auch Ereignisse der evangelischen Geschichte, sowie die Apostel und andere Heilige, die in den jedesmaligen Monat fallen. Hauptdenkmäler dieser Art aus dem Ende des 15. Jarh. sind das Gebetbuch der Anna von Bretagne, Gemalin Ludwigs XII., in der K. Bibliothek zu Paris und ein Gebetbuch in der Bibliothek des Arsenals. Vergl. meine Mythologie und Symbol. der christl. Kunst I, 2, S. 288; 23 f. 230. 383.

Endlich ist noch ein russischer Kalender zu erwänen, auf Holz gemalt, in Gestalt eines griechischen Kreuzes, der mutmaßlich der zweiten Hälfte des 17. Jarh. angehört, in der vatikanischen Bibliothek, bekannt unter dem Namen der capponischen Tafeln, als ein Geschenk der Marchese Capponi: die vier Kreuzesarme enthalten den vollständigen Monatskalender, die Tafel in der Mitte die beweglichen Feiertage und zwar vom vierten Sonntage vor den Fasten bis zum Sonntage nach Pfingsten; jeder Sonntag hat sein Bild mit dem darüber geschriebenen Namen des Heiligen oder des Sonntags in slavonischer Sprache. Dieser Kalender ist mit Abbildungen und Kommentar herausgegeben von Nik. Carm. Falconius (Rom 1755 kl. Fol.), und in demselben Jar von Jos. Sim. Assemanni. Der letztere hat ein umfassendes Werk unternommen: Kalendaria ecclesiae universae praemissis uniuscujusque ecclesiae originibus, wovon sechs Bände erschienen sind mit dem besonderen Titel: Kalendaria ecclesiae Slavicae sive Graeco-Moschae, Rom 1755, 4°): da nun die vier ersten Bände mit dem Ursprunge der slavischen Kirchen sich beschäftigten, so bringt er es im ganzen nicht weiter, als zum Abdruck jenes russischen Kalenders mit ausfürlichem Kommentar im 5. und 6. Bande.

Die ersten gedruckten Kalender. Diese haben natürlich ganz die Einrichtung der handschriftlichen und sind ebenso noch allgemein, für jedes Jar passend, ausgestellt. Die frühesten sind in Holz geschnitten und in Kupfer gestochen; nämlich der Kalender des Johannes de Gamundia, wo nur der Mond-Umlauf hinzugekommen ist nebst der monatlichen Tages- und Nachtlänge (vom J. 1439 an), in Holz geschnitten um 1458, neuerdings mittelst desselben Holzstocks, der noch vorhanden ist, widerholt bei Becker, Holzschn. alter deutscher Meister, Gotha 1810, Liefr. II, Kl. A, Bl. 17; Falkenstein, Gesch. der Buchdruckerkunst, Leipz. 1840 zu S. 53 f.; und der Kalender des Sandro Botticelli v. J. 1465, in Kupferstich erschienen mit einer Folge von Planeten-Blättern, die vollständig im britischen Museum sich findet (das erste Blatt mit dem Kalender ist auch in dem K. Kupferstichkabinet zu Berlin. — Darauf erfolgt der erste Druck eines Kalenders für bestimmte Jare nach der Bearbeitung des Johannes Regiomontanus zu Nürnberg im Jare 1475, eine deutsche und eine lateinische Ausgabe, und oft widerholt (vgl. Kaltenbrunner S. 86): der Kalender ist nämlich unmittelbar für die Jare 1475, 1494 und 1513, als die ersten Jare einer dreimaligen 19järigen Periode, gestellt, doch so, daſs daraus die Data für die übrigen Jare derselben abgeleitet werden können, also reicht er von 1475—1531. Aber diese Spezialisirung bezieht sich nur auf den astronomischen Bestandteil, auf Bestimmungen für Mond und Sonne; der Kirchen-Kalender ist noch in seiner Allgemeinheit verblieben: er enthält mithin außer den Buchstaben A—G für den Wochenkreis nur die Heiligennamen und zwar nach älterer Weise an einer beschränkten Zal von Tagen, nicht aber die Einteilung in Wochen und die beweglichen Feste. — So behalten auch noch die ersten eigentlichen Volkskalender die frühere Einrichtung bei, die jedoch fast an allen Tagen mit Heiligennamen besetzt sind: wie die Kalender von Augsburg 1481, 1483, 1495, Erfurt 1505 und Zürich 1508. Erst nach der Mitte des 16. Jarh. kommen Kalender für ein bestimmtes Jar, nämlich mit der demselben angepaſsten Wochen- und Festordnung, zu allgemeinerem Gebrauch.

Die gregorianische Kalenderreformation. In solchen Kalendern

ist also auch das Osterfest mit den übrigen beweglichen Festen, wie sie järlich verschieden eintreffen, aufgezeichnet. Aber die Methode, nach der jenes Fest bisher berechnet wurde, hatte sich längst als unzureichend erwiesen, wenn dasselbe nach der ursprünglichen Regel beobachtet werden sollte. Daher schon manche Versuche gemacht waren, die Kirchenrechnung zu verbessern, bis diese Verbesserung im letzten Viertel des 16. Jarh. zu stande kam.

Für die Beobachtung des Osterfestes war nämlich in der alexandrischen Kirche seit der zweiten Hälfte des 3. Jarh. die Regel angenommen, und von dem nicenischen Konzil, indem es dieser Kirche die Berechnung des Osterfestes übertrug, stillschweigend bestätigt: daſs dasselbe anzusetzen sei am Sonntag nach dem Frühlingsvollmond, das heiſst demjenigen, der am Tage der Frühlingsnachtgleiche selbst oder zunächst nach derselben eintrifft; und daſs als Datum dieser Nachtgleiche der 21. März festzuhalten, der Vollmond aber nach einem 19järigen Cyklus zu berechnen sei. Diese Regel und Rechnungsmethode fand durch Abt Dionysius auch im Abendlande, jedoch in England erst durch Beda allgemeine Anerkennung. Den Geistlichen wurde zur Pflicht gemacht, den Computus zu erlernen. Und so wurde Jarhunderte lang one Bedenken das Osterfest berechnet und beobachtet.

Aber die alexandrinische Methode litt an zwei Fehlern, die im Laufe der Zeiten nicht verborgen bleiben konnten. Erstens indem sie die Frühlingsnachtgleiche am 21. März annahm, schloſs sie sich an die julianische Jarform und Schaltordnung an: wonach die Länge des Jares $365^1/_4$ Tagen angenommen, demnach alle vier Jare ein Tag eingeschaltet wurde. Das Jar ist aber in der Wirklichkeit um mehr als 11 Minuten kleiner, was alle 128 Jare einen Tag ausmacht, der also zu viel eingeschaltet wurde. Zweitens indem sie den Frühlingsvollmond nach dem 19järigen Cyklus von 235 Monaten berechnete, nahm sie diese zu $19 \times 365^1/_4 = 6939^3/_4$ Tagen. Aber dieser Cyklus von Monaten ist in der Wirklichkeit um mehr als eine Stunde kürzer, was etwa alle 310 Jare einen Tag ausmacht, um den also der Vollmond zu spät angesetzt wurde. So war denn eine Rechnung, die im christlichen Altertum mit dem Himmel, das heiſst mit dem Sonnenjar und der Mondphase, gestimmt hatte, im 13. Jarh. längst nicht mehr richtig. Aber erst in diesem wurde man auf die Fehler aufmerksam: den Wendepunkt bezeichnen als erste Vorläufer der Kalenderreformation der Computus des Magister Chonrad vom J. 1200, nur in einer Überarbeitung vom J. 1396 in einer Wiener Hdschr. erhalten (nachgewiesen von Kaltenbrunner, s. sogl. S. 7 ff.), und der Computus eines Ungenannten vom J. 1223, der gröſstenteils bei Vincentius Bellovacensis erhalten ist; worauf diese Frage im Abendlande ein stehender Artikel wird. Auch bei den Griechen kam sie zur Sprache: der Mönch Isaak Argyrus schrieb im J. 1372 über die Sonnen- und Mondcykeln und was damit zusammenhängt, worin er einen eigenen Abschnitt hat (c. 16) *περὶ τῆς τοῦ πάσχα διορθώσεως, ἄλλως, περὶ τῆς τοῦ κανονίου σφαλερότητος* (in Petav Uranolog. p. 204 sq.). Im 15. Jarhundert kam die Verbesserung des Kalenders auch auf den groſsen Konzilen des Abendlandes in Anregung. An das Kostnitzer Konzil (1414) richtete Peter d'Ailly seine Exhortatio super kalendarii correctione; und dem Baseler Konzil legte Nikolaus von Cusa im J. 1436 seine Tractatus de reparatione calendarii vor (in seinen Opp. Basil. 1565 fol. p. 1155—1167). Beide bezeichnen den Zustand des Kalenders als ein schweres Ärgernis der Kirche, dem unverzüglich Abhilfe geschafft werden müsse; der letztere schlug vor, im J. 1439 die Verbesserung eintreten zu lassen. Von der ganzen dahin gerichteten Bewegung s. jetzt Kaltenbrunner, Die Vorgeschichte der Gregorianischen Kalenderreform, Wien 1876. — Erst durch Papst Gregor XIII., dem das Tridentiner Konzil die Kalenderverbesserung aufgetragen hatte, kam sie im J. 1582 zur Ausfürung. Den Plan dazu, der von Aloysius Lilius in seinem Compendium novae rationis restituendi calendarium entworfen war, lieſs er durch eine zu Rom niedergesetzte Kommission feststellen. Worauf er durch die Bulle vom 24. Februar 1582 diesen verbesserten Kalender, den nach ihm benannten Gregorianischen, einfürte.

Der Zweck der Verbesserung ging dahin, einesteils die Regulirung des Oster-

festes in Beziehung auf den Sonnen- und Mondlauf, also die Jarform und den Mondcyklus wider auf den Stand zur Zeit und nach der Absicht des nicenischen Konzils zurückzufüren; anderenteils durch Verbesserung derselben auch für die Zukunft die Verschiebung der Frühlingsnachtgleiche und des Frühlingsvollmonds zu verhüten. In ersterer Beziehung, um die Frühlingsnachtgleiche auf den 21. März zurückzufüren, wurde bestimmt, dass 10 Tage aus dem Kalender wegfallen und zwar auf den 4. Oktober der 15. folgen solle; ferner zur Berichtigung des Frühlingsvollmonds wurden in dem Mondcyklus die Neumonde um drei Tage zurückgesetzt, und zwar in dem ersten so berichtigten Jar des Cyklus der erste Neumond vom 3. Januar auf den vorhergehenden 31. Dezember. Sodann um dies Verhältnis zu fixiren, wurde zwar die julianische Schaltordnung und der 19 järige Mondcyklus jedesmal ein Jarhundert hindurch beibehalten; aber für jedes Sekularjar eine Korrektion angeordnet in der Art, dass der Schalttag in vier Jarhunderten dreimal weggelassen, und dass der Neumond in 25 Jarhunderten achtmal (nämlich siebenmal nach je 300 Jaren und das achte Mal nach 400 Jaren) um einen Tag zurückgesetzt werde. Zur Durchfürung dieser Korrektion im Mondcyklus wurde die Epaktenrechnung, das ist die Berechnung nach dem Alter, welches der Mond am ersten Januar hat, eingefürt. Das ist das Wesentliche an der Sache. Ausfürliche Rechenschaft und Anleitung wurde von einem Mitgliede jener Kommission, dem Christof Clavius, einem deutschen Jesuiten aus Bamberg, gegeben in seinem Werk Romani Calendarii a Gregorio XIII. P. M. restituti explicatio, Clementis VIII. jussu edita, Rom. 1603 fol. Es fehlt nicht an neueren Bearbeitungen, aus denen die von Delambre, Hist. de l'astron. moderne T. I, Par. 1821, 4°, p. 1—84, und von Ideler, Handb. d. Chronol., Bd. II, S. 301—321 hervorgehoben werden mögen.

Der Kalender neuen Stils und der Festkalender der Protestanten. Die gregorianische Kalenderverbesserung fand in den katholischen Staten entweder sogleich oder bald darauf Eingang, nicht aber bei den Protestanten. Namentlich erklärten sich die evangelischen Stände Deutschlands gegen diese Reformation; einesteils weil sie von Rom kam und der Papst bei der Einfürung derselben die Formel mandamus gebraucht hatte, wogegen man auf evangelischer Seite das politische und kirchliche Recht auf den Kalender waren wollte; andernteils weil der neue Kalender auch nicht genau mit dem Himmel übereinstimmte. So bestand also in Deutschland neben dem gregorianischen Kalender der alte julianische, die als neuer und alter Stil unterschieden wurden; wonach unter den beiderseitigen Religionsparteien alle beweglichen Feste in der Regel verschieden und in der Datirung der Monatstage die Anhänger des neuen Stils denen des alten (bis zum Ablauf des 17. Jarhunderts) um 10 Tage voraus waren. Indessen musste dieser chronologische Zwiespalt, zumal bei einer gemischten Bevölkerung, große Übelstände herbeifüren, denen zu begegnen die evangelischen Stände Deutschlands am 23. Sept. 1699 einen dritten, von beiden verschiedenen Kalender unter dem Namen eines verbesserten Kalenders einfürten. Darin kamen sie in der Zeitrechnung mit dem gregorianischen Kalender überein, indem man, um die Frühlingsnachtgleiche ebenfalls auf den 21. März zurückzubringen, im Jare 1700 elf Tage ausließ, und zwar auf den 18. Februar den 1. März folgen ließ. Die Festrechnung aber, beschlossen sie, sollte weder nach dem im julianischen Kalender angenommenen dionysianischen, viel weniger nach dem gregorianischen Cyklus, sondern nach dem astronomischen Calculus eingerichtet werden. Und da es sich noch fragte, welche Tafeln und welcher Meridian der astronomischen Berechnung zum Grunde gelegt werden sollten, so erging unter dem 20. Januar 1700 der Beschluss: es solle die Zeit der Frühlingsnachtgleiche sowie der ware Ostervollmond berechnet werden nach dem Meridian von Uraniburg (der ehemaligen Sternwarte Tycho Brahes) und bis auf weiteres nach den bisher fast durchgehends gebrauchten rudolphinischen Tafeln Keplers.

Diese prinzipielle Verschiedenheit indessen ward fürs erste nicht bemerkbar, da in der Regel aus der astronomischen Berechnung dasselbe Osterdatum hervor-

ging als aus der gregorianisch-cyklischen. Ein Unterschied in dem Datum ergab sich zuerst im J. 1724, in welchem das Fest nach der letzteren auf den 16. April, nach der ersteren auf den 9. April traf. Die Evangelischen blieben natürlich bei dem den Grundsätzen ihrer Festrechnung entsprechenden Osterdatum stehen. Dies fürte aber zu gefärlichen Verwickelungen, da die Katholischen wegen der Übereinstimmung beider Kalender seit 1700 in dem Misverständnis befangen waren, als seien die Evangelischen (im J. 1699) dem gregorianischen Kalender beigetreten; so dass jenen das Beharren der Evangelischen bei der ihnen eigenen Osterrechnung als einseitige Neuerung erschien. Namentlich kam es auf dem Reichskammergericht wegen der doppelten Ferien, die infolge dieser Differenz wider hätten eintreten müssen, von dem katholischen Teil aber nicht anerkannt wurden, zu den ärgerlichsten Auftritten und zu schwerer Bedrohung der evangelischen Assessoren; auch in katholisch regierten Territorien zu Bedrückung und Verfolgung der Protestanten, namentlich in der Pfalz, wo der Kurfürst seine reformirten Untertanen nötigte, Ostern gleichzeitig mit den Katholiken zu feiern; dem gegenüber der König von Preußen mit Repressalien gegen seine katholischen Untertanen einschritt. Hingegen das nächstemal, als eine solche Differenz sich ereignete, im J. 1744, kam es auf dem Reichstage unter Beobachtung der Parität zu einer Verständigung. Endlich als im J. 1788 die Differenz aufs neue bevorstand, beseitigte das Corpus Evangelicorum dieselbe durch Verlegung des Osterfestes, wozu als Grund diente, um das Zusammentreffen mit dem jüdischen Passahfest zu vermeiden, — ein Motiv, welches auf einer falschen Auffassung einer Anordnung des nicenischen Konzils beruht. Zugleich kam bei dieser Gelegenheit die Haupt-Kalenderdifferenz in Erwägung. Es wurde derselben, hauptsächlich weil sie für Handel und Wandel unbequem war, auf Vorschlag Friedrichs des Großen von dem Corpus Evangelicorum dadurch ein Ende gemacht, dass dieses im J. 1775 den im J. 1699 errichteten verbesserten Kalender wider aufhob und das Osterfest samt den davon abhängigen beweglichen Festtagen gleichzeitig mit den katholischen Reichsständen (also nach der gregorianisch-cyklischen Berechnung) zu feiern beschloss. Man verlangte nur für den neuen gemeinsamen Kalender einen entsprechenden Namen. Und so wurde im folgenden Jar der neue Kalender unter dem Namen eines allgemeinen Reichskalenders im deutschen Reich als allgemein verbindlich eingefürt. — Übrigens hat dieselbe Differenz von acht Tagen zwischen dem astronomisch- und dem cyklisch-berechneten Datum des Osterfestes seitdem sich widerholt in den Jaren 1798, 1818, 1825, 1845: das letzte Mal traf Ostern nach der Kirchenrechnung auf den 23. März, wärend es nach der astronomischen Warheit am 30. März hätte angesetzt werden müssen. Diese Abweichung hat mehrfach in den genannten Jaren zu Bedenken und Zweifeln über die Richtigkeit des Osterdatums gefürt. Darauf bezieht sich meine Schrift: Geschichte des Osterfestes seit der Kalenderreformation, zur Beurteilung der wider das diesjärige Osterdatum erhobenen Zweifel, Berlin 1845.

Der evangelische Heiligen-Kalender. Die erwänte Reform des Kalenders betraf ganz allein den chronologischen Bestandteil desselben. Also ist der wesentlichere Inhalt, wenigstens der ursprünglich-christliche, das Verzeichnis von Märtyrern und anderen Heiligen, dadurch nicht berürt worden. Und doch bedurfte dasselbe von protestantischer Seite noch mehr einer Reform, da unter Zeugen der Warheit im protestantischen Sinn (deren Gedächtnis von der Apostel Zeiten her aufrecht zu erhalten eine Angelegenheit der evangelischen Kirche ist), etwas anderes verstanden wurde, als unter Heiligen in dem ausgearteten katholischen Sinn; so dass also aus der Zal der letzteren, die in den verschiedenen Kalendern verzeichnet sind, manche Namen auszumerzen, andere (vor allem die Namen der Vorläufer der Reformation, aber auch die Namen der Reformatoren selbst, ihrer Genossen und derer, die nach ihnen Väter des Glaubens geworden sind) darin neu aufzunehmen waren. Indessen sind in Deutschland die katholischen Heiligen-Kalender nicht allein im wesentlichen unverändert auf die protestantische Kirche übergegangen (ausgenommen, dass der Name Luthers am 10. November, seinem Geburtstage, vielfach Eingang gefunden hat), sondern teilweise

dadurch der evangelischen Kirche noch widersprechender geworden, dass deren entschiedenste Gegner (wie Ignatius Loyola) hin und wider Aufnahme gefunden haben. Nicht zu gedenken der Entstellung durch Sorglosigkeit und der Verfälschung durch Aufnahme willkürlicher Namen, der diese Namenverzeichnisse Jarhunderte preisgegeben waren in den Händen von Druckern und Herausgebern, da weder von Stats wegen noch von Seite der Kirche eine Aufsicht oder ein Einfluss darauf geübt worden. — Gleichwol war in der Reformationszeit dieser Bestandteil des Kalenders nicht unbeachtet geblieben, namentlich hat Melanchthon darauf hingewiesen und mehrere protestantische Kirchenordnungen wollen gewisse Heiligentage beobachtet wissen.

Darum erschien es ebensosehr als ein Bedürfnis in dem gegenwärtigen Zustand des Kalenders, als nach dem Vorbild der alten Kirche und nach dem Vorgang der Reformationszeit gerechtfertigt, auf eine Umbildung und Erneuerung dieses Teils des Kalenders im evangelischen Sinn, das ist zugleich der Sinn seines Ursprungs und der ältesten Kirche, hinzuarbeiten, — natürlich mit Rücksicht auf den großen geschichtlichen Gang, den die Kirche seitdem gemacht hat; so dass der Heiligen-Kalender nicht mehr, wie ursprünglich, den lokalen Maßstab zu nehmen, sondern die Erinnerungen der allgemeinen christlichen Kirche aller Zeiten zusammenzufassen hat. Zu dem Zweck ist von dem Unterzeichneten der Entwurf eines verbesserten evangelischen Kalenders aufgestellt und der öffentlichen Prüfung empfohlen, nach welcher durch die Organe unserer Kirche die Angelegenheit zum Abschluss gelangen könnte. Um aber diese Erneuerung des Kalenders in der Gemeinde fruchtbar zu machen, ist es unternommen, für die sämtlichen Namen des verbesserten evangelischen Kalenders Lebensbilder, kurz und populär, jedoch aus den ersten Quellen geschöpft, herzustellen. Dazu hauptsächlich ist der „Evangelische Kalender“ von mir herausgegeben, bis dahin, dass jeder Tag seine Biographie hatte, 1850—1870: es sind 399 Lebensbilder (da mehrere Tage doppelt besetzt sind) einschließlich 19 Darstellungen aus dem Leben Jesu. Das Unternehmen gelangte zum Abschluss, nach Revision derselben durch die Verfasser selbst, so weit sie noch Hand anlegen konnten, und nach der nötigen Ausgleichung, in der Gesamtausgabe: „Die Zeugen der Warheit, Lebensbilder zum evangelischen Kalender auf alle Tage des Jares“, 4 Bände, Leipzig 1874. 75, worin sie in geschichtlicher Folge, nach Perioden geordnet, erscheinen, um so, neben dem kalendarischen Interesse, welches das Gedächtnis des Jarestages im Auge hat, ein Bild der Kirchengeschichte hervorzubringen, so weit es auf diesem Wege erreichbar ist (Bd. I, S. X). Von den Verfassern der Lebensbilder, 129 an der Zal, gehören 96 dem deutschen Reich, 33 dem Auslande an: die Abfassung, so weit es die Warheitszeugen aus Deutschland und den angrenzenden Ländern betrifft, ist möglichst in Stadt oder Land, wo diese selbst gelebt haben, zur Ausfürung gekommen (Bd. IV, S. VI ff). — Der Entwurf des verbesserten evangel. Namen-Kalenders, welcher zum Zweck der Prüfung durch 19 Jargänge unverändert abgedruckt war, ist nach den in Gemeinschaft mit den Mitarbeitern gemachten Erfarungen — die zu Anfang erhoffte deutsche evangelische Generalsynode, welche darüber hätte beschließen mögen, stand nicht in Aussicht — revidirt erschienen in den Jargängen 1869, 1870 und so in den Zeugen der Warheit Bd. I. IV widergegeben. Die Motive der Aufstellung hat im allgemeinen der „Evangelische Kalender“ zu Anfang (1850) und darnach Bd. I der „Zeugen der Warheit“ vorgelegt; sie sind im einzelnen, nebst Rechenschaft über die Revision, durchgefürt in dem Aufsatz: „Die Konstruktion des verbesserten evangelischen Kalenders“ im letzten Jargang (1870). Zu vergleichen sind über diese Frage die Verhandlungen der rheinischen Provinzialsynode von 1847 (gedruckt als Manuskript, Neuwied 1848, S. 19. 61 ff., und im Auszuge von Kling im Supplementheft zur Monatsschrift für die evangelische Kirche der Rheinprovinz und Westfalen, Jargang VI, S. 38 ff.) und die Verhandlungen des Stuttgarter Kirchentags von 1850 (S. 74 ff.), sowie die Rezensionen von Köpke in der (Kieler) Allgemeinen Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur, 1852, S. 1 ff., 112 ff. und von Kling in den Theologischen Studien und Kritiken, 1855, H. 2, S. 425 ff. Mein

Antrag an die rheinische Provinzialsynode von 1847 ist in deren Verhandlungen abgedruckt; die in einer Predigerkonferenz zu Stralsund 1849 und auf dem gedachten Kirchentage von mir gehaltenen Vorträge s. in der Schrift: Die Verbesserung des evangelischen Kalenders, Berlin 1850. — Dieser verbesserte evangelische Kalender hat in nicht wenigen Kalendern Eingang gefunden; auch ist ihm eine Stelle angewiesen in den Unveränderlichen Tafeln des astronomischen und chronologischen Teils des königl. preußischen Normalkalenders, welche (als Materialien für die Kalenderverleger) Professor Förster, Direktor der Berliner Sternwarte, Namens des königlichen statistischen Bureaus 1873 herausgegeben hat.

Im Zusammenhang damit steht die amtliche Herausgabe des Vergleichenden Kalenders 1851—1880, bis 1872 mit der Bezeichnung „aus dem Königlich Preußischen Staats-Kalender (Staats-Handbuch) besonders abgedruckt", welcher außer der gewönlichen Kalenderarbeit die Namen aus sämtlichen deutschen Kalendern, kritisch berichtigt und geordnet, mit Unterscheidung der protestantischen und katholischen Kalender, enthält, sowie einen Geschichts-Kalender, jedesmal mit den Annalen des abgelaufenen Jares. Über die Anlage dieses Vergleichenden Kalenders habe ich im ersten Jargang, für 1851, Rechenschaft gegeben. Insbesondere die Aufstellung der jetzt bei uns gebräuchlichen Kalendernamen als das Ende der geschichtlichen Entwickelung hat zur Vorbereitung gedient für die Aufstellung der verbesserten Namenreihe. Das Ganze beruht auf Anordnung Königs Friedrich Wilhelm IV., der sowol auf die Kalendernamen als auf die Erneuerung des Namen-Kalenders im Sinne und nach dem Bedürfnis der evangelischen Kirche ein besonderes Augenmerk hatte und in Genehmigung einer von mir eingereichten Denkschrift die dahin zielenden Arbeiten autorisirt hat, — ein Interesse, welches durch die Revolutionszeit von 1848 nur unterbrochen, nicht gemindert worden ist.

Mit dieser Sache hat auch die Evangelische Kirchen-Konferenz in Eisenach 1870 sich befasst. Indessen ist die aus Beamten zusammengesetzte Versammlung für solche Fragen kaum eingerichtet, wie auch jüngst die Verhandlungen über einen gemeinsamen Bußtag für das evangelische Deutschland ein befriedigendes Ergebnis nicht gehabt haben. Ein Antrag betreffend den Kalender war von dem Preußischen Evangelischen Oberkirchenrat gestellt; im Hintergrunde jedoch stand der Prälat v. Grüneisen aus Stuttgart, früher Vorsitzender der Konferenz, welcher an derselben sich noch beteiligte, als er, von seiner Stelle als Oberhofprediger abberufen und von der württembergischen Regierung in die Konferenz nicht abgeordnet, gar nicht berechtigt war, dort zu erscheinen. Zur Kritik der dortigen Vorgänge siehe meinen Artikel: „Die Verbesserung des evangelischen Kalenders und die Verhandlungen der Eisenacher Konferenz", in der N. Evangelischen Kirchen-Zeitung, 1871, Nr. 24. 25. Und zur Kritik des gedruckten Protokolls, — dessen Original als verschwunden gemeldet wurde, als schließlich seitens des Herrn Kultusministers Dr. Falk die amtliche Einleitung zu dessen Herbeischaffung (auf meinen Antrag, um darnach den gedruckten Text richtig zu stellen) getroffen worden, laut Erlass vom 18. Juli 1874, — s. meinen Artikel: „Berichtigung in Angelegenheit der Eisenacher Konferenz von Abgeordneten der deutschen evangelischen Kirchenregierungen", in der Neuen Preuß. Zeitung 1876, 22. Februar.

Die Sache des verbesserten evangelischen Kalenders, speziell die Lebensbilder der Warheitszeugen von den Zeiten der Nachfolger der Apostel an, ist neuestens ins Englische und zwar nach Nordamerika verpflanzt, modifizirt nach dem Bedürfnis der dortigen Kirchen, durch das Werk: Lives of the leaders of our church universal from the days of the successors of the apostles to the present time. The lifes by European writers from the german, as edited by Dr. Ferdinand Piper, now translated in to english and edited with added lives by American writers, by H. M. Maccracken, D. D. Boston 1879, 3 Bände (der dritte enthält die Lebensbilder von amerikanischen Verfassern).

F. Piper.

Kamel. Von den zwei Hauptarten dieses großen, sonderbar gestalteten Widerkäuers, der geschichtlich stets nur als dem Menschen dienstbares Haustier bekannt ist, dem plumpen, dunkelbraunen zweihöckerigen oder baktrischen K. und dem schlankeren einhöckerigen K. oder Dromedar, dessen Heimat wol die sandigen, regenarmen Ebenen des centralarabischen Hochlandes sind, kommt in Palästina und den angrenzenden Ländern nur die letztere vor und nur diese wird dann auch in der Bibel erwänt. Natürlich können wir hier nicht auf die Naturgeschichte des Thieres im einzelnen eingehen; wir verweisen dafür besonders auf Brehm, Illustrirt. Thierleben (1869), II, 382 ff., und Tristram, The natural hist. of the Bible (Lond. 1867), S. 58 ff., und für die Parallelen aus den Klassikern und morgenländischen Autoren auf Bochart, Hieroz. I, p. 3 sqq., sowie für die geographische Verbreitung des K. auf Ritters Abhandlung in der Erdkunde XII, 609 ff. Im folgenden stellen wir in Kürze zusammen, was zur Erklärung der bezüglichen Bibelstellen dienen mag.

Das Kamel — welcher Name aus den semitischen Sprachen (גָּמָל) in die europäischen übergegangen ist — vereinigt in hohem Grade die Eigenschaften, welche es zum „Schiff der Wüste" und zu „einer Hauptbedingung des nomadischen Völkerlebens und Völkerverkehres in den heißen, fast regenlosen Länderstrichen" machen. Genügsamkeit, Ausdauer und Körperkraft zeichnen das Tier aus und machen es, wie der breite, schwielige, gepolsterte Fuß, zum weichen Auftreten im Sande und zum Durchschreiten der ungeheueren Wüsten geeignet. Bei aller Gefräßigkeit nimmt das Kamel mit der ärmlichsten Narung, den dürrsten Wüstenpflanzen, Akazienzweigen, Durrahstroh u. dgl. vorlieb, nur dass bei so kärglicher Speise der Fetthöcker (Hebr. דַּבֶּשֶׁת, Jes. 30, 6) des Tieres, dessen Gewicht bei saftiger Weide bis 30 Pfund betragen kann, außerordentlich abnimmt und zuletzt kaum mehr sichtbar ist. Durst vermag das Tier 3—4 Tage auszuhalten; im Frühjare genügt ihm sogar die Feuchtigkeit der thaugetränkten Kräuter, wobei es wochenlang kein Wasser bedarf. Kommt es aber einmal zur Tränke, so schlürft es ganz enorme Quantitäten hinunter, welche ihm dann, teilweise in die dehnbaren Zellengewebe der inneren Wände der ersten Magenabteilung aufgenommen, wider für längere Zeit die nötige Feuchtigkeit zufüren. Gebraucht wurde und wird noch heute das Kamel sowol zum Lasttragen als zum Reiten, muss aber zu beidem eigens abgerichtet werden. Die Kamelslast (2 Kön. 8, 9) beträgt etwa 3 Centner und wird mittelst eines einfachen, gepolsterten Holzsattels zu beiden Seiten des Höckers möglichst gleichschwer angehängt, wobei das Tier niederknieen muss. Mit dieser Last stelzt es schwerfällig und langsamer als z. B. der Esel dahin; legt es aber auch in einer Stunde durchschnittlich nur etwa $1/2$ Meile zurück, so läuft es dagegen 14 und mehr Stunden ununterbrochen fort. Weit schneller ist das Reitkamel, hebräisch sehr passend כִּרְכָּרָה (eigentl. „Tänzerin") genannt (Jes. 66, 29), von seinem behenden, in einem gewissen Rhytmus sich bewegenden, durch Musik und Gesang, welchen diese sonst so stumpfsinnigen Tiere lieben, zu schnellerem Tempo angetriebenem Trabe. Solche Tiere legen 20 Meilen in einem Tage zurück. Das Reiten auf denselben ist sicher und angenehm; man sitzt auf einem, auf dem Höcker liegenden, muldenförmigen Holzgestell mit zwei Polstern, manchmal aber auch nur auf dem Deckel der zwei großen, mit Reisebedarf gefüllten Körbe zu beiden Seiten des Höckers. Für Frauen und Kinder werden mit Sitzen und Vorhängen versehene Palankine, entweder quer über den Sattel (כַּר) oder zu beiden Seiten desselben befestigt, verwendet (Genes. 24, 61; 31, 17). In einem solchen Tragsessel konnte Rahel sehr wol die Teraphim verstecken (Gen. 31, 34). Man kann unterwegs, one das Tier niederknieen zu lassen, schnell absteigen, indem man einfach herabrutscht (so Rebekka Gen. 24, 64). Von Alters her bediente man sich der Kamele auch im Kriege, nicht bloß zum Transport des Gepäckes, sondern auch als Reittiere, welche z. B. bei den Arabern je zwei Krieger tragen (Jes. 21, 7; Richt. 7, 17). Dabei trugen die Kamele Halsbänder (עֲנָקוֹת), welche bei denen der

Fürsten mit kostbaren mondförmigen Verzierungen (wie sie änlich die Hebräerinnen trugen, Jes. 3, 18) geschmückt waren (שַׂהֲרֹנִים), Richt. 8, 21. 26, ganz wie bei den heutigen Arabern (Wellsted, Reisen, herausgeg. von Rödiger, I, 209). 1 Sam. 30, 17 konnten von den geschlagenen Amalekitern 400 Mann entrinnen, indem sie sich auf die Kamele setzten und flohen. — Das mit Ausnahme des Fetthöckers harte und zähe Fleisch der Kamele war den Israeliten verboten, weil dieser Widerkäuer keinen ganz gespaltenen Huf hat (Levit. 11, 4). Dagegen wurde die dicke und fette Milch gerne genossen, und 10 säugende Kamele waren daher ein überaus wertvolles Geschenk, wol geeignet, den Zorn des Beduinen Esau zu besänftigen, Gen. 32, 15. Aus dem meist sandfarbenen Hare der Kamele wurde ein rauhes dickes Zeug zu Zeltdecken und Oberkleidern gefertigt, s. Matth. 3, 4. Der Mist des Tieres dient, getrocknet, als Brennmaterial. Bei diesem so mannigfaltigen Nutzen des Tieres begreift man, dass es hoch geschätzt, sorgsam gepflegt (Genes. 24, 14. 19 ff., 31 f.) und von der Poesie der Beduinen viel gefeiert wird. Bei alledem ist es bei seinem mürrischen, störrischen und boshaften Naturell, seinem Gestank und seinem abscheulichen Gebrüll ein widerliches Geschöpf, das dem Menschen nur gezwungen dient. In der Brunstzeit (meist Anfang des Jares, besonders im Februar) geberdet es sich ganz unbändig, lärmt, brüllt, beißt, schlägt und wird selbst seinem Herrn gefärlich: daher die Vergleichung des den Götzen nachlaufenden Israel mit einer brunstigen Kamelstute Jer. 2, 23 (בִּכְרָה, was wie das männliche בֵּכֶר Jes. 60, 6 der Etymologie gemäß das junge, in voller Kraft stehende Kamel bezeichnet).

Zu den gewönlichen Haustieren gehörte übrigens das Kamel bei den Israeliten, als diese in dem bergigen Palästina als Ackerbauer weilten, nicht. Es ist vielmehr vorzugsweise das Tier der Beduinen, der Nomaden: so der Patriarchen Abraham und Jakob wie des im Osten wonenden Hiob (Gen. 12, 16; 24, 10 ff.; 30, 43; 32, 7. 15; Hiob. 1, 3; 42, 12); dann besonders der verschiedenen Araberstämme, Midianiter (Richt. 6, 5; 7, 12 u. a.), Amalekiter, Ismaeliter (Gen. 37, 25), Kedarener (Jer. 49, 29. 32) u. a. Im vorexilischen Israel aber wird nur von David bedeutender Kamelbesitz ausgesagt, dessen Beaufsichtigung dem Ismaeliten (!) Obil (d. i. Kamelhirt) anvertraut war, 1 Chron. 27, 30. Sonst erscheinen sie nur für bedeutend weite Reisen im Gebrauch, 1 Chron. 12, 40; Jes. 30, 6, und sodann bei den aus dem Exil durch die Wüste heimkehrenden Juden, Ezr. 2, 67. Auch heute kommt das Tier fast nur bei den Wanderstämmen der Wüste in größern Mengen vor, wie z. B. im Ostjordanlande (vgl. Ez. 25, 5) hunderttausende von Kamelen Weide finden (Wetzstein, Reisebericht über d. Hauran, S. 82. 146). Die Bauern halten dagegen in der Regel wenig Kamele, entleihen ihrer aber öfter von den Beduinen zum Pflügen (Socin-Bädeckers, Paläst., S. 54).

Im Neuen Test. kommt das Kamel nur vor in den sprichwörtlich-symbolischen Redensarten von „Mücken seigen und Kamele verschlucken“ (Matth. 23, 24) und vom „Durchgehen eines Kamels durch ein Nadelör“ (Matth. 19, 24), letztere zur Bezeichnung einer an sich unmöglichen Sache; diese Vergleichung wird auch im Koran 7, 38 änlich angewendet und ganz so im Talmud, wo nur statt des Kamels der noch größere Elephant genannt ist (Buxt. lex. chald. talm. col. 1722 et 2001), sodass es zu deren Erklärung weder der Herbeiziehung des semitischen Wortes, das allgemein einen engen Durchgang, z. B. einen Bergpass bezeichne, viel weniger der Änderung des Textes in *κάμιλος*, das angeblich „Tau“ bedeuten soll, noch anderer Künsteleien bedarf, wie denn bei der ersten Redensart niemand an solche Ausflüchte gedacht hat.

Außer der bereits angefürten Litteratur vgl. noch Winers R.W.B.; Furrer in Schenkels Bibellex., III, 475 ff., und Riehms Handwörterb. unt. d. W.

Rüetschi.

Kandace, *Κανδάκη* war der Titel der Königinnen des äthiopischen Reiches, dessen Residenz Napata war, nördlich von Meroë; der Name scheint nicht semi-

Digitized by Google

tischen Ursprunges zu sein, wenigstens ist bis jetzt noch keine befriedigende Etymologie desselben nachgewiesen worden. Etwa von den Zeiten Alexanders d. Gr. an bis herab auf Eusebius (H. E. II, 1) finden wir Königinnen jenes Namens erwänt, s. Strabo XVII, p. 820 sq.; Dio Cass. 54, 5; Plin. H. N. 6, 35. Es folgte nämlich in der Regierung jeweilen die überlebende Königin-Witwe, weshalb Bion Aethiop. 1 ap. Cramer, anecd. Oxon. III, 415, 6 sagt, die Äthiopen nennten die Mutter des Königs *Κανδάκη*; der Son nahm dann, so lange sie lebte, nur die zweite Stelle ein (Lepsius, Briefe aus Äg. u. s. w., 1852, S. 181. 217). In der Apostelgeschichte (8, 27 ff.) wird bekanntlich ein Eunuche der damals regierenden Kandace erwänt, der ihr Schatzmeister war und ein Proselyte des Thors gewesen sein wird, da er nach Jerusalem gekommen war anzubeten und unterwegs im Propheten Jesaja Kap. 53 las; als Verschnittener kann er wegen 5 Mos. 23 kein Jude gewesen sein; das Wort *εὐνοῦχος* aber bloß allgemein = Kämmerer, Hofbeamter zu deuten, wie es sonst etwa auch vorkommt, dazu ist hier um so weniger ein Grund vorhanden, da nach der ganzen Intention der Erzälung und dem Pragmatismus der Apostelgeschichte offenbar die Bekehrung eines Heiden erzält werden soll. Auf der Heimreise zwischen Asdod und Gaza durch Philippus bekehrt und getauft, mag dieser Eunuche, dessen Namen eine, übrigens ganz unsichere Tradition Judich nennt, die ersten Lichtfunken des Evangeliums in seine afrikanische Heimat getragen haben, doch ist es falsch und grundlos, ihn zum eigentlichen ersten Verkündiger des Christentums in jenen Gegenden zu machen (vgl. Iren. 3, 12), da die Evangelisation Äthiopiens weit später fällt, vgl. Ludolf, Hist. aethiop., II, 4, 7; III, 2; Winer im R.W.B., und Forbiger in Paulys Real-Encyl. d. klassischen Alterth., V, S. 409.

Rüetschi.

Kanon des Alten Testaments. Die gedruckten hebräischen Bibeln enthalten, meistens in der hier anzugebenden Reihenfolge, die nachstehend verzeichneten 39 Bücher: I) die תורה 1—5; II[a]) die נביאים ראשונים 6—11: Josua, Richter, 2 BB. Samuelis, 2 BB. der Könige; II[b]) die נביאים אחרונים 12—26: Jesaia, Jeremia, Ezechiel, die 12 kleinen Propheten; III) die כתובים 27—39: Psalmen, Sprüche, Hiob, Hoheslied, Ruth, Klaglieder, Koheleth, Esther, Daniel, Esra, Nehemia, 2 BB. der Chronik.

Wie ist diese Sammlung entstanden? Welche Geschicke hatte sie bei den Juden und in der christlichen Kirche? Die Beantwortung dieser Fragen wird den Hauptvorwurf dieses Artikels bilden. Über die Benennungen dieser Sammlung, über die Anordnung und Zälung der einzelnen Bücher s. am Schlusse des ersten Teiles unserer Arbeit; die Litteratur ist am Ende des ganzen Artikels verzeichnet. — Ehe wir an unser eigentliches Thema herantreten, haben wir noch den Gebrauch des Wortes „Kanon“ zu erläutern.

Das Wort Kanon. Semler (Abhandl. I, 14 [Aufl. 2], Theil II, Vorr.), dem viele folgten, brachte die Meinung auf, *κανών* bedeute eigentlich Verzeichnis, dann das Verzeichnis der in den Versammlungen der Christen öffentlich vorgelesenen Bücher; kanonische Bücher seien daher die in das Verzeichnis eingetragenen, zum Vorlesen in einer Kirche bestimmten Bücher *). Dieser unhistorischen

---

*) Worauf es Semler ankam, spricht er selbst, z. B. I, 26, deutlich aus. Ihm liegt daran, zu zeigen, „dass die besondre Untersuchung dieser Bücher für alle nachdenkende Leser, was ihren eigenen Privatgebrauch betrifft, frei geblieben sei und durch diesen zum öffentlichen Gebrauche in der Kirche eingefürten Kanon nicht einmal habe aufgehoben werden können, indem es ein sehr verschiedener äußerlicher Endzweck ist, der durch die kirchliche Verordnung über die Anzal der Bücher, die zum öffentlichen Gebrauche, zu der öffentlichen Religionsübung gehören, erreicht werden sollte und konnte“. Vgl. auch I, 27: „Hier behaupte ich nur, zu Hause, für sich, haben geübtere Christen [im Altertum] gelesen und gebraucht, was für Schriften sie wollten, und hingegen nicht gelesen, nicht gebraucht mehrere von jenen Schriften, welche zu öffentlichen Texten in der Kirche vorgelesen wurden. So bald Christen in der eigenen Erkenntnis so weit waren, dass sie nicht mehr zu den Unfähigen und Unwissenden gehöreten, so ließen sie solche Schriften liegen, welche von mehrern andern noch immer sehr hochgeschätzt wurden“.

Auffassung wurde ein Ende gemacht durch die gründliche Arbeit K. A. Credners, „Zur Geschichte des Kanons“ (Halle 1847), deren Ergebnissen wir hier folgen *). *Κανών* bedeutet in der klassischen Gräcität den geraden Stab, dann, indem auf dem Begriff des Geraden der Nachdruck liegt, den Maßstab und den Wagebalken. Auf das Geistige übertragen **) ist *κανών* alles, was als künstlerisch ***), wissenschaftlich †) oder ethisch ††) leitend oder normirend erscheint (Richtschnur, Norm, Gesetz). Die alexandrinischen Grammatiker nannten *κανών* die Gesamtheit †††) derjenigen griechischen Schriftsteller, welche wegen ihres reinen Griechisch als die Norm zur Bestimmung der echten Gräcität galten. Für die auf den ersten Blick nahe liegende Vermutung, die Christen hätten den Ausdruck *κανών* zur Bezeichnung der Sammlung ihrer heiligen Schriften, welche in Glaubenssachen normirende Geltung für sie hatten, von diesem alexandrinischen Sprachgebrauch einfach herübergenommen, bietet die Geschichte „ganz und gar keinen Anhaltpunkt“ (Cr. Z. G. 9). Vielmehr bleibt der zuerst charakterisirte Sprachgebrauch auch für den der christl. Zeit fortwärend die eigentliche Grundlage. Zunächst bezeichnet *κανών* den leitenden Gedanken, das normirende Prinzip, Galat. 6, 16; Clemens Rom. I. ep. ad Corinth. c. 1. 7. 41 (Cr. 14. 15). *Κανὼν ἐκκλησιαστικός* und *κανὼν τῆς ἐκκλησίας* bezeichnen bei Clemens Alex. (*κ. ἐ.* Strom. VI, 15, § 125, p. 803 Potter und *κ. τ. ἐ.* VII, 16, § 105, p. 897) nicht einen einzelnen kirchlichen Satz, sondern den obersten Grundsatz, das Prinzip der katholischen Kirche (Cr. 23). Im Laufe der Zeit ward mit diesen Ausdrücken ein realerer Inhalt verknüpft (Cr. 26 ff.), und sie bedeuten seit der Mitte des 3. Jarhunderts den Typus der christlichen Lehre, welcher gegenüber den Irrtümern der Häresieen als die vollkommene Richtschnur des Glaubens und Lebens von der katholischen Kirche anerkannt wurde. Gleichbedeutend, „nur eine andere Form“ (Cr. 38) ist der Ausdruck *κ. τῆς ἀληθείας* seit Clemens Alex. Strom. VII, 16, § 94, p. 890 (Cr. 33—38), wogegen das (Cr. 39—49) zuerst bei Polykrates von Ephesus, einem Zeitgenossen des Irenäus (bei Eusebius K.G. V, 24), vorkommende *κ. τῆς πίστεως*, regula fidei bei Tertullian (vgl. den Art. „Glaubensregel“ dieser Encykl.[2] V, 182), von engerem Umfange ist, da er „den konkreten Inhalt des *κ. ἐκκλησιαστικός* auf der jeweiligen Stufe seiner Entwickelung nach der einen seiner beiden Seiten hin, nämlich nach seinem Lehrgehalte, darstellt“ (Cr. 40). Seit dem Jare 300 etwa wird der Plural *κανόνες* von kirchlichen Bestimmungen gebraucht (Cr. 50), erst in der Mitte des 4. Jarh.'s findet die Übertragung des Ausdrucks *κανόνες* auf die Beschlüsse der Konzilien statt (Cr. 51).

Die Anwendung des Wortes *κανών* auf die hl. Schrift (Cr. 58—68) war dadurch sehr nahe gelegt, daß der konkrete Inhalt des *κανὼν ἐκ.*, des *κ. τῆς*

---

*) Vgl. auch desselben „Geschichte des neutestamentlichen Kanon“, herausgeg. von Volkmar, Berlin 1860, S. 103—105. Anders Baur, Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie I, 141 f. (Jena 1858).

**) Besonders die Epikuräer gebrauchten *κανών* im uneigentlichen, geistigen Sinn: Epikur verfaßte eine Schrift *περὶ κριτηρίων ἢ κανών*; Chrysipp bestimmte den Begriff des *νόμος* dahin, daß er sei *κανὼν δικαίων καὶ ἀδίκων*; Sextus Empirikus erklärt *κανὼν* durch *κριτήριον σαφές* (Cr. Gesch. S. 103).

***) Plinius Nat. Hist. 34, 8, 19 sagt von einem Standbilde des berühmten Polykleitos: canona artifices vocant, lineamenta artis ex eo petentes velut a lege quadam.

†) Als *κανόνες*, Grundregeln der Orthographie, werden bezeichnet *ἀναλογία, διάλεκτος, ἐτυμολογία καὶ ἱστορία*, Etymol. magn. p. 499. Ebenso haben Grammatik, Mathematik, Astronomie, Chronologie u. s. w. ihre *κανόνες*. In bestimmter Anwendung auf die Theologie kommt das Wort in der vorchristlichen Zeit nicht vor. (Cr. Z. G. 8. 9).

††) *κανόνι τοῦ καλοῦ μετρῶ* Eurip. Hekuba 602. *Οὐ γὰρ ἀόριστόν ἐστι τὸ δίκαιον, ἀλλ' ὡρισμένον τοῖς νόμοις οὕτω καὶ ἐν ταῖς γραφαῖς ταῖς παρανόμων παράκειται κανὼν τοῦ δικαίου κτλ.* Aeschin. in Ctesiph. p. 451 (Cr. Z. G. 10).

†††) Doch hat man hierbei nicht an eigentliche Sammlungen zu denken; vielmehr war der Kanon der Alexandriner, wie Bernhardy im Grundriß der griech. Litt. bemerkt, nur eine abstrakte Formel.

ἀληθείας und des *κ. τῆς πίστεως* aus der hl. Schrift genommen werden sollte, erforderlichenfalls mit Zuziehung der mündlichen Überlieferung, welche jedoch der hl. Schrift nicht entgegen sein dürfe; das Schriftganze als oberste Quelle des *κ. ἐκ.* konnte als *γραφὴ κανόνος*, die einzelnen Schriften als *γραφαὶ κανονικαί* bezeichnet werden, und das *κανονίζεται* galt von jeder Schrift, welche von der Kirche für zur hl. Schrift gehörig erklärt wird. Dennoch läßt sich die Anwendung erst im J. 363 nachweisen, nämlich im 59. Kanon des Konzils von Laodicea (Mansi II, 574): *ὅτι οὐ δεῖ ἰδιωτικοὺς ψαλμοὺς λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ οὐδὲ ἀκανόνιστα βιβλία, ἀλλὰ μόνα τὰ κανονικὰ τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης*, und gleichzeitig in der Epistola festalis des Athanasius (ed. Bened. I, 961, Paris 1698): *ἔδοξε κἀμοὶ . . . ἑξῆς ἐκθέσθαι τὰ κανονιζόμενα καὶ παραδοθέντα πιστευθέντα τε θεῖα εἶναι βιβλία κτλ.*). In wenig späterer Zeit sind die Zeugnisse für diesen Sprachgebrauch schon sehr zalreich, vgl. de Wette-Schrader § 31, Keil S. 654—656.

I. Entstehung der Sammlung. Geschichte des Kanons bei den Juden.

a) Die altkirchliche und traditionelle Ansicht über die Entstehung der Sammlung.

Die mehr als anderthalb Jartausende fast one Widerspruch gebliebene Ansicht, dass die Herstellung des alttestamentlichen Kanons von Esra herrüre, findet sich zuerst in dem wol am Ende des ersten christlichen Jarhunderts von einem hellenistischen Juden Palästinas verfassten vierten Buche Esra, c. 14. Esra fragt vor seinem Tode den Herrn v. 19—22: „qui autem iterum nati fuerint, quis commonebit? positum est enim saeculum in tenebris, et qui inhabitant in eo sine lumine, quoniam lux tua incensa est, propter quod nemo scit, quae a te facta sunt vel quae incipient opera. si enim inveni gratiam coram te, immitte in me spiritum sanctum, et scribam omne quod factum est in saeculo ab initio, quae erant in lege tua scripta, ut possint homines invenire semitam et qui voluerint vivere in novissimis vivant. Gott erfüllt diese Bitte und tränkt E. mit himmlischem Feuer, v. 40—47: et accepi et bibi, et in eo cum bibissem, cor meum eructuabatur intellectum, et in pectus meum increscebat sapientia, nam spiritus meus conservabat memoriam. et apertum est os meum et non est clausum amplius. Altissimus autem dedit intellectum quinque viris, et scripserunt quae dicebantur ex successione notis, quas non sciebant, et sederunt XL diebus. ipsi autem per diem scribebant, nocte autem manducabant panem. ego autem per diem loquebar et per noctem non tacebam. scripti sunt autem per XL dies libri LXXXXIIII*). et factum est, cum completi essent XL dies, locutus est Altissimus dicens: „Priora quae scripsisti in palam pone, et legant digni et indigni; novissimos autem LXX conservabis, ut tradas eos sapientibus de populo tuo. in his enim est vena intellectus et sapientiae fons et scientiae flumen“. et feci sic. Die 24 Bücher (94—70), welche E. veröffentlichen soll, sind one Zweifel die 24 Bücher (über die Zälung s. hernach) des alttest. Kanons; die 70 jüdischen Geheimschriften **) (Apokryphen) werden auch in dem (wol später zugefügten) 28. Kap. des Evangelium Nicodemi erwänt (J. C. Thilo, Codex apocryphus $N^1 T^1$, I, p. 793, Leipz. 1832).

Auf dem in diesen Worten enthaltenen Traditionsreste beruhen die meist

---

*) So richtig Hilgenfeld, Messias Judaeorum, Leipzig 1869, S. 182 nach den oriental. Übersetzungen. Sabatier hat „204“, die lateinischen Handschriften „904“.

**) Weiteres hierüber s. bei Thilo a. a. O. S. 791. — Epiphanius kennt die Zal 94, teilt sie aber in 22 und 72, s. de mensuris et ponder. c. 10 (II, 167 ed. Petav.), wo er von der Entstehung der Septuaginta sprechend sagt, dass die Juden, um Übersendung ihrer heiligen Schriften gebeten, dem Könige Ptolemäus die 22 kanonischen und die 72 apokryphischen geschickt hätten. Anderes Material über die Verwendung der Zalen 70—73 als runder hat M. Steinschneider aus jüdischen und muhammedanisch-arabischen Quellen gesammelt in Ztschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch., IV, 145—170 (1850).

gleichfalls fabelhaften, zum teil das vierte Buch Esra ersichtlich benutzenden Aussagen zalreicher griechischer wie lateinischer Kirchenväter: des Irenäus adv. haer. III, 21, 2 ed. Stieren, griech. *) bei Eusebius K.G. V, 8; des Clemens Alex. Strom. I, 21, p. 392 Potter und I, 22, p. 410, welcher auch der erste ist, der das 4. B. E. ausdrücklich citirt; des Basilius Magnus in der epistola ad Chilonem discipulum suum, opp. ed. Bened. (Garnier) III, 129, Paris 1730; des Chrysostomus in der 8. Homilie zum Hebräerbrief, opp. et Montfaucon XII, 89. 90, Paris 1735; des Theodoret in der Vorrede des Kommentars zum Hohenliede, opp. ed. J. L. Schulze II, 3. 4, Halle 1770; des Leontius Byzantinus in der Schrift über die Sekten *πρᾶξις* 2 Ende (abgedruckt im Anhange der von Leunclavius herausgegebenen Legatio Imp. Caesaris Manuelis Comneni Aug. ad Armenios, Basel 1578, das. S. 428); des [Pseudo]-Athanasius in der Synopsis Script. Sacr., ad Bened. II, 150, Paris 1698; des Tertullian de cultu femin. I, 3; des Hieronymus in der Schrift gegen Helvidius, II, 212 ed. Vallars.; des Augustinus in de mirabilibus Script. Sacrae II, 33; des Isidorus Etymolog. V, 39, 20; VI, 3, 2, ed. Areval. III, 236. 249. 250 **).

Die Anschauung der (reformirten wie lutherischen) Orthodoxie ergibt sich aus den folgenden Urteilen dreier ihrer Vertreter. J. H. Hottinger, Thesaurus philologicus, lib. I, c. 2, 1 (2. Aufl., Zürich 1659, S. 111) schreibt: Inconcussum enim hactenus et tam apud Christianos quam Judaeos *ἀναμφίσβητον* fuit principium, simul et semel Canonem V. T. authoritate prorsus divina constitutum esse ab Esdra et אנשי כנסת הגדולה viris Synagogae magnae. In Joh. Leusdens philologus hebraeus Dissert. IX, § 20 (2. Aufl., Utrecht 1672, S. 105) heißt es von den Männern der großen Synagoge: Hoc collegium libros Veteris T. in unum volumen redegit, sacram Scripturam a Pseudo-prophetarum falsis libris segregavit et multa alia circa Ecclesiae Reformationem atque circa sacros

*) Dass hier nicht eine „von der Apokalypse des Esra unabhängige Tradition" (Keil, § 154) vorliegt, und dass nicht von der bloßen Anordnung des Kanons, sondern von der Reproduktion der kanonischen Bücher die Rede ist, zeigt der Zusammenhang der Stelle. Ir. hat vorher von der an die 70 Dolmetscher gleichmäßig erfolgten Eingebung der griech. Übersetzung des A. T.'s gehandelt und färt dann fort: *Καὶ οὐδέν γε θαυμαστόν, τὸν θεὸν τοῦτο ἐνηργηκέναι, ὅς γε καὶ ἐν τῇ ἐπὶ Ναβουχοδονόσορ αἰχμαλωσίᾳ τοῦ λαοῦ διαφθαρεισῶν τῶν γραφῶν καὶ μετὰ ἑβδομήκοντα ἔτη τῶν Ἰουδαίων ἀνελθόντων εἰς τὴν χώραν αὐτῶν, ἔπειτα ἐν τοῖς χρόνοις Ἀρταξέρξου τοῦ Περσῶν βασιλέως ἐνέπνευσεν Ἔσδρᾳ τῷ ἱερεῖ ἐκ τῆς φυλῆς Λευὶ τοὺς τῶν προγεγονότων προφητῶν πάντας ἀνατάξασθαι λόγους καὶ ἀποκαταστῆσαι τῷ λαῷ τὴν διὰ Μωσέως νομοθεσίαν.*

**) Da der Raum nicht erlaubt, den Wortlaut aller oben genannten Stellen mitzuteilen, sei auf Joh. Burtorf, Tiberias, Bas. 1665, 4°, S. 97. 98, Joh. Alb. Fabricius, Codex pseudepigraphus V^{ls} T^{i}, Hamburg und Leipzig 1713, S. 1158—1160, und Chr. Fr. Schmid, Hist., p. 235—238 verwiesen. Nur einige Stellen mögen hier angefürt werden: Clemens p. 392: *δι' ὃν* (Esra) *γίνεται ἡ ἀπολύτρωσις τοῦ λαοῦ καὶ ὁ τῶν θεοπνεύστων ἀναγνωρισμὸς καὶ ἀνακαινισμὸς λογίων.* p. 410: *ἐπεὶ κἀν τῇ Ναβουχοδονόσορ αἰχμαλωσίᾳ διαφθαρεισῶν τῶν γραφῶν κατὰ τοὺς Ἀρταξέρξου τοῦ Περσῶν βασιλέως χρόνους ἐπίπνους Ἔσδρας ὁ Λευίτης ὁ ἱερεὺς γενόμενος πάσας τὰς παλαιὰς αὖθις ἀνανεούμενος προεφήτευσε γραφάς.* Basilius (die Einsamkeit lobend): *ἐνταῦθα τὸ πεδίον, ἐν ᾧ ἀναχωρήσας Ἔσδρας πάσας τὰς θεοπνεύστους βίβλους προστάγματι θεοῦ ἐξηρεύξατο.* Chrysostomus: *νῦν δὲ οὐδὲ ὅτι γραφαί εἰσιν, ἴσασί τινες. καίτοι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοσαῦτα ᾠκονόμησεν, ὥστε αὐτὰς φυλαχθῆναι. καὶ ὁρᾶτε ἄνωθεν, ἵνα μάθητε τοῦ θεοῦ τὴν ἄφατον φιλανθρωπίαν. ἐνέπνευσε τῷ μακαρίῳ Μωσεῖ, τὰς πλάκας ἐκόλαψε, κατέσχεν αὐτὸν τεσσαράκοντα ἡμέρας ἐπὶ τοῦ ὄρους, καὶ πάλιν τοσαῦτα ἑτέρας, ὥστε δοῦναι τὸν νόμον. μετὰ δὲ ταῖτα προφήτας ἔπεμψε μυρία παθόντας δεινά. ἐπῆλθε πόλεμος, ἀνεῖλον πάντας, κατέκοψαν, ἐνεπρήσθησαν αἱ βίβλοι. ἑτέρῳ πάλιν ἀνδρὶ θαυμαστῷ ἐνέπνευσεν ὥστε αὐτὰς ἐκθέσθαι τῷ Ἔσδρᾳ, λέγω, καὶ ἀπὸ λειψάνων συντεθῆναι ἐποίησε. μετὰ δὲ τοῦτο ᾠκονόμησεν, ἑρμηνευθῆναι αὐτὰς ὑπὸ τῶν ἑβδομήκοντα.* Theodoret: *Ἔσδρας ταῦτα* (Pent., Psalmen, Propheten u. s. w.) *συνέγραψεν, οὐκ ἐξ ἀντιγράφων δὲ ἔγραψεν, ἀλλὰ τοῦ θείου πνεύματος πλήρης γενόμενος.* Tertullian: Perinde (Noë) potuit abolefactam eam (scripturam Enoch) violentia cataclysmi in spiritu rursus reformare, quemadmodum et Hierosolymis Babylonia expugnatione deletis omne instrumentum Judaicae literaturae per Esdram constat restauratum.

Libros, eos ab adnatis erroribus emuscando, praestitit. J. G. Carpzov endlich äußert sich in seiner introductio in libros canonicos Bibliorum V. T. omnes, P. I, c. 2, § 1 (Leipz. 1757, S. 22) also: Qui [Esdras] primam sibi et ultimam sacrorum voluminum curam ratus . . . cum collegis caeteris, viris Synagogae magnae, quos inter Haggaeum, Zachariam, Malachiam et Nehemiam numerant Hebraei, codices Biblicos undique collegit, ordinavit, ab heterogeneis, quae irrepserant, scriptis segregavit et in unum corpus ac Systema, quod Vetus Testamentum vocamus, primus omnium redegit, a quo tempore nullus amplius liber in canonem Veteris Test. est relatus.

Auch die meisten neueren Vertreter der apologetischen Richtung, Protestanten wie Katholiken, lassen „die Sammlung des Alten Testaments im Zeitalter Esras, Nehemias und des gleichzeitigen letzten Propheten Maleachi“ zustande gekommen sein (so z. B. Keil § 155).

b) Die Ansicht der Synagoge.

Hottinger, Leusden, Carpzov u. a. berufen sich für die Zusammenstellung der den alttest. Kanon bildenden Bücher durch Esra und die Männer der großen Synagoge darauf, daſs dieselbe Ansicht bei den Juden die herrschende sei. Für diese Behauptung scheinen sie, abgesehen von der hernach zu besprechenden Stelle in Baba bathra, keine andere Stütze gehabt zu haben, als den Elias Levita, welcher in der dritten Vorrede zu seinem (1538 verfaſsten) vielgelesenen Buche Maßoreth hamaßoreth (S. 120 d. Ausg. v. Ginsburg, London 1867) sagt: Esra und die Männer der großen Synagoge hätten sich bezüglich der scriptio plena, bzw. defectiva, in den hl. Büchern nach den Autographen, soweit diese noch vorhanden gewesen wären, sonst nach der Mehrzal der Codices gerichtet, welche sie von verschiedenen Seiten her gesammelt hätten; „denn die 24 Bücher waren damals noch nicht vereinigt, sondern sie [Esra und Gen.] vereinigten sie, teilten sie in drei Teile (Gesetz, Proph., Hagiogr.) und ordneten Propheten und Hagiographen, aber nicht in der Ordnung, welche unsere Weisen ihnen in Baba bathra gaben“ *). Daher nennt de Wette-Schrader § 13 diese Ansicht eine „zuerst im 16. Jarh. auftauchende“. Allerdings ist in der jüdischen Anschauung die Bemühung um den Kanon nicht gerade das Wesentliche an der Tätigkeit der großen Synagoge gewesen; denn Abraham Sakuto in seinem 1505 verfaſsten Juchaßin (London 1857, S. 10b) und David Gans († 1618) in seinem Zemach David z. Jare 3413 (Frankf. a. M. 1692, f. 17b) gedenken (nach bab. Talm. Berachoth 33a) nur der Sorge der großen Syn. für die Feststellung der Gebete. Aber Elias ist auch nicht der erste, welcher sich in dem erwänten Sinne ausgesprochen; denn schon David Kimchi schreibt in der Vorrede des Kommentars zur Chronik: „Esra vereinigte dies Buch mit den hl. Schriften durch Haggai, Sacharia und Maleachi, die letzten Propheten, welche es mit den Hagiographen und nicht mit den Propheten verbanden, weil es eine Chronik ist, obgleich es auch einige Prophezeiungen enthält“, und für die von demselben (Vorrede des Komm. zu Josua) behauptete textkritische Tätigkeit der Männer der großen Syn. (in Bezug auf כתיב וקרי u. s. w.) ist das Vorhandensein der abgeschlossenen Sammlung heil. Schriften notwendige Voraussetzung.

Die talmudischen Stellen, welche in Werken namentlich **) christlicher Gelehrter

---

*) כי לא היו הכ״ד ספרים מחוברים יחד, והם חברום ועשו מהם ג' חלקים, תורה נביאים וכתובים, וסדרום נביאים וכתובים זה אחר זה שלא כסדר שסדרום רז"ל בבבא בתרא. — Nach dem Zusammenhange der ganzen Stelle (denn die hernach von ihm gegebene maßoretische Ordnung hat Elias doch wol sicher nicht als die ursprüngliche angesehen) behauptet Elias wenigstens insofern keine Vollendung des Kanons durch Esra und Gen., als er die Reihenfolge der einzelnen BB. der beiden letzten Teile desselben später geändert werden läſst.

**) Moed qatan 18b, aus welcher Stelle Fürst S. 117 die Angabe herausliest, daſs Esra „ein korrektes Exemplar der heil. Schriften in der Tempelhalle, wo die Büne stand, niedergelegt habe“, ist die richtige Lesart העזרה (s. Rabbinowicz, Dikduke Sof'rim, Bd. II, z. St.); das ספר עזרא der Ausgaben wäre nur auf den Pentateuch zu beziehen.

angefürt werden *), um eine Tätigkeit Esras und der großen Syn. in der von El. Levita, Hottinger u. s. w. angenommenen Art zu erweisen, handeln von der Sorge nicht für den Kanon, sondern für das Gesetz, und zwar die meisten von der Sorge für das „mündliche Gesetz“, einige auch von der Veränderung der hebräischen Schrift durch Esra. Nur die berühmte Stelle im Traktat Baba bathra, welche in verschiedener Beziehung für uns wichtig ist und daher, zumal keine Einleitung sie im Original oder in deutscher Übersetzung enthält, ganz angefürt werden muss, spricht von einer auf die hl. Schriften bezüglichen litterarischen Tätigkeit Esras und der gr. Syn. Sie lautet (der Übersichtlichkeit wegen ist der kurze, leichtverständliche hebr. Text der Barajtha beibehalten und nur die aramäische Ausfürung des Talmuds übersetzt) Bl. 14^{b}. 15^{a}: „סדרן של נביאים יהושע ושופטים שמואל ומלכים ירמיה ויחזקאל ישעיה ושנים עשר. [Frage:] Da Hosea der erste ist, wie es heißt תחלת דבר ה' בהושע (1, 1) — hat denn Gott mit Hosea zuerst geredet, und sind denn nicht von Moses bis auf Hosea manche Propheten gewesen? R. Jochanan **) erklärt dies so, dass er der erste war von den vier Propheten, welche in jener Zeit weissagten: Hosea, Jesaia, Amos, Micha — so sollte doch Hosea am Anfange [der eigentlichen Propheten, also vor Jeremia] stehen? [Antwort:] Weil aber seine Prophezeiung neben denen des Haggai, Sacharia und Maleachi steht und diese die letzten Propheten waren, wird er mit diesen gerechnet. [Gegenfrage:] So hätte man ihn für sich besonders schreiben und voran [vor Jer.] stellen sollen. [Antwort:] Da er so klein ist, so würde er [dann leicht] verloren gehen. [Frage:] Da Jesaia vor Jeremia und Ezechiel lebte, hätte man Jesaia vor sie stellen sollen. [Antw.:] Weil das Königsbuch mit Zerstörung schließt, Jeremia ganz von Zerstörung handelt, Ezechiel mit Zerstörung beginnt und mit Tröstung schließt, ganz Jesaia endlich Tröstung enthält, so verbinden wir Zerstörung mit Zerstörung und Tröstung mit Tröstung. — סדרן של כתובים רות וספר תהלים ואיוב ומשלי קהלת שיר השירים וקינות דניאל ומגלת אסתר עזרא ודברי הימים. [Frage:] Nach dem, welcher sagt, Hiob habe zur Zeit Mosis gelebt, sollte Hiob an den Anfang gestellt sein. [Antw.:] Mit Unglück machen wir nicht den Anfang. [Gegenfr.:] Ruth enthält doch auch Unglück. [Antw.:] Aber Unglück mit glücklichem Ausgange, wie R. Jochanan sagte [vgl. Berachoth 7^{b}]: „Warum heißt ihr Name Ruth? Weil David von ihr abstammte, welcher den Heiligen, benedeiet sei Er, mit Liedern und Lobpreisungen gelabt hat (שֶׁרִוָּהוּ)“. — ומי כְּתָבָן***)? משה כתב ספרו ופרשת בִּלְעָם†) ואיוב, יהושע כתב ספרו ושמונה פסוקין שבתורה††), שמואל כתב ספרו ושופטים ורות, דוד כתב ספר תהלים ע"י†††) עשרה זקנים ע"י אדם הראשון ע"י מלכי צדק וע"י אברהם וע"י משה וע"י הימן וע"י ידותון וע"י אסף [f. 15^{a}] ועל יד שלשה בני קרח, ירמיה כתב ספרו וספר מלכים וקינות, חזקיה וסיעתו כתבו ימשק[1]) סימן ישעיה משלי שיר השירים וקהלת, אנשי כנסת הגדולה כתבו קנדג[1]) סימן יחזקאל

---

*) Z. B. Joma 69^{b}, Megilla 10^{b}, Aboth I, 1. — Instruktiv ist besonders Succa 20^{a}, wo Esra und Hillel hinsichtlich ihrer Tätigkeit für das Gesetz, welches in Vergessenheit geraten gewesen sei, gleichgestellt werden.

**) יוחנן בר נפחא, Schwager des Resch Lakisch.

***) Nämlich sämtliche heilige Schriften.

†) Dass Moses auch diese geschrieben, wird ausdrücklich bemerkt, weil sie zu den Zwecken der Thora in keiner näheren Beziehung steht (Raschi).

††) Deut. 34, 5—12; wo Mosis Tod erzält wird. — Nach anderer Meinung soll Moses auch diese Verse, und zwar nach dem Diktat Gottes geschrieben haben (Baba bathra 15^{a}, Menachoth 30^{a}).

†††) על ידי, mit Hilfe, unter Mitwirkung. Nach Raschi verfasste Adam Psalm 139 wegen גלמי ראו, Melchisedek Ps. 110 u. s. w. Weiteres s. im Midrasch Rabba zu Hohl. 4, 4 und Koh. 7, 19. — R. Meïr lässt alle Psalmen von David verfasst sein; s. P'sachim 117^{a}, wo er כלו am Ende des 72. Psalms כל אֵלֶּה deutet.

1) Diese mnemotechnischen Zeichen (סימן = σημεῖον), deren Bedeutung sich aus den den folgenden Worten übergesetzten Punkten ergibt, stehen in allen Ausgaben.

ושנים עשר דניאל ומגלת אסתר, עזרא כתב ספרו ויחס של דברי הימים עד לו *).
Das ist eine Stütze für den Ausspruch Rabs; denn Rab Jehuda **) sagte im Namen Rabs: „„Esra ging nicht eher aus Babel hinauf [in das Land Juda], als bis er sein eigenes Geschlechtsregister geschrieben hatte; dann zog er hinauf““. Wer hat es beendigt? Nehemia, der Son Chakhalias“.

Das Verständnis dieser Stelle ist abhängig von der Auffassung des Wortes כתב. Dieses haben wir nicht nach irgendwelchen kritischen Anschauungen der Gegenwart zu erklären, sondern so, wie es nach dem Zusammenhange der Stelle und der Auffassung der Alten, gemeint sein muss. Zunächst ist unwarscheinlich, dass כתב hier, — wie Herzfeld III, 94 behauptet — „einen vielfachen Sinn“ habe und bald „ein mündlich Überliefertes niederschreiben“ (Thora), bald „ein Sammeln aus mündlichem oder schriftlichem Umlaufe“ (Spr., Hohel., Koh., Jes. durch Hiskia und Genossen), bald „ein wirkliches Abfassen“ (Josua, Jeremia), bald endlich „ein Eintragen in den Kanon“ (Ezech., kleine Proph., Dan., Esth. durch die gr. Syn.) bedeute, — wenn auch bezüglich der drei ersten „schriftstellerischen Tätigkeiten“, nicht bez. der vierten, zuzugeben ist, dass die Alten sie „nicht scharf schieden“. Zweitens ist von der Herstellung eines Kanons in unserer Stelle nirgends die Rede; drittens spricht das Bl. 15ª mehrfach vorkommende אַסְקָיהּ (hat es vollendet) gegen die Deutung des כתב als „Eintragen in den Kanon“.

Raschi hat daher one Zweifel die Meinung der Barajtha getroffen, wenn er erklärt: „Das Hiskia-Kollegium schrieb das Buch Jesaia, denn Jesaia wurde von Manasse getötet, die Propheten aber schrieben ihre Bücher erst vor ihrem [erwarteten] Tode . . . Die Männer der gr. Syn. (Haggai, Sacharia, Mal., Serubbabel, Mordechai und Genossen) schrieben das Buch Ezechiel; ich weiß keinen andern Grund, weshalb Ez. nicht selbst geschrieben, als den, dass seine Weissagung nicht bestimmt war, außerhalb [Palästinas] geschrieben zu werden. Man schrieb seine Aussprüche also nach der Rückkehr aus dem Exil nieder. Dasselbe war der Fall mit Daniel, welcher im Exil lebte, und mit der Estherrolle. Die zwölf Propheten aber hatten ihre Weissagungen, weil sie kurz waren, nicht selbst niedergeschrieben. Als nun Hag., Sach. und Mal. aufgetreten waren und gesehen hatten, dass der hl. Geist wich (רוח הקדש מסתלקת) und dass sie die letzten Propheten waren, schrieben sie ihre [jener] Weissagungen auf, verbanden mit ihnen kleine [eigene] Prophezeiungen und machten sie [so] zu einem großen Buche (כתבו נבואותיהם וצירפו נבואות קטנות עמם ועשאום ספר גדול), damit sie nicht wegen ihres geringen Umfanges verloren gingen“.

Von einem Abschluss des Kanons, sei es einem vorläufigen oder einem endgültigen, ist also in Baba bathra 14ᵇ, 15ª mit keinem Worte die Rede, sondern nur von der Abfassung der hl. Schriften. Es ist aber wol zu beachten, dass auf Grund dieser Stelle sich die Ansicht leicht bilden konnte und auch wirklich gebildet hat, der Kanon sei in der Zeit Esras und der großen Syn. abgeschlossen worden, da der geistige Abstand der späteren Zeiten von der der Heimkehr aus dem Exil folgenden Aufschwungsperiode allgemein klar war. Schwerlich wird nachzuweisen sein, dass die jüdischen Gelehrten des Mittelalters über diese Frage anders als David Kimchi und El. Levita dachten.

Zwei wichtige Angaben in griechisch-jüdischen Werken (2 Makkab. und Josephus gegen Apion) haben auf die Ansicht der alten und der mittelalterlichen Synagoge eben so wenig Einfluss ausgeübt, wie der im vierten Esrabuch (s. oben S. 414) erhaltene Traditionsrest; sie werden daher in diesem Artikel an anderer Stelle berücksichtigt werden (s. S. 425. 427).

---

*) Also bis 1 Chron. c. 6 (Raschi). Unwarscheinlich ist die in den Thosaphoth z. St. gegebene Deutung des R. Chananel „bis 2 Chron. 21, 2“.

**) Rab Jehuda bar Jechesk'el, Schüler und Tradent der beiden in der ersten Hälfte des 3. Jarh. lebenden Amoräer Rab und Samuel.

c) Kritik dieser Ansichten.

Beide bisher erwänte Ansichten, die apologetisch-kirchliche und die der Synagoge, stimmen in der Hauptsache überein, darin nämlich, daſs die Zusammenstellung der Bücher des Alten Testaments zu einer Sammlung hl. Schriften von Esra und seiner oder doch der bald auf ihn folgenden Zeit herrüre und daſs ein bestimmtes Prinzip der Einordnung der einzelnen Schriften in die drei Teile des Kanons zugrunde liege. Daher ist es nicht erforderlich, die Unhaltbarkeit beider gesondert nachzuweisen; es genügt vielmehr, zwei auf beide bezügliche Gründe anzufüren.

Erstlich die gesicherten Resultate der kritischen Forschung über die Abfassungszeit einzelner alttestamentl. Bücher. Wir beschränken uns auf Ein Beispiel: das Buch Daniel. Sein erster Teil kann in der vorliegenden Gestalt wegen der in ihm vorkommenden griechischen Wörter erst in einer Zeit niedergeschrieben sein, als schon griechisch verstanden wurde *); der zweite Teil stammt, namentlich wegen des elften Kapitels, dessen Inhalt über alle analogia visionis propheticae hinausgeht, zweifellos aus der Makkabäerzeit.

Zweitens ist die Stellung einiger geschichtlichen Bücher, namentlich des Buches Esra **), und des Prophetenbuchs Daniel unter den Hagiographen schlechterdings nicht zu begreifen, wenn dieser Teil des Kanons gleichzeitig mit dem zweiten (den נביאים) hergestellt wurde. Moses Maimonides (Moreh Nebochim II, 45), D. Kimchi (Vorrede des Komm. zu den Psalmen), Abarbanel (Vorr. des Komm. zu Josua, lat. in Joh. Buxtorfi fil. dissertationes philologico-theologicae, Basel 1657, 4^to^, S. 496—499) suchen den Einteilungsgrund in der Verschiedenheit der Inspiration, gegen die Auffassung des Altertums, welches nicht zwischen einem prophetischen und einem heiligen Geiste unterschied (s. Herzfeld III, 19). Was Hermann Witsius (Miscellanea sacra I, 15) zur Erklärung der Stellung des Buches Daniel vorbringt, „distingui in prophetis donum, quod et privatis contigit et in revelatione rerum arcanarum consistit, et munus, quod extraordinaria in ecclesia functio erat certarum quarundam personarum speciali vocatione divina eo destinatarum", ist eine für den vorliegenden Zweck nicht beweiskräftige Behauptung, gegen die hier nur bemerkt werden mag, daſs Matth. 24, 15; Mark. 13, 14 Daniel von Christo προφήτης genannt wird; und andere Versuche, welche man, von der Voraussetzung ausgehend, daſs der Inhalt des Kanons samt seiner Dreiteilung auf einem einheitlichen Plane beruhe, gemacht hat, um zu deuten, weshalb Daniel und die historischen Hagiographen nicht im zweiten Teile des Kanons ihre Stelle gefunden haben, machen auf den Unbefangenen den Eindruck, als würde der auf die Lösung dieses Problems verwendete Scharfsinn auch bei anderer Gruppirung der einzelnen Bücher seine Dienste nicht versagt haben.

d) Positive Aufstellung.

α) Der Pentateuch (der sog. „erste Kanon").

Da von anderen Völkern des Altertums ausdrücklich überliefert ist, daſs sie ihre ihnen wichtige und daher meist heilig gehaltene Litteratur, besonders die alte, (geschichtliche Erinnerungen, religiöse Poesieen u. dgl.) an geweihter Stätte aufbewarten (vgl. Hävernick, Einleit.[2] I, 1, 18 ff.), könnte dieselbe Sitte auch one ausdrückliche Zeugnisse bei den Hebräern angenommen werden. Aber es fehlt nicht an solchen Zeugnissen.

Das Deuteronomium setzt voraus, daſs das von dem durch Moses dem Volke vermittelten Gesetze handelnde Buch seit Mosis Zeiten von den Priestern an der

*) Beiläufig bemerkt, schon wegen der persischen Wörter nicht, wie man meist annimmt, in der Makkabäerzeit.

**) Im folgenden ist, wo der Zusammenhang nicht deutlich das Gegenteil fordert, stets das ganze Werk gemeint, welches die gedruckten Bibeln in die zwei Bücher Esra und Nehemia zerlegen.

Seite *) der Bundeslade bewart worden sei (31, 9. 26; vgl. 17, 18). Dasselbe Buch ist gemeint mit dem „Buch des Gesetzes Gottes“ (Jos. 24, 26), in welches Josua die Verhandlung über die Bundeserneuerung in Sichem eintrug. Nach 1 Sam. 10, 25 schrieb Samuel „das Recht des Königtums“ in ein Buch (בַּסֵּפֶר, Artik. = das dazu bestimmte) und legte dieses „vor Jahve“ nieder. Im 18. Jare des Josia (c. 623 v. Chr.) fand der Hohepriester Chilkijahu gelegentlich im Tempel vorgenommener Reparaturen daselbst „das Gesetzbuch“ **).

Nach alledem wie nach den sicheren Ergebnissen der Kritik sind wir berechtigt anzunehmen, dass seit Mosis Zeit beim Nationalheiligtum Urkunden und Nachrichten über die mosaische Gesetzgebung bewart wurden, zunächst jedenfalls die Bundestafeln, außerdem, was Moses selbst an Gesetzlichem und Geschichtlichem niedergeschrieben (vgl. Exod. 24, 4—7; 34, 27; 17, 14; Num. 33, 2).

Außerdem erhielt sich im Kreise der aaronitischen Priesterschaft mündlich, teilweise vielleicht auch schriftlich, die Kenntnis vieler Anordnungen und Einrichtungen Mosis, bis dieselben zusammen mit geschichtlichen Mitteilungen in dem Schriftwerk des sog. Priesterkodex ***) vereinigt wurden.

Der Abschluss des Pentateuchs, d. h. seine Zusammenfügung aus dem Priesterkodex und anderen schriftlich fixirten Traditionen hat vor dem Exil stattgefunden †), — nach den meisten Kritikern ††) erst in der Zeit zwischen dem 18. Jare des Josia und der Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar; alle wesentlichen Bestandteile aber sind früher, zum teil seit sehr langer Zeit, vorhanden gewesen, und wesentliche standen damals schon lange in Ansehen, wie sich, von anderem abgesehen, aus den in der späteren Litteratur vorkommenden zalreichen Beziehungen und Anspielungen auf sie ergibt †††).

Von solchem Ansehen bei Propheten und höher als die Masse des Volks gebildeten Frommen ist die *kanonische* Geltung zu unterscheiden. Das erste sichere Zeugnis [1]) für kanonische Geltung als noch vorhanden nachweisbaren geschriebenen Gesetzes ist die schon erwänte Stelle 2 Kg. 22; denn was mit הָעֵדוּת 2 Kg. 11, 12, die dem jungen Joas bei seiner Ausrufung zum Könige übergeben wurde, gemeint ist, läßst sich so wenig mit Sicherheit angeben, wie der Inhalt der מְגִלַּת־סֵפֶר Psalm 40, 8. Von dieser Zeit an aber mehren sich die Zeichen für das dem geschriebenen Gesetze gezollte Ansehen: Ezechiel (Anderes s. Anm. †††) lebt und webt ganz im Gesetze [2]); das im Exil abgeschlossene Königsbuch citirt

---

*) Nicht *in* der Lade, welche nur die Bundestafeln enthielt, 1 Kg. 8, 9.

**) 2 Kg. 22, 8 sagt er zu dem Schreiber Schaphan: סֵפֶר הַתּוֹרָה מָצָאתִי בְּבֵית ה'; der Chronist II, 34, 14 schreibt referirend: מָצָא חִלְקִ' הַכֹּהֵן אֶת־סֵפֶר תּוֹרַת־ה' בְּיַד־מֹשֶׁה. — Über die Frage, ob das Gefundene der ganze Pentateuch oder das ganze Deuteronom. oder (so de Wette-Schr. §. 206, S. 323) der Grundstock des letzteren (4, 44—28, 69) gewesen sei, vgl. den Artikel „Pentateuch“. Hier nur die Bemerkung, dass der Gebrauch des Artikels zeigt, dass das Gefundene etwas inhaltlich bekanntes und anerkanntes war, also das Gefundene nicht erst damals entstanden sein kann.

***) Die Priorität desselben vor dem sog. Jahvisten wird trotz der scharfsinnigen Erneuerung früherer das Gegenteil aussagender Behauptungen von de Wette [dieser nahm später zurück], Vatke, George durch Graf, Wellhausen u. a. hier vorausgesetzt.

†) Die Möglichkeit einzelner nachexilischer „Glossen“ oder „Novellen“ soll damit hier nicht bestritten werden. Die Erörterung der Frage, ob diese Möglichkeit Wirklichkeit geworden, gehört an einen andern Ort.

††) Die Anhänger der neuen extremen Richtung müssen hier unberücksichtigt bleiben.

†††) Vgl. die der Sichtung allerdings bedürftigen Angaben bei Keil, § 37. 38, Delitzsch (Comment. über die Genesis [4], 1872, S. 9—12) und Karl Marti („Die Spuren der sog. Grundschrift des Hexateuchs in den vorexilischen Propheten des A. Test.'s“, Jahrbücher für protest. Theologie 1880, bes. S. 325—354).

[1]) Die Nennungen des „Gesetzbuches Mosis“ (ob damit mehr als das Deuteronom. gemeint?) im Josuabuche 1, 7. 8; 8, 31. 34; 23, 6 und die Beziehungen das. c. 20. 21 auf Num. 35 werden hier nicht in Betracht gezogen, weil ihre Wertschätzung von der Ansicht über die Entstehung des „Hexateuchs“ abhängig ist.

[2]) Die Nachweise für den „Priesterkodex“, in Bezug auf welchen dies Graf, Wellhausen

ausdrücklich „das Buch des Gesetzes Mosis" *); aus den zalreichen Stellen der nachexilischen Propheten werde nur Hagg. 2, 11—13 hervorgehoben, wo von den Priestern zwei Fragen entsprechend den Satzungen des „Priesterkodex" (Lev. 6, 20; Num. 19, 22) beantwortet werden. Die von Wellhausen (Gesch. Jsr. I, 420 ff., vor ihm änlich andere) mit großer Zuversichtlichkeit aufgestellte Behauptung, daſs der Priesterkodex Esras „Privatbesitz" gewesen sei, bis er [E.] im J. 444 v. Chr., vierzehn Jare nach seiner Heimkehr, „mit dem Gesetze herausrückte, das er selber mitgebracht hatte", und daſs Nehem. c. 8—10 die „Einfürung des Pentateuchs" erzält werde, steht, um nur Eins anzufüren, in unvereinbarem Widerspruch mit dem Wortlaute gerade des zum Beweise angezogenen Abschnittes des Buches Nehemia.

Das ursprüngliche Zusammenhangen des Buches Josua mit Teilen des jetzigen Pentateuchs ist von denen, welche überhaupt das Recht kritischer Analyse einräumen, so gut wie allgemein anerkannt. Die Zeit der Trennung läſst sich mit Sicherheit nicht angeben: vorbereitet wurde die Trennung durch das Wachsen des Ansehens der Moseslehre; vollendet worden sein kann sie nicht später als zu der Zeit, in welcher die Moseslehre durch Zusammenarbeitung der verschiedenen vorhandenen Materialien die gegenwärtige Gestalt erhielt.

Für die Eintheilung des Pentateuchs in fünf Bücher haben wir ein altes Zeugnis in dem nach ihrem Vorbilde ebenso geteilten Psalter, welcher so geteilt sicher schon dem Chronisten vorlag (vgl. Psalm 106, 47. 48 mit 1 Chron. 16 [hebr.], 35. 36).

Die Frage, ob in dem Umstande, daſs die Samaritaner außer dem Pentateuch noch eine durch fabelnde Zusätze u. s. w. entstellte Bearbeitung des Buches Josua haben, ein Beweis für frühes kanonisches Ansehen auch des hebräischen Josuabuches gefunden werden darf, läſst sich nicht mit Gewiſsheit beantworten.

β) Die historisch-prophetischen und die eigentlich prophetischen Schriften (der sog. zweite Kanon).

Nachdem durch die mosaische Gesetzgebung der von Jakobs Nachkommen auch in Ägypten festgehaltene Monotheismus die Gestalt einer ausgebildeten, für die Zusammenhaltung der Jsraeliten und ihre Absonderung von den Heidenvölkern geeigneten Religion erhalten hatte, und nachdem ferner das Volk Jsrael unter Fürung Josuas und der Richter in den Besitz des verheißenen Landes gekommen war, galt es, den Einwirkungen der durch die gegen Gottes Gebot nicht ausgerotteten Canaaniter und die doch stattfindenden Berürungen mit den heidnischen Nachbarvölkern herantretenden Versuchungen entgegenzuarbeiten und zugleich die Erkenntnis Gottes und des göttlichen Heilsplanes bei den Gläubigen zu vergrößern und zu vertiefen. Dies war die Aufgabe der **Propheten**. Da diese mit dem Anspruch auftraten, Gottes Wort und Willen in Gottes Auftrage zu verkünden, konnte es nicht fehlen, daſs die Bücher derjenigen unter ihnen, welche den Jnhalt ihrer Verkündigungen niederschrieben, alsbald bei den Gläubigen in hohem Ansehen standen. Es ist daher an sich warscheinlich, daſs schon früh Sammlungen prophetischer Schriften, wenn auch nur zu privatem Zwecke, veranstaltet wurden. Diese Warscheinlichkeit läſst sich aber auch zur Gewiſsheit erheben. Das בַּסְּפָרִים Dan. 9, 2, welches eine u. a. das Jeremiabuch umfassende Sammlung heiliger Schriften voraussetzt, kann hier zwar nicht angezogen werden, da der zweite Teil des Daniel sicher erst der Makkabäerzeit angehört; wol

---

und Anhänger bestritten haben, s. in der sehr fleißigen Abhandlung des Dr. D. Hoffmann, „Die neueste Hypothese über den pentateuchischen Priesterkodex, Magazin für die Wissenschaft des Judentums, Berlin VI (1879), bes. S. 210 ff.

*) II, 14, 6 heißt es von Amazia, er habe zwar die Mörder seines Vaters getötet, aber nicht deren Söne ככתוב בספר תורת־משה אשר־צוה ה' לאמר, worauf Deut. 24, 16 citirt wird. Vgl. auch I, 2, 3; II, 23, 25.

aber sind die im Verhältnis zum Umfange der uns erhaltenen Weissagungsschriften ganz außerordentlich zalreichen wörtlichen oder doch genügend deutlichen Bezugnahmen späterer Propheten auf die Worte ihrer Vorgänger ein vollauf ausreichender Beweis (vgl. Keil § 153, Note 7). Namentlich werden wir uns Jeremia und Ezechiel im Besitz von Sammlungen prophetischer Schriften zu denken haben. (Für Jer. vgl. Aug. Küper, Jeremias librorum sacrorum interpres atque vindex, Berlin 1837).

Nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil muſste das Verlangen, eine Sammlung der alten Prophetieen zu besitzen, um so lebhafter und allgemeiner werden, als einerseits gelegentlich der Verwüstung Jerusalems durch die Chaldäer und wärend des auf sie folgenden siebzigjärigen Exils one Zweifel zalreiche Schriften verloren gegangen waren, andererseits die späteren Propheten mit besonderem Nachdruck auf die früheren zurückwiesen und sich an sie anlehnten.

In die Entstehung der uns erhaltenen Sammlung von Prophetenschriften gestattet uns die Beschaffenheit des Sachariabuches einen Einblick (Dillm. 450), vorausgesetzt, daſs die von den Vertretern der kritischen Richtung als zweifellos hingestellte Ansicht, daſs die Kapp. 9—14 dieses Buches von einem vorexilischen Propheten herrüren, die richtige ist *). Die Anfügung dieses namenlosen Schriftchens an das Buch des Sacharia wird in diesem Falle nämlich am leichtesten erklärlich, wenn die Sammlung der ersten elf Teile **) des Zwölfprophetenbuchs bereits vollendet, nur der spätere Maleachi noch nicht angefügt war.

Die vorhin erwänte Einbuße, welche Israel an alter Litteratur in der Chaldäerzeit erlitten hatte, muſste schon darum zum Sammeln auch anderer Schriftwerke Anlaſs geben, weil der anfangs in gar kümmerlichen Verhältnissen lebenden nachexilischen Gemeinde die Zeit der prunkvollen Herrschaft Davids und Salomos, die Zeit des durch Wunder ausgezeichneten Wirkens der großen Propheten Elia und Elisa, die Zeit des Hiskia, überhaupt die ganze Zeit der (wenn auch mitunter sehr geschwächten) politischen Selbständigkeit und des prächtigen Gottesdienstes am salomonischem Tempel in hellem Lichte erschien und die Erinnerung an die in so vielen Beziehungen glorreiche und lehrreiche Vergangenheit Trost für die Nöte der Gegenwart gewärte und — falls man nur nicht wider in die Sünden fiele, welche allein seit alten Zeiten alles Leid über das Volk gebracht hatten — Unterpfand einer besseren Zukunft war. Die Sammlung der historischen Schriften ward noch gefördert durch das Vorhandensein des unmittelbar an den Pentateuch, mit dem es ursprünglich zusammengehangen, sich anschließenden Buches Josua. Da das Königsbuch, welches die Darstellung des Samuelbuches fortsetzt, in der zweiten Hälfte des babylonischen Exils aus älteren Quellen zusammengearbeitet wurde, werden wir annehmen dürfen, daſs die vier später mit dem Namen „erste Propheten" benannten historischen Werke (nicht Ruth) schon bei der Rückkehr aus dem Exil oder doch bald nachher als ein zusammengehöriges Ganzes angesehen wurden und wegen der ihnen als einer übersichtlichen, in prophetischem Geiste verfaſsten Darstellung der ganzen nachmosaischen Geschichte eignenden Vorzüge nach kurzer Zeit in hoher Wertschätzung standen und die noch vorhandenen älteren Quellenwerke zu verdrängen anfingen. —

γ) Die Hagiographen (der dritte Kanon).

Mit diesen beiden Sammlungen, der aus Weissagungsschriften und der aus historischen Büchern bestehenden (über ihre kanonische Geltung vgl. die hernach anzufürenden Zeugnisse), war aber die Sammeltätigkeit der nachexilischen Zeit nicht beendet.

---

*) Die beiden neuesten Ausleger Bredenkamp (1879) und C. H. H. Wright (1879) treten für die Integrität des Sacharia ein. Wir bezweifeln, daſs mit zureichenden Gründen.

**) Auch des den Namen des Propheten Jona an der Spitze tragenden Büchleins, welches demnach weder in das vierte Jarh. (de Wette-Schr. 465), noch in das dritte (Vatke), noch gar in die makkabäische Zeit (Hitzig) gesetzt werden kann.

Seit David die Ordnung des gottesdienstlichen Gesanges beim Kultus begründet hatte, muss es Psalmensammlungen gegeben haben (vgl. auch Psalm 72, 20). Dieselben sind in späteren Zeiten gewiss zu widerholtenmalen vermehrt oder bereichert worden. Zur Zeit des Nehemia wurden die letzten Psalmen gedichtet *); damals wurde auch, nach dem Muster der Thora Mosis, der Psalter in fünf Bücher geteilt, welche Einteilung (wie schon S. 421 erwänt) älter ist, als die Arbeit des Chronisten.

Die erste Sammlung salomonischer Sprüche stand bereits zur Zeit des Hiskia in solchem Ansehen, dass dieser König (aus teils schriftlichen, teils mündlichen Quellen) eine zweite Sammlung veranstalten ließ **). Schon durch den Namen Salomo war den Israeliten wert das Hohelied, durch Alter und Inhalt das Buch Hiob. Die Lieder der Klage über den Fall Jerusalems sprachen zu unmittelbar zum Herzen der auf den Trümmern dieser Stadt neu sich einrichtenden Gemeinde, als dass sie nicht von allen Frommen, selbst in dem Falle, dass nicht Jeremia ihnen als Verfasser galt, als adäquater Ausdruck ihrer Gefüle hätten wert gehalten werden müssen ***). Und zu Gunsten des Büchleins Ruth sprach, abgesehen von seinem Alter, der Inhalt, welcher ein Stück aus der Vorgeschichte des davidischen Hauses erzälte und somit, zumal die Genealogie an seinem Schlusse bis auf David selbst, den königlichen Psalmendichter, nach der Tradition den Psalmendichter *κατ' ἐξοχήν*, fortgefürt war, eine passende Einleitung zum Psalter bildete.

Außer diesen sechs Schriften (Ruth, Psalmen; Hiob; Sprüche, Hoheslied; Klaglieder) erlangten im Laufe der Zeit noch manche später entstandene aus besonderen Gründen hohe Wertschätzung. Zuerst warscheinlich das Esrabuch, welches die Geschichtsdarstellung der älteren Sammlung in erwünschter Weise weiterfürte; erst nach ihm (wie lange?) — vielleicht in Folge der dem Esrabuche zu teil gewordenen Anerkennung — die ursprünglich mit ihm zusammenhangende Chronik †). Ferner das vor der Chronik, noch zur Zeit der persischen Oberherrschaft verfasste Buch Koheleth, dem wol zumeist das an der Spitze stehende, auf Salomo gedeutete בן־דוד schnellen Eingang verschaffte. Dann die Estherrolle, zur Erklärung des von den in Persien lebenden Juden nach Palästina gebrachten Purimfestes vermutlich an der Grenzscheide der persischen und der griechischen Zeit geschrieben. Endlich, in der Makkabäerzeit, das Danielbuch.

Nach den Makkabäerkämpfen konnte, da das Volk teils durch die Einflüsse griechischen Wesens, teils durch den mehr und mehr sich ausbildenden Gegensatz zwischen Pharisäern und Sadducäern gespalten und so die national-religiöse Entwickelung für die Zeit bis zur Zerstörung Jerusalems durch Titus ††) unterbrochen war, kein Werk mehr allgemeine Anerkennung erlangen (kanonisch, heilig werden). Ja schon die schnelle und allgemeine Anerkennung des Danielbuches, wärend das noch vor der Makkabäerzeit (wol im ersten Viertel des 2. vorchristlichen Jarh.'s) geschriebene Buch des Sirachsones trotz seiner Ansprüche auf prophetische und kanonische Dignität (bes. c. 24, 32. 33) nicht mehr in den Ka-

---

*) Gegen die Annahme makkabäischer Psalmen s. die Litteratur bei Keil § 113, Note 5.

**) Spr. 25, 1: Auch dies (c. 25—29) sind Sprüche Salomos, welche zusammengetragen haben die Männer Hiskias, des Königs von Juda.

***) Die herrschende Annahme, dass die Klaglieder ursprünglich im „zweiten Kanon", bei den eigentlich prophetischen Schriften gleich hinter dem Buche Jeremia, gestanden hätten, ist nach äußerem und innerem Grunde unwarscheinlich. Ruth und Klaglieder wurden erst später, und zwar, so weit ich sehen kann, von den Alexandrinern zwischen die Bücher des zweiten Kanons gestellt, welchen sich durch die Vereinigung des Buches Ruth mit dem der Richter, der Klaglieder mit dem Buch des Jeremia die Zal von 22 heil. Büchern, entsprechend den Buchstaben des hebr. Alphabets, ergab.

†) Dies wird man aus der Stellung im Kanon (Esra vor Chronik) schließen dürfen, vgl. Dillmann, Art. „Chronik" dieser Encykl. ² III, 220.

††) Mit dem Bestehen des jüdischen States hörte die sadducäische Partei auf. Seitdem entwickelte sich das Judentum in der Richtung des Pharisäismus.

non aufgenommen wurde, wird nur dann verständlich, wenn ein Teil des Buches (c. 2—6; auch 7?) schon erheblich früher kursirte und infolge dessen der schon von Ezechiel (14, 14. 20; 28, 3) gerühmte Name Daniels allen wider geläufig geworden war.

Diese letzte Sammlung werden wir als seit der Makkabäerzeit (vgl. hernach über 2 Makk. 2) in dem hier angegebenen Umfange vorhanden betrachten können. Der Termin, seit welchem sie kanonische Geltung erlangte und somit der Gesamtumfang der jetzigen hebräischen Bibel als heilig angesehen wurde, wird angesichts der gleich darzulegenden Zeugnisse nicht viel später gesetzt werden dürfen. Die eben dargelegte Unmöglichkeit des Hinzukommens neuer Schriften musste auf das Wachstum des Ansehens des bisher Gesammelten sehr förderlich einwirken.

Als die Zal der hochgestellten Schriften (letzter Sammlung) sich vermehrte, entstand das Bedürfnis, die Schriften der zweiten und der dritten Sammlung, welche schon seit geraumer Zeit als Sammlungen kanonisch *) waren, durch eine gemeinsame Bezeichnung von der noch unvollendeten letzten Sammlung zu unterscheiden. Äußerst passend ward zu diesem Behufe das Wort „Propheten“ נביאים gewält; denn die vier geschichtlichen Bücher haben, abgesehen davon, dass sie viele Weissagungen und Mitteilungen über Propheten enthalten, sowie davon, dass sie wenigstens teilweise aus den Schriften proph. Verfasser zusammengestellt sind, mit den Propheten (im engeren Sinne des Wortes) etwas sehr wichtiges gemeinsam: die prophetische Auffassung, „sie verfolgen klar den Zweck, die Lehren der Geschichte, wie sie die Prophetie längst und oft ausgesprochen hatte, nun in den einzelnen Abschnitten der Geschichte einzeln nachzuweisen, fasslich für jedermann, zu Nutzen und Frommen der ganzen Gemeinde“ (Dillm. 444). Diese Verbindung der historisch-prophetischen und der eigentlich prophetischen Schriften zu Einer Abteilung ist eine so feste geworden, dass in der gesamten palästinisch- und babylonisch-jüdischen Tradition (schon im Prolog zur Übersetzung des Siracidenbuches) der Kanon mit einer einzigen Ausnahme **) stets als ein dreiteiliger erscheint (s. hernach S. 432).

Die Voranstellung der vier historischen Schriften erklärt sich genügend daraus, dass der Anfang des Buches Josua sich unmittelbar an das Ende des Deuteronomiums anschließt. (Ob man damals noch erkannte oder ahnte, dass Pentateuch und Josua einst zusammenhingen?).

Am Schluss dieser Entstehungsgeschichte des Kanons fassen wir unsere Ansicht zusammen in den Worten Valentin Loeschers (De causis linguae Ebraeae 1706, p. 71): Canon non uno, quod dicunt, actu ab hominibus, sed paulatim a Deo, animorum temporumque rectore, productus est.

Zeugnisse für den Kanon.

Da über den Pentateuch schon zur Genüge gesprochen ist, brauchen hier nur die beiden anderen Teile des Kanons berücksichtigt zu werden.

Jesus Sirach. — Aus dem Buche selbst ergibt sich deutlich nur Bekanntschaft mit den Propheten im weiteren Sinne, dem sog. „zweiten Kanon“, s. Kap. 46—49, bes. 49, 10 *καὶ τῶν δώδεκα προφητῶν τὰ ὀστᾶ ἀναθάλοι ἐκ τοῦ τόπου αὐτῶν.* Der vom Enkel der griechischen Übersetzung vorausgeschickte Prolog gedenkt bereits einer dritten Abteilung hochgehaltener Bücher: *Πολλῶν καὶ μεγάλων ἡμῖν διὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν κατ᾽ αὐτοὺς ἠκολουθηκότων δεδομένων, ὑπὲρ ὧν δέον ἐστὶν ἐπαινεῖν τὸν Ἰσραὴλ παιδείας καὶ σοφίας, . . . ὁ πάππος μου Ἰησοῦς ἐπὶ πλεῖον ἑαυτὸν δοὺς εἴς τε τὴν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων πατρίων βιβλίων ἀνάγνωσιν, καὶ ἐν τούτοις*

---

*) Und zwar nach dem S. 421 f. Bemerkten, die eigentl. prophetischen Schriften vermutlich früher.

**) 2 Makk. 2, 13. — Zwar halten Bertheau, Grimm, de Wette den Verfasser dieses Buches für einen ägyptischen Juden; es ist jedoch warscheinlicher, dass er ein palästinischer war.

ἱκανὴν ἕξιν περιποιησάμενος, προήχθη καὶ αὐτὸς συγγράψαι τι τῶν εἰς παιδείαν καὶ σοφίαν ἀνηκόντων, ὅπως οἱ φιλομαθεῖς καὶ τούτων ἔνοχοι γενόμενοι πολλῷ μᾶλλον ἐπιπροσθῶσι διὰ τῆς ἐννόμου βιώσεως. Darauf bittet der Übersetzer, man möge entschuldigen, wenn einiges in der Übersetzung nicht gefalle, und färt dann fort: *οὐ γὰρ ἰσοδυναμεῖ αὐτὰ ἐν ἑαυτοῖς ἑβραϊστὶ λεγόμενα καὶ ὅταν μεταχθῇ εἰς ἑτέραν γλῶσσαν· οὐ μόνον δὲ ταῦτα, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων οὐ μικρὰν ἔχει τὴν διαφορὰν ἐν ἑαυτοῖς λεγόμενα.* Dass der Übersetzer bei *τῶν ἄλλων πατρίων βιβλίων* und *τὰ λοιπὰ τ. β.* an alle 11 gegenwärtig als Hagiographen bezeichnete Schriften gedacht habe, lässt sich freilich nicht erweisen, ebensowenig aber, dass er eine von ihnen nicht anerkannte oder noch andere Schriften für gleichwertig hielt.

Philo. — Dafür, dass Philo die Dreiteilung des Kanons gekannt habe, beruft man sich gewönlich (Eichhorn I, 116; Oehler 255; Dillm. 424; Keil 643) auf De vita contemplativa § 3, nach welcher Schrift die Therapeuten *νόμους καὶ λόγια θεσπισθέντα διὰ προφητῶν καὶ ὕμνους καὶ τὰ ἄλλα, οἷς ἐπιστήμη καὶ εὐσέβεια συναύξονται καὶ τελειοῦνται.* Diese Schrift ist indes, wie P. E. Lucius (Die Therapeuten und ihre Stellung in der Askese, Straßburg i. E. 1880) überzeugend nachgewiesen hat, nicht von Philo, sondern erst im 3. nachchristlichen Jarh. verfasst. Da von dieser nun auszuscheidenden Stelle abgesehen irgend bestimmte Aussagen über den Kanon bei Philo sich nicht finden, sind die von Cl. Fr. Hornemann, Observationes ad illustrationem doctrinae de canone V^is T^i ex Philone, Kopenhagen 1775 (ein übersichtlicher Auszug bei Eichhorn I, 122 bis 135, § 25—33) angestellten, sehr eingehenden Untersuchungen über die Benutzung kanonischer (nach dem bisher erläuterten Umfange) und apokryphischer Bücher seitens dieses Alexandriners sehr dankenswert. Philo citirt, bei den meisten Büchern ausdrücklich den göttlichen Ursprung erwänend, die Bücher Mosis, Josua, Richter, Samuel, Könige, Jesaia, Jeremia, die kleinen Propheten, Psalmen, Sprüche, Hiob, Esra und Chronik *); er citirt nicht (wenn wir uns auf H. verlassen dürfen) Ezechiel, Daniel und die fünf Megilloth. Aus diesem Schweigen darf man aber nicht schließen, dass Philo diese Schriften nicht für kanonisch gehalten habe und dass sein Kanon ein anderer gewesen sei, als der der palästinischen Juden, sondern wir werden die Nichterwähnung dieser meist kleinen Schriften für zufällig zu erklären haben; denn zu den in der griechischen Übersetzung enthaltenen apokryphischen Schriften des Alten Testaments, welche er — wie aus mancherlei Spuren erhellt — kennt, verhält sich Philo ganz anders, als zu den oben aufgezälten 17 kanonischen Büchern: „er citirt auch nicht Einmal ein einziges, noch viel weniger allegorisirt er über sie oder beweist seine Sätze aus ihnen . . . Er erweist ihnen nicht einmal die Ehre, welche er einem Plato, Philolaus, Solon, Hippokrates, Heraklit und andern erzeigt, aus deren Schriften er oft ganze Stellen einrückt" (Eichhorn I, 122. 123). Der bedeutendste Philokenner der Gegenwart, C. Siegfried (Philo, Jena 1875, S. 161) sagt von Philo: „Sein Kanon ist wesentlich schon der unsrige". — (Verkehrtes bei Fürst 143).

Das zweite Makkabäerbuch. — Dasselbe ist jedenfalls vor der Zerstörung Jerusalems durch Titus entstanden (vgl. Keil § 232, Note 8). — In dem (unechten) zweiten Schreiben (1, 10^b—2, 18) der palästinischen Juden an die in Ägypten wird erzält, dass in den Schriften, und zwar in den Denkwürdigkeiten Nehemias **) die Verbergung der Bundeslade durch Jeremia und manches andere gestanden habe; außerdem sei darin auch erzält worden (2, 13) *ὡς* [Nehemia] *καταβαλλόμενος βιβλιοθήκην ἐπισυνήγαγε τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ*

---

*) Die Chronik hat Hornemann übersehen. Herzfeld III, 96 weist darauf hin, dass Philo II, 525 ed. Mangey (de congressu quaerendae eruditionis gratia) aus der übersetzten Chronik citire.

**) *ἐν ταῖς ἀναγραφαῖς καὶ ἐν τοῖς ὑπομνηματισμοῖς τοῖς κατὰ τὸν Νεεμίαν.* — Keil, Comm. z. St.: „entweder eine pseudepigraphische Schrift, oder eine griechische Bearbeitung des kanonischen B. Nehemia mit größeren Einschaltungen in der Art des dritten Buches Esra".

προφητῶν καὶ τὰ τοῦ Δαυὶδ καὶ ἐπιστολὰς βασιλέων περὶ ἀναθεμάτων. (14) *ὡσαύτως δὲ καὶ Ἰούδας τὰ διαπεπτωκότα διὰ τὸν πόλεμον τὸν γεγονότα ἡμῖν ἐπισυνήγαγε πάντα, καὶ ἔστι παρ' ἡμῖν.* (15) *ὧν οὖν ἐὰν χρείαν ἔχητε, τοὺς ἀποκομιοῦντας ὑμῖν ἀποστέλλετε.* Diese Stelle ist vielfach sehr abfällig beurteilt worden: noch A. Geiger (IV, 16) nennt sie „von gar keinem Belang"; aber mit Unrecht (vergl. Dillmann 446—449; Ewald 466—474), denn in dem *τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν* zeigt sich noch die später verloren gegangene Erkenntnis, daſs die zweite Abteilung des Kanons aus zwei verschiedenen Sammlungen zusammengesetzt sei. Die *ἐπιστολαὶ β. π. ἀ.* können nicht das Buch Esra (mit oder one Chronik) bezeichnen, sondern nur eine Sammlung von Urkunden, in denen ausländische, zunächst persische Könige sich zu Gunsten der heimgekehrten Israeliten und ihres Tempels ausgesprochen und dem Tempel Weihgeschenke gemacht hatten, Urkunden, die in dem späteren Esrabuche benutzt wurden. Der Besitz solcher Urkunden war für einen Statsmann wie Nehemia von großem Werte; daſs der Verfasser des citirten Sendschreibens an die ägypt. Juden die Existenz einer derartigen Sammlung erfunden habe, ist an sich und besonders nach dem Zusammenhange der Stelle sehr unwarscheinlich. Wir sind daher nicht berechtigt, den übrigen Inhalt dieser beiden Verse Erfindung zu nennen, betrachten ihn vielmehr als ein wertvolles Zeugnis für das, was wir oben auf anderem Wege gefunden haben, dafür nämlich, daſs man sich zur Zeit des Nehemia mit dem Sammeln der alten Nationallitteratur beschäftigte, und daſs das damals Gesammelte die zweite Abteilung des Kanons (wesentlich so wie sie jetzt ist), die Psalmen und wichtige, das neue Jerusalem betreffende Urkunden umfaſste *). Ob Nehemia selbst sammelte, oder ob er nur die Anregung gab und der zu solcher litterarischen Sammeltätigkeit vermutlich mehr geeignete Schriftgelehrte Esra (Esra 7, 6. 10. 11 u. f.) der ausfürende war **), ist unwesentlich.

Hat sich schon der Inhalt des 13. Verses uns als vertrauenswert gezeigt, so dürfen wir den des auf eine dem Verfasser viel näher liegende Zeit bezüglichen 14. Verses noch weniger unbeachtet lassen. In ihm ist von Büchern die Rede, welche der vormakkabäischen Zeit entstammten, für alle frommen Israeliten von Wert waren, im Kriege zerstreut und teilweise vernichtet ***), aber von Judas gesammelt wurden und zur Zeit des Schreibers existirten. Alle diese Prädikate zusammen passen nur auf die im gegenwärtigen Kanon vereinigten Bücher, auch — worauf es hier besonders ankommt — auf die Bücher der 3. Abteilung, aber auf keine anderen. Denn das Buch des Siraciden war damals noch nicht alt, auch ist es erst in späterer Zeit zu Ansehen gelangt; der zweite Teil des Danielbuches aber, welcher in der Makkabäerzeit plötzlich hervortrat, konnte sehr leicht sofort Aufnahme in die Sammlung finden, weil der erste Teil, one welchen er, wenn überhaupt, nur ganz kurze Zeit in Umlauf gewesen sein kann, schon früher vorhanden war (s. S. 419), weil er [Teil 2] ferner in direktester Weise sich auf die denkwürdige erste Makkabäerzeit bezog und weil endlich das Gepräge des göttlichen Geistes ihm unverkennbar aufgedrückt war. Wir stimmen daher Ewald (475—482) bei, der „den judäischen Kanon" in der Zeit des Judas Makkabäus seine letzte Vermehrung erfaren haben läſst, wobei wir es jedoch für warscheinlich halten, daſs die meisten Bücher der dritten Abteilung etwa in der oben angedeuteten Reihenfolge schon vorher ins Tempelarchiv aufgenommen waren.

---

*) Daſs noch anderes damals gesammelt, wird 2 Makk. 2 zwar nicht gesagt, aber durch den Wortlaut auch nicht geradezu ausgeschlossen, da der Verf. nicht die Absicht hatte, eine vollständige Übersicht über die von ihm angenommene litterarische Tätigkeit Nehemias zu geben.

**) Wofür auch die Erzälung im vierten Esrabuche, welche indes vielleicht, wenigstens teilweise, aus den im Texte citirten Versen gesponnen ist, angezogen werden könnte.

***) Bei der Plünderung des Tempels durch Antiochus, 1 Makk. 1, 21 ff. [gr.], und infolge des Edikts, das. v. 56. 57 (vgl. Joseph. Ant. XII, 5, 4 *ἠφανίζετο δὲ εἴ που βίβλος εὑρεθείη ἱερὰ καὶ νόμος*), s. auch c. 3, 48.

Das Neue Testament. — Das N. T. kennt den Kanon als dreiteiligen, vgl. Luk. 24, 44, wo Jesus sagt: *ἐλάλησα πρὸς ὑμᾶς ἔτι ὢν σὺν ὑμῖν ὅτι δεῖ πληρωθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ προφήταις καὶ ψαλμοῖς περὶ ἐμοῦ.* Das Wort *ψαλμοί* bezeichnet aber nicht, wie viele meinten, die ganze dritte Abteilung, sondern hebt aus ihr das an sich und speziell auch für den vorliegenden Fall wichtigste Buch derselben heraus. — Angesichts der ganz bestimmten Zwecke, welche die neutest. Schriftsteller verfolgen, kann es nicht befremden, dass nur Pentateuch, Propheten und Psalmen häufig citirt werden, und es ist daher aus dem Fehlen von Beziehungen auf einige für diese Zwecke wenig oder gar nicht ausgiebigen Bücher *) ein Schluss auf deren damalige Nichtkanonicität um so weniger zu machen, als kein einziges Apokryphon im Neuen Test. ausdrücklich, geschweige denn mit einer Anerkennungsformel angefürt wird **), obwol die neutestamentlichen Autoren meist nach den LXX citiren.

Josephus. — Von ganz besonderem Werte ist für uns das Zeugnis des Flavius Josephus in der c. 100 nach Chr. verfassten Streitschrift gegen Apion. Der Zusammenhang, in dem die Aussage steht, ist folgender. Josephus will gegen Apion die Warheit der hebräischen Geschichtschreibung dartun, namentlich im Gegensatz zur hellenischen. Er sagt, die Hellenen hätten nicht, wie die Juden, öffentliche Aufzeichnungen (*δημοσίας ἀναγραφάς* I, 4) gehabt, auch, wie z. B. die erheblichen Abweichungen bei den verschiedenen Autoren erwiesen, bei ihren Aufzeichnungen nicht genügende Sorgfalt angewendet, weniger z. B. als die Babylonier und Ägypter. Bei den Hebräern sei die Sorge hiefür den Priestern und Propheten übertragen gewesen. Von den Priestern, welche ihre Würde immer in einem Geschlechte fortpflanzten, seien die ihnen anvertrauten Schriften sorgfältig bewart worden. Die Abfassung derselben (*τὸ ὑπογράφειν* I, 7) aber habe nicht in der Willkür eines jeden gelegen, *ἄλλα μόνων τῶν προφητῶν τὰ μὲν ἀνωτάτω καὶ τὰ παλαιότατα κατὰ τὴν ἐπίπνοιαν τὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ μαθόντων, τὰ δὲ καθ' αὑτοὺς ὡς ἐγένετο σαφῶς συγγραφόντων.* Darauf wird I, 8 so fortgefaren: *οὐ γὰρ μυριάδες βιβλίων εἰσὶ παρ' ἡμῖν ἀσυμφώνων καὶ μαχομένων, δύο δὲ μόνα πρὸς τοῖς εἴκοσι βιβλία, τοῦ παντὸς ἔχοντα χρόνου τὴν ἀναγραφήν, τὰ δικαίως θεῖα πεπιστευμένα. καὶ τούτων πέντε μέν ἐστι τὰ Μωϋσέως, ἃ τούς τε νόμους περιέχει καὶ τὴν τῆς ἀνθρωπογονίας παράδοσιν μέχρι τῆς αὐτοῦ τελευτῆς. οὗτος ὁ χρόνος ἀπολείπει τρισχιλίων ὀλίγον ἐτῶν. ἀπὸ δὲ τῆς Μωϋσέως τελευτῆς μέχρι τῆς Ἀρταξέρξου τοῦ μετὰ Ξέρξην Περσῶν βασιλέως ἀρχῆς* ***) *οἱ μετὰ Μωϋσῆν προφῆται τὰ κατ' αὑτοὺς πραχθέντα συνέγραψαν ἐν τρισὶ καὶ δέκα βιβλίοις. αἱ δὲ λοιπαὶ τέσσαρες ὕμνους εἰς τὸν θεὸν καὶ τοῖς ἀνθρώποις ὑποθήκας τοῦ βίου περιέχουσιν. ἀπὸ δὲ Ἀρταξέρξου* †) *μέχρι τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου γέγραπται μὲν ἕκαστα, πίστεως δὲ οὐχ ὁμοίας ἠξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν. δῆλον δ' ἐστὶν ἔργῳ πῶς ἡμεῖς τοῖς ἰδίοις γράμμασι πεπιστεύκαμεν· τοσούτου γὰρ αἰῶνος ἤδη παρῳχηκό-*

---

*) Gewönlich nennt man Hoheslied, Koheleth, Esther, Esra-Nehemia. Erwänt sei hier die Ansicht Ed. Böhls (Die alttest. Citate im N. Test., Wien 1878, S. 162), daß Koh. 7, 20 vom Apostel Paulus, Röm. 3, 10, citirt werde.

**) Die bes. für den Brief an die Hebräer und den des Jakobus behauptete Benutzung einiger Apokrypha sowie die Beziehung auf zwei Pseudepigraphen (Henoch und Assumptio Mosis) im Judasbrief [vgl. Fr. Bleek, „Über die Stellung der Apokryphen des A. T.'s im christl. Kanon, Theol. Studien und Krit., 1853, 267—354, bes. S. 326 ff., wo zu zeigen versucht wird, dass im N. T. „die Schriftautorität nicht bestimmt auf die kanonischen BB. des Alten Testaments beschränkt" sei] beweist nichts für eine kanonische Geltung dieser Schriften.

***) *ἀρχῆς* „Regierung", nicht „Anfang".

†) Aus Ant. XI, 6, 13: *ἔγραψε δὲ Μαρδοχαῖος τοῖς ἐν τῇ Ἀρταξέρξου βασιλέως ζῶσιν Ἰουδαίοις ταύτας παραφυλάσσειν τὰς ἡμέρας, καὶ ἑορτὴν ἄγειν αὐτὰς καὶ τοῖς ἐκγόνοις παραδοῦναι κτλ.* ergibt sich, dass Josephus gleich den LXX den Ahasveros des Buches Esther mit Artaxerxes Makrocheir (465—424) statt mit Xerxes identificirt hat.

τος οὔτε προσθεῖναί τις οὐδὲν οὔτε ἀφελεῖν αὐτῶν οὔτε μεταθεῖναι τετόλμηκεν. πᾶσι δὲ σύμφυτόν ἐστιν εὐθὺς ἐκ τῆς πρώτης γενέσεως Ἰουδαίοις τὸ νομίζειν αὐτὰ θεοῦ δόγματα, καὶ τούτοις ἐμμένειν, καὶ ὑπὲρ αὐτῶν, εἰ δέοι, θνήσκειν ἡδέως *). Will man diese Stelle richtig würdigen, so hat man zuvörderst festzuhalten, dass die hier erwänte Sammlung von Schriften für die Juden nicht bloß eine litterar-historische Bedeutung hatte, etwa als die Summe der alten Nationallitteratur, sondern dass sie nur die *δικαίως θεῖα πεπιστευμένα* und daher als *θεοῦ δόγματα* betrachteten *βιβλία* umfasste, diese aber auch alle. Ferner ist zu bemerken, dass Josephus hier, wie der ganze Zusammenhang zeigt, nicht seine Privatmeinung (wie z. B. Eichhorn I, 39. 146 annimmt) ausspricht, sondern die Überzeugung seines ganzen Volkes. Gegen die letztere Auffassung darf man nicht einwenden, dass die Zeitangabe über den Abschluss des Kanons nur daraus gefolgert sei, dass Josephus das Buch Esther für das jüngste Buch, Mordechai für den Verfasser und den Ahasveros für Artaxerxes statt für Xerxes angesehen habe; denn diese Ansicht des Jos. (die übrigens, wenigstens was die Person des Perserkönigs betrifft, von den LXX geteilt wurde) hat mit dem Hauptpunkte seiner Aussage gar nichts zu tun, damit nämlich, dass seit einer langen Reihe von Generationen weder eine Vermehrung noch eine Verringerung der Zal der heil. Bücher stattgefunden habe. Dass die Reihe dieser Generationen in der Tat eine lange war, ergibt sich daraus, dass über die von uns in die Makkabäerzeit versetzte letzte Vermehrung des Kanons eine sichere Überlieferung nicht mehr bekannt war. Aus diesem Fehlen einer sicheren Überlieferung erklärt es sich, dass man allgemein den Abschluss der Sammlung mit der Abfassung des letzten Buches für zusammenfallend hielt. Ebensoviel aber trug zum Entstehen dieser Ansicht ein anderer Umstand bei, die Vorstellung nämlich, dass seit Maleachi, dem letzten Propheten, der Geist der Offenbarung von Israel gewichen sei **) und durch das Aufhören der Succession des Prophetentums die Möglichkeit des Entstehens weiterer heiliger, die älteren fortsetzender prophetisch-geschichtlicher Bücher aufgehört habe. — Josephus zält 22 Bücher, der dreiteilige Kanon hatte bei seinem Abschlusse nach unserer obigen Darlegung 24 (nämlich 5 + 8 + 11). Welche Bücher hat nun Jos. unter den 22 verstanden? G. L. Oeder (Freye Untersuchungen über einige Bücher des A. T.'s, herausgegeben von G. J. L. Vogel, Halle 1771, S. 64) behauptete, Jos. habe Esther, Esra-Nehemia und Chronik nicht für kanonisch gehalten (s. die Widerlegung bei Müller a. a. O.). Gegenwärtig ist man darüber einig (de Wette-Schr. S. 25. 26; Keil S. 507 u. a.), dass Josephus alle in unsern hebräischen Bibeln stehenden Bücher als kanonisch ansah und dass er sie in derselben Weise zälte wie später z. B. Origenes, sie aber eigentümlich anordnete, nämlich so, dass er unter die 13 *προφῆται* rechnete: 1) Josua, 2) Richter und Ruth, 3) das Samuelbuch, 4) das Buch der Könige, 5) Chronik, 6) Esra [mit Nehemia], 7) Esther, 8) Jesaia, 9) Jeremia und Klaglieder, 10) Ezechiel, 11) Daniel, 12) das Buch der 12 kleinen Propheten, 13) Hiob, und dass die dritte Abteilung: Psalmen, Sprüche, Koheleth, Hoheslied umfasste. Auf diese seine Anordnung war einmal die Reihenfolge der biblischen Bücher in den LXX von Einfluss; noch mehr aber ist die Abweichung von der alten (im Talmud, s. S. 417, erhaltenen und durch die Entwicklungsgeschichte des Kanons klar gewordenen) Reihenfolge daraus zu erklären, dass es Josephus nach dem Zusammenhange der Stelle besonders um Hervorhebung und Legitimation der historischen Schriften des A. T. zu tun war. — Durchaus verkehrt ist die Auffassung Schmids (hist. p. 222), welcher die Anordnung des Josephus als die alte und richtige, die im

*) Über den Hauptpassus (I, 8) vgl. J. P. A. Müller (1774), S. 108—130; Chr. Fr. Schmid, Enarratio sententiae Flavii Josephi de libris V. T., Wittenberg 1777 (2 Programme); Eichhorn I, 141—163, § 38—50.

**) 1 Makkab. 9, 27. Babyl. Sanhedrin 11ª med. (Barajtha): משמתו נביאים האחרונים חגי זכריה ומלאכי נסתלקה רוח הקודש מישראל. S. ferner C. Vitringa, Observationes sacrae, lib. VI, cap. 6 (Franeker 1711; II, 345 ff.).

Talmud als die spätere bezeichnete und behauptete: Caussam mutati ordinis antiqui equidem nullam aliam perspicere potui, quam arrogantiam legis doctorum, qui novis inventiunculis famam de se excitare cuperent; nur G. C. Storr (Paulus, Neues Repertorium f. Bibl. und Morgenl. Literatur, Theil II, Jena 1790, S. 227) meinte ganz änlich, es sei ihm „warscheinlich, dass diese Einteilung [die des Jos.] auf die damals übliche Anordnung der einzelnen Bücher in den Handschriften gegründet war und also die Vermehrung der dritten Klasse oder die Versetzung mehrerer Schriften aus der zweiten Klasse unter die Hagiographa erst später eingefürt worden ist". — Die Zälung „22" stammt warscheinlich aus Alexandrien; jedenfalls ist sie nicht ursprünglich (s. hernach S. 434 ff.).

Angebliche Widersprüche gegen den Kanon.

Ernst gemeinte Widersprüche gegen den auf die angegebene Weise entstandenen Kanon der 24 hl. Bücher sind im alten Judentum niemals erhoben worden: weder sind einmal aufgenommene Bücher ernstlich bestritten worden, noch hat man irgend ein in der bisherigen Darstellung nicht als aufgenommen erwäntes Buch später aufgenommen oder aufzunehmen Versuche gemacht. Drei Gründe scheinen gegen diese Ansicht zu sprechen: 1) Die talmudischen Bestreitungen, 2) die Behandlung des Buches Sirach in der talmudischen Litteratur, 3) der sog. alexandrinische Kanon.

1) Die talmudischen Bestreitungen. — Bei ihnen allen handelt es sich nicht um die Aufnahme neuer Bücher, nicht um die Erweiterung des Kanons, auch nicht um die Ausschließung eines Buches aus Anlass irgendwelcher kritischen Zweifel *), sondern darum, dass einzelne Gelehrte für die Ausscheidung eines oder des anderen schon längst aufgenommenen Buches Gründe, welche vom Inhalte hergenommen waren, anfürten, indes one dass in irgend einem Falle diesen Erörterungen praktische Folge gegeben wurde. Mehrfach machen die Debatten den Eindruck, dass die Bedenken nur erhoben wurden, um widerlegt zu werden, mit anderen Worten, um einerseits den Scharfsinn zu üben, andererseits die Autorität der hl. Bücher als absolut gesichert zu erweisen. Aus keiner Stelle folgt, dass im religiösen Volksbewusstsein jemals ein Schwanken über die Kanonicität irgend eines der 24 Bücher stattgefunden habe, und Behauptungen, wie die Fürsts (S. 95), dass erst Chananja ben Chiskia ben Gorion, ein älterer Zeitgenosse des Hillel und Schammai, „die Aufnahme des Jecheskel im Kanon ermöglicht hat", zeugen von völligem Misskennen des Geistes und des historischen Wertes der bezügl. talmudischen Angaben **). Für die Anerkennung gerade desjenigen Buches, bei welchem die Bestreitungen verhältnismäßig den meisten Grund zu haben scheinen, nämlich die des Buches Esther, bei den Juden liegen sehr positive Zeugnisse vor, und zwar nicht nur aus anderen Quellen, sondern auch aus dem Talmud. Im jerus. Talmud Megilla I, 7 (Bl. 70[d] gegen Ende) heißt es: ר' יוחנן אמר הנביאים והכתובים עתידין ליבטל וחמשת ספרי תורה אינן עתידין ליבטל ... ר' שמעון בן לקיש אמר אף מגלת אסתר והלכות אינן עתידין ליבטל, Resch

*) Dass zuverlässige Traditionen über die Abfassungszeit, Verfasser der einzelnen biblischen Bücher und Änliches, worauf eine kritische Würdigung oder Bestreitung sich hätte gründen lassen, den Talmudisten nicht mehr vorlagen, ergibt sich mit Evidenz daraus, dass das Danielbuch nirgends im Talmud oder Midrasch bestritten wird, obgleich der zweite Teil desselben erst in der Makkabäerzeit — viel später als Koheleth, Esther u. s. w. — geschrieben sein und somit auch die Redaktion des Buches erst in dieser Zeit stattgefunden haben kann.

**) Gleichwertig ist z. B. die Aussage Rabbis und seines Zeitgenossen Bar Qappara, dass die Thora aus sieben Büchern bestehe, indem die beiden Verse Num. 10, 35. 36 ein Buch bildeten (also auch Num. 1, 1—10, 34 und 11, 1—36, 13), — in welcher Aussage noch niemand eine ernstliche Bestreitung der Fünfteilung der Thora gefunden. Vgl. die in meinen Prolegomena crit. in V. T. Hebr., Leipz. 1873, S. 73. 91. 122, angefürten Stellen aus b. Sabbath 116[a] Anf. (Barajtha); Sifri § 84 zu Num. 10, 35. 36; Genesis Rabb. Sekt. 64 und Levit. Rab. Sekt. 11; außerdem Traktat Sof'rim VI, 1. 2.

Lakisch stellt also die Estherrolle der Thora gleich und höher als Propheten und Hagiographen *). Josephus rechnet Esther one Zweifel unter die *δύο πρὸς τοῖς εἴκοσι βιβλία*, welche *δικαίως θεῖα πεπιστευμένα* sind; und Epiphanius schreibt haeres. XXIX, 7 (I, 122. 123 ed. Petav.; II, 87 Dind.): *Χρῶνται δὲ οὗτοι [οἱ Ναζωραῖοι] οὐ μόνον νέᾳ διαθήκῃ, ἀλλὰ καὶ παλαιᾷ διαθήκῃ, καθάπερ καὶ οἱ Ἰουδαῖοι. οὐ γὰρ ἀπηγόρευται παρ' αὐτοῖς νομοθεσία καὶ προφῆται καὶ γραφεῖα τὰ καλούμενα παρὰ Ἰουδαίοις βιβλία ὥσπερ παρὰ τοῖς προειρημένοις . . ., ἕνα δὲ θεὸν καταγγέλλουσι καὶ τὸν τούτου παῖδα Ἰησοῦν Χριστόν. Ἑβραϊκῇ δὲ διαλέκτῳ ἀκριβῶς εἰσιν ἐνησκημένοι. παρ' αὐτοῖς γὰρ πᾶς ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται καὶ τὰ γραφεῖα λεγόμενα, φημὶ δὲ τὰ στιχηρὰ καὶ αἱ Βασιλεῖαι καὶ Παραλειπόμενα καὶ Ἐσθὴρ καὶ τἄλλα πάντα Ἑβραϊκῶς ἀναγινώσκεται, ὥσπερ ἀμέλει καὶ παρὰ Ἰουδαίοις.* — Eine Erörterung der talmud. Stellen, welche sich gegen die Anerkennung einzelner der 24 Bücher anfüren lassen, muss des Raumes halber hier unterbleiben (Verf. beabsichtigt, da Fürsts Buch zur Orientirung ungeeignet, anderwärts auf dies Thema einzugehen; inzwischen vgl. Franz Delitzsch in Zeitschrift f. luth. Theologie, 1854, S. 280 ff.); doch sollen wenigstens die Stellen selbst angegeben werden: Ezechiel Sabbath 13^b = Menachoth 45^a = Chagiga 13^a Ende, Fürst 24; Jona Numeri Rab. Sekt. 18 vgl. Pseudo-Raschi zu Thaanith 15^a; Sprüche Sabbath 30^b, Aboth de R. Nathan c. 1; Hoheslied Jadajim III, 5, Aboth R. N. c. 1, Fürst 57. 83; Koheleth Edujoth V, 3, Jadajim III, 5, Sabbath 30^b, Aboth R. N. 1, Levit. Rab. Sekt. 28, Midrasch Koheleth z. 1, 3, Fürst 58. 90; Esther Megilla 7^a, Sanhedrin 100^a, Fürst 57. 110, Levy in der hebr. Ztschr. Ozar nechmad III, 175 ff.

2) Das Buch Sirach in der talmudischen Litteratur. — Mehrfach werde, sagt man, das den Talmudisten im Original wolbekannte Buch des Siraciden **) von ihnen mit Anfürungsformeln citirt, welche sonst nur in Bezug auf die heiligen 24 Bücher vorkommen: Berachoth 48^a Schim'on ben Schetach דכתיב; Erubin 65^a Rab (u. R. Chânina) שנאמר; Baba qamma 92^b Baba bar Mari משולש בכתובים. Daraus darf man aber nicht schließen, dass das genannte Buch von den Juden als kanonisch angesehen wurde. An der ersten Stelle nämlich steht zwar im babyl. Talmud nur דכתיב, aber in den Parallelstellen jer. Berachoth VII, Bl. 11^b, Z. 16 v. u. [der jerus. Talm. in diesem Art. stets nach der Krakauer Ausgabe citirt], jer. Nasir V, Bl. 54^b, Z. 14, Genesis Rabba Sekt. 91, Midrasch Koheleth zu 7, 12, ist, gewiss richtig, nach diesem Worte das Buch des Ben Sira mit Namen genannt; auch wird die Annahme kanonischer Geltung für das Buch nicht durch den Zusammenhang gefordert ***). Bei den beiden anderen Stellen hat allerdings die Absicht obgewaltet, einen Vers der hl. Schrift zu citiren, und sind die gleich zu nennenden Autoritäten der Ansicht gewesen, dass sie einen solchen citirten. Erubin 65^a fürt Chija bar Aschi als Ausspruch Rabs an: „Wer nicht ruhiger Stimmung ist, soll nicht beten, משום שנאמר בְּצָר אַל יוֹרֶה“, und hat Rab hier nach gewönlicher Annahme Sir. 7, 10 im Sinne gehabt, welche Stelle in der griech. Übersetzung lautet: *μὴ ὀλιγοψυχήσῃς ἐν τῇ προσευχῇ σου.* Baba qamma 92^b will Baba bar Mari (wie man oft tat, wenn man etwas ganz zweifellos dartun wollte) mit der Formel: דבר זה כתיב בתורה

*) Daher Maimonides Hilchoth Megilla II, 18: כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח חוץ ממגלת אסתר הרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה. — Pfeiffers thesaurus hermeneuticus, in dessen Appendix S. 597 ff. nach Keil 642 Aussprüche der Rabbinen gesammelt sind, welche zeigen, wie hoch dieselben „die Autorität gerade dieses Buches stellten, selbst weit über die Thora und die Propheten erhoben“, ist mir unzugänglich geblieben.

**) Die Citate s. bei L. Zunz, Die gottesdienstl. Vorträge der Juden, Berlin 1832, S. 100—104; F. Delitzsch, Zur Geschichte der jüd. Poesie, Leipzig. 1836, S. 20. 21. 204. 205; L. Dukes, Rabbin. Blumenlese, Leipz. 1844, S. 66—84.

***) Aus diesen beiden Gründen darf auch aus anderen Stellen, wie b. Nidda 16^b, Baba bathra 98^b, keine Folgerung zu Gunsten kanonischen Ansehens des Buches S. gezogen werden.

שנוי בנביאים ומשולש בכתובים einen Satz als in allen drei Teilen der Bibel begründet nachweisen und gibt als Belegstellen Gen. 28, 9; Richt. 11, 3; Sir. 13, 15 [gr.]. Um die Sirachcitate in diesen beiden Talmudstellen richtig zu verstehen, hat man zu bedenken, daſs, weil das Buch des Ben Sira mit geringen Ausnahmen in rein biblischem Stil geschrieben war, die Talmudisten, welche ebenso wie z. B. der Apostel Paulus meist aus dem Gedächtnisse citirten, sehr leicht einen Satz aus diesem von ihnen viel benutzten und geschätzten Buche in derselben Weise wie eine Bibelstelle anfüren konnten, in der Meinung, er stehe wirklich irgendwo in einem der heiligen 24 Bücher. Die Richtigkeit dieser Auffassung ergibt sich daraus, daſs das Buch Sirach von keiner jüdischen Autorität, geschweige denn von einer alten, als zum Kanon gehörig bezeichnet wird, daſs vielmehr alte Zeugen es ausdrücklich von demselben ausschließen. In der Thoßefta Jadajim c. 2 heißt es: הגליונים (Evangelien) ספרי המינים אינן מטמאין את הידים ספרי בן סירא וכל ספרים שנכתבו מכאן ואילך אינן מטמאין את הידים. Auch der Ausspruch des jerus. Talmuds Sanhedrin X, Blatt 28ª (wie immer der wol verderbte Text zu verbessern *) sein mag) und der des R. Joseph († c. 333; er war also kaum eine Generation älter als Baba bar Mari) in bab. Sanhedrin 100ᵇ zeigen deutlichst, daſs das Sirachbuch nicht zum Kanon gerechnet wurde. — Auf dasselbe Ergebnis füren der oben (S. 417) angegebene Wortlaut der alten Barajtha in Baba bathra und die konstante Zälung von 24 hl. Büchern.

Für ein vermutetes hohes Ansehen des Buches Baruch (Dillm. 480) läſst sich aus der gesamten Litteratur des palästinischen und babylonischen Judentums (Talmuden und Midraschen) kein Beweis vorbringen. Dagegen, daſs die genannte Schrift ein solches Ansehen gehabt habe, spricht auch ihre späte Entstehungszeit: sie ist von Daniel c. 9 abhängig und in ihren verschiedenen Teilen erst nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus verfaſst (s. Schürer in dieser Encykl. ² I, 501; Kneucker, Das Buch Baruch, Leipz. 1879, S. 31. 32).

3) Der sogenannte alexandrinische Kanon. — In der Übersetzung der LXX, d. i. in den griechischen Bibeln der hellenistischen Juden stehen außer den 24 Büchern des hebräischen Bibelkanons mehrere ganz neue Bücher sowie Zusätze zu einigen jener Schriften. Man darf hieraus nicht schließen, daſs es einen vom hebräischen verschiedenen alexandrinischen Bibelkanon gegeben habe. Denn erstens hat sich auf dem Boden der alexandrinisch-jüdischen Theologie die Idee eines Kanons im Sinne der palästinensischen Schriftgelehrten gar nicht gebildet. Die Abgrenzung des hebräischen Kanons nämlich hing zusammen mit der Ansicht, das Walten des Offenbarungsgeistes in Israel habe nach dem Auftreten der letzten Propheten (Maleachi) aufgehört; diese Ansicht aber ist im Widerspruch mit dem jüdischen Alexandrinismus. „Das Offenbarungsprinzip desselben, die Weisheit, die von Geschlecht zu Geschlecht in heilige Seelen übergehend, Freunde Gottes und Propheten bereitet (Weish. 7, 27), der Logos, der *ἑρμηνεὺς* und *ὑποφήτης τοῦ θεοῦ* ist, wie in den früheren Gottesmännern, so fortwärend in jedem Weisen und Frommen wirksam und weiht ihn zum Propheten (vgl. Philo, Quis rer. div. haer. § 52). So legt denn Philo sich selbst göttliche Eingebung bei und kraft derselben die Befähigung, *περὶ ὧν οὐκ οἶδε μαντεύεσθαι* (de Cherubim § 9); so wird von ihm de praem. et poen. § 19 ein weder in den alttestamentlichen noch in den denselben angehängten Büchern vorkommender Ausspruch als Wort eines *θεσπίζων* ganz so, wie sonst Aussprüche der Propheten und sogleich nachher eine Psalmstelle angefürt. Jene Anschauung, die in 1 Makk. 4, 46; 9, 27; 14, 41 sich ausspricht, und eben damit der qualitative Unterschied einer inspirirten älteren und einer nicht inspirirten jüngeren Litteratur ist für Philo gar nicht vorhanden. Nur Moses, der Begründer der Mysterien, der *ἀρχι-*

*) Einen geistreichen Verbesserungsvorschlag macht M. Joël, Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des 2. christlichen Jarhunderts, Breslau und Leipzig 1880, I, S. 71 bis 75.

προφήτης hat für ihn eine spezifische Autorität; Salomo und andere heilige Männer der Vorzeit sind nur *φοιτηταὶ* oder *ἑταῖροι Μωϋσέως*, wie Philo selbst" (Oehler 255). Aus dieser Anschauungsweise erklärt es sich, dass man in Alexandrien kein Bedenken trug, die griechische Übersetzung des A. T.'s durch Zusätze zu einzelnen Büchern, ja durch Hinzufügung ganz neuer Bücher, zu vermehren. Das Ansehen, welches der Übersetzung der LXX in um so höherem Grade zu teil wurde, je mehr die Kenntnis der hebr. Sprache schwand und damit die Möglichkeit aufhörte, aus den Originalen die Geschichte der Offenbarungen der göttlichen Weisheit kennen zu lernen, ging auch auf die Zusätze und die Bücher über, welche sie mehr als der hebräische Grundtext enthielt. Dieses Ansehen aber ist von eigentlicher Kanonicität noch sehr verschieden. Das Nichtvorhandensein eines besonderen alexandrinischen Kanons ergibt sich auch daraus, dass, wie sowol aus dem Fehlen jedes Zeugnisses als auch aus dem Schwanken der Handschriften *) hervorgeht, weder die Reihenfolge noch die Zal der neuen Bücher jemals von den alexandrinischen Juden als eine fixirte angesehen worden ist. Und schließlich zeigt das Beispiel des Philo, dass die alexandrinischen Juden, obwol ihnen der strenge Begriff des Kanons abging, dennoch in der Praxis einen Unterschied machten zwischen dem Inhalte des hebr. Bibelkanons und den nur in der Übersetzung der LXX mit diesen vereinigten Büchern. Denn Philo, der ganz überwiegend an die griechische Übersetzung sich hält, kennt zwar Apokryphen, citirt und verwendet sie aber nie in derselben Weise, wie die Bücher des hebr. Bibelkanons (s. S. 425).

Die Dreiteilung des Kanons. — Für die Einteilung der Sammlung der heilig gehaltenen Bücher in drei Teile, von denen die beiden ersten als Gesetz und Propheten bezeichnet werden, zeugen schon der Prolog des Siraciden, s. S. 424, und das N. T., Luk. 24, 44, s. S. 427. Von den sehr zalreichen Belegen, welche Talmud und Midrasch liefern, folgen hier einige: Baba bathra 14^b Barajtha s. S. 417; bab. Sabbath 88^a wird Gott gepriesen, weil er dem dreiteiligen Volke [Priester, Leviten, Israeliten] אוריאן תליתאי gegeben habe; dem Vorhandensein von תורה נביאים וכתובים entsprechend findet Rab Assi (Megilla 21^b), dass Montags, Donnerstags und Sonnabends nur drei aus der Estherrolle vorlesen, und (das. 25^a Anf.) dass der aus dem Gesetze Vorlesende nicht weniger als drei Verse lese; P'siqtha, Ausg. von Buber 105^a: התורה משולשת תורה נביאים וכתובים; jer. Chagiga II, 1 (Blatt 77^b Mitte) sagen Josua ben Chananja und Eliefer ben Hyrkanos zu Abuja (dem Vater des Elisa): יושבין היינו וחוזרין בדברי תורה מן התורה לנביאים ומן הנביאים לכתובים; die häufige Formel (z. B. Aboda sara 19^b): כתוב בתורה שנוי בנביאים ומשולש בכתובים.

In der Übersetzung der LXX ist diese Dreiteilung zu Gunsten einer äußerlichen Sachordnung aufgegeben: an der Spitze stehen die historischen Bücher, dann folgen die poetischen, den Schluss machen die prophetischen (die apokryphischen BB. sind, wie schon erwänt, an geeignet erscheinenden Stellen eingeschoben). Auf Grund dieser griechischen Anordnung, welche anerkanntermaßen keine handschriftliche Autorität seitens des Grundtextes für sich hat, haben manche Kirchenväter noch andere Einteilungen gemacht. So läſst Epiphanius **) das A. Test. aus vier Pentateuchen und zwei überschüssigen Büchern bestehen: I) der eigentliche Pentateuch oder das Gesetzbuch; II) fünf poetische Bücher (*στιχήρεις*), nämlich Hiob, Psalter, Sprüche, Koheleth, Hoheslied; III) *τὰ καλούμενα γραφεῖα*, von etlichen *ἁγιόγραφα* genannt, Josua, Richter mit Ruth, Chronik, 2 BB. der Könige [= Sam. und Kg.]; IV) der prophetische Pentateuch, Zwölfprophetenbuch, Jesaia, Jeremia, Ezechiel, Daniel; außerdem Esra und Esther, mit welchen die Zal 22, die Zal der hebräischen Buchstaben, voll wird.

---

*) Hier nur Ein Beispiel: Kod. Vatic. und Kod. Alex. bieten diese Bücher in ganz verschiedener Reihenfolge; Alex. enthält die 4 Makkabäerbücher und das Gebet Manasses, welche fünf Stücke im Vatik. fehlen.

**) De ponder. et mensur. 3. 4 (II, 161. 162 Petav.), abgedruckt bei Schmid, Hist. p. 156—158. Vgl. noch Schmid p. 151 (Melito) und p. 379 (Cyrillus).

Die Reihenfolge der Bücher. Ehe wir auf die Reihenfolge der Bücher innerhalb jedes der drei Teile des Kanons eingehen können, haben wir die Frage zu erörtern, welche Bücher den Inhalt jedes Teiles ausmachten. Streitig ist nur die Stellung zweier Bücher. Fast allgemein behauptet man, Ruth und Klaglieder hätten ursprünglich in dem sogenannten zweiten Kanon gestanden und seien erst später aus diesem entfernt und den Hagiographen eingefügt worden. Wir sind hingegen auf Grund der oben gegebenen geschichtlichen Darlegung, auf Grund ferner des Inhalts (Klaglieder) und der Beschaffenheit (Ruth) dieser beiden Bücher der Überzeugung, daſs sie niemals zur zweiten Abteilung des Kanons gehört haben, vielmehr stets, seit es eine solche gab, zur dritten. Hier noch zwei weitere Beweise für diese Ansicht. Jonathan ben Usiel, ein Schüler Hillels (Succa 28^a), verfaſste ein Targum zu den נביאים; auch die כתובים zu übertragen wurde er, nach der Tradition, durch eine Gottesstimme verhindert (Megilla 3^a). Wenn nun auch das erhaltene Targum zu den prophetae priores et posteriores nicht oder doch nicht so, wie es erhalten ist, von Jonathan herrürt, konnte doch Jon.'s Name auf dies Werk nur dann übertragen werden, wenn dasselbe eben die Bücher umfaſste, auf welche sich die wirkliche Arbeit Jonathans erstreckte. Unter den auf uns gekommenen Targumen nun kennzeichnet sich die den Namen Jon.'s tragende Paraphrase der acht Prophetenbücher als ein einheitliches altes Werk, wärend die der fünf Megilloth ganz anderer Art und weit jünger ist (vgl. Zunz, Gottesd. Vortr. 65), — mithin bildeten Ruth und Klaglieder zur Zeit Jonathans keinen Bestandteil des sog. zweiten Kanons. Als einer wichtigen Bestätigung können wir hier auch der Tradition der palästinischen und babylonischen Juden gedenken, weil sie bezüglich dieses Punktes vollkommen einhellig ist und auch nicht die geringste Spur darauf hindeutet, daſs einst das Büchlein Ruth neben dem Buche der Richter und die Klaglieder neben den Weissagungen des Jeremia gestanden haben. Außer der schon mehrfach erwänten Stelle Baba bathra 14^b sei hier nur citirt Berachoth 57^b (Barajtha), wo Psalmen, Sprüche, Hiob als שלשה כתובים גדולים und Hoheslied, Koheleth, Klaglieder als ג' כתובים קטנים bezeichnet werden. Auch vgl. das hernach über die Zälung **24** heiliger Bücher zu Bemerkende.

Die Baba bathra 14^b angegebene Reihenfolge der einzelnen Bücher innerhalb des 2. und des 3. Teiles stimmt mit dem über das Werden des Kanons Erörterten so genau überein, daſs sie, in der Hauptsache wenigstens, one Zweifel die ursprüngliche ist.

Die Reihenfolge der vier prophetisch-geschichtlichen Bücher war durch die Natur der Sache geboten. Hinsichtlich der Anordnung der eigentlichen Propheten sei folgendes bemerkt. Bezüglich der Mischna hat Abr. Geiger mit großem Scharfsinn die Meinung aufgestellt und verteidigt, daſs die Traktate innerhalb der einzelnen Sedarim nach ihrem Umfang (Kapitelzal) auf einander folgten, s. wissenschaftl. Ztschr. f. jüd. Theologie, II (1836), S. 489—492. Auch die vier Bücher der eigentlichen Propheten könnte man nach dem Umfange geordnet glauben, da das Buch des Jeremia länger als das des Ezechiel, dieses länger als das des Jesaia ist, das Zwölfprophetenbuch endlich den geringsten Umfang hat ($80:70^1/_2:64:56^1/_2$ Druckseiten der Theileschen Ausgabe). Aber, erstens liegen zwischen der Sammlung der Propheten und der Redaktion der Mischna durch R. Jehuda mehr als sechs Jarhunderte und darf aus einem so viel späteren Faktum nicht one weiteres ein Schluſs gemacht werden, und zweitens hat bei der Ordnung der kl. Propheten die Rücksicht auf den Umfang, wenn überhaupt, nur in ganz beschränktem Maße eingewirkt. Es wird daher richtiger sein, die Ordnung der vier Prophetenbücher in folgender Weise zu erklären. Vorangestellt sind die beiden Bücher, welche ganz (Jerem. fast ganz) von den Propheten herrüren, deren Namen sie tragen: zuerst der ältere Jeremia, dann der jüngere Ezechiel. Darin, daſs Jesaia hinter diesen beiden steht, dürfen wir wol einen Rest der Erkenntnis sehen, daſs das Jesaiabuch in seiner vorliegenden Gestalt später sei als Jeremia und Ezechiel, daſs namentlich der Abschnitt c. 40—66 (ganz oder nur in gegenwärtiger Redaktion?) erst aus der Zeit des Cyrus

stamme. Die Reihenfolge der 12 kleinen Propheten ist durch verschiedene Gründe (Alter, angenommene und wirkliche Beziehungen des einen auf den andern u. s. w.), deren Erörterung hier zu weit füren würde, veranlasst worden.

Die Ordnung der Khethubim erklärt sich fast ganz aus der Art der allmählichen Bildung dieser Abteilung des Kanons. Die Psalmen, das wichtigste Buch, von Ruth eingeleitet *), bilden den Anfang. Dann folgt das Buch Hiob, weil die drei großen Hagiographen bei einander stehen sollten und man das Buch der Sprüche nicht von dem gleichfalls salomonischen Hohenliede trennen wollte. Koheleth wurde zwischen die älteren Bücher geschoben, weil Salomo als Verfasser galt; die vier anderen spät entstandenen Bücher stehen am Schluss: zuerst das zur Hälfte prophetisch-apokalyptische Danielbuch, dann die drei historischen Schriften Esther, Esra und Chronik, weil man glaubte, sie seien später als das Daniels Namen tragende Buch verfasst.

Die Zal der kanonischen Bücher. — Die Entstehungsgeschichte des Kanons gibt Anlass, die Zal der kanonischen Bücher auf **24** zu berechnen. Dieselbe Zal ergibt sich aus Baba bathra 14b, wo acht Nebiim und elf Khethubim genannt werden (dazu die fünf Bücher der Thora). Diese Zal wird auch von der gesamten jüdischen Tradition, soweit dieselbe nicht durch die Alexandriner beeinflusst war, festgehalten. Hier die Beweise. IV Esra 14 s. oben S. 414; Tha'anith 8a Anf.: רב אדא בר אהבה מסדר מתני' עשרין וארבע זמנין כנגד תורה נביאים וכתובים; Exodus Rabba Sekt. 41: אמר רבי לוי אמר רבי שמעון בן לקיש מה כלה זו מקושטת בכ"ד מיני תכשיטין, כך תלמיד חכם צריך להיות זריז בכ"ד ספרים; Num. Rabba Sekt. 13: שלשים ומאה משקלה, צא וחשוב כ"ד ספרים של תורה; Sekt. 14: א"ר ברכיה**) הכהן ברבי אנו קוראין מסמרות (קהלת י"ב י"א) ואין כתיב אלא משמרות מה משמרות כהונה ולויה כ"ד אף ספרים כ"ד; ebenda wird zu Koheleth 12, 12 bemerkt: אמר הקב"ה [Gott] כ"ד ספרים כתבתי לך הזהר ואל תוסף עליהם. למה עשות ספרים הרבה אין קץ. כל מי שקורא פסוק שאינו מעשרים וארבע ספרים כאלו קורא בספרי החיצונים; daselbst Sekt. 18 steht כ"ד ספרים = Bibel; Midr. Koheleth zu 12, 11 heißt es in Bezug auf die Nägel in der Sandale: ר' חייא***) נותן אחד עשר מכאן ושלשה עשר מכאן כנגד עשרים וארבעה ספרים. מה הספרים כ"ד אף המשמרות כ"ד, ומה המשמרות כ"ד אף המסמרים כ"ד und zu 12, 12: כל המכניס בתוך ביתו יותר מכ"ד ספרים מהומה הוא מכניס בביתו; auch das Targum zum Hohenliede 5, 10 zält 24 Bücher: ועסיק בעשרין וארבעה ספרין דאורייתא. So zählten und zälen auch die späteren jüdischen Gelehrten, z. B. Isaak Abarbanel, Vorrede zum Kommentar zu den 12 kleinen Propheten, Salomo ben Melech in der Vorrede und der Epitome zu seinem Michlal Jophi.

Trotzdem erklärt man gewönlich die Zälung „22" für die ältere und ursprünglichere. Allerdings ist die Reihe der Zeugen für diese Berechnungsweise eine große; aber Stimmen muss man nicht nur zälen, sondern vor allen

*) Sehr wol möglich ist, dass in der ersten noch unvollendeten Khethubimsammlung nicht Ruth, sondern der Psalter den Anfang bildete. Dass aber das genannte Büchlein aus dem S. 423 erwänten Grunde in dem vollendeten Kanon schon früh die erste Stelle in der 3. Abteilung einnahm und man die in Baba bathra 14b gegebene Reihenfolge nicht für einen in den Handschriften jener Zeit unbefolgt gelassenen Einfall eines Thannaiten halten darf, geht daraus hervor, dass die Ordnung der Barajtha hinsichtlich aller anderen Punkte das Siegel der Bewärung trägt.

**) Dieser Passus auch in P'siqtha Rabbathi c. 3 (3b der Prager Ausgabe).

***) In den Parallelstellen Numeri R. 14 und jer. Sanhedrin X, 1, Bl. 28a, heißt es רבי היה נותן; auch findet da keine Beziehung auf die 24 Bücher statt, sondern nur Vergleichung der 24 Nägel und der 24 Mischmaroth.

Dingen wägen. Thut man das, so erkennt man leicht, dass alle, welche „22“ zälen, unmittelbar oder mittelbar alexandrinischem Einflusse folgen. Die Alexandriner aber können hinsichtlich des Kanons nicht als geeignete Fürer anerkannt werden; denn sie haben, wie wir gesehen, nur ihrem Gutdünken folgend, erstens Reihenfolge und Einteilung der biblischen Bücher geändert, zweitens ganz neue Bücher der Sammlung der übersetzten Schriften des hebr. Kanons hinzugefügt.

Wie kam man nun in Alexandrien auf die Zälung „22“? — Wenngleich die Juden in Alexandrien sich meist der Übersetzung der LXX bedienten, so konnte ihnen doch, da one Zweifel nicht wenige Hebräisch verstanden, der Unterschied zwischen dem Inhalte der hebräischen und der griechischen Bibel nicht entgehen, und schätzten sie, wie das Beispiel Philos deutlich lehrt, wenigstens in der älteren Zeit *) die Bücher des hebräischen Kanons höher, als die, um welche die griechische Übersetzung vermehrt war. Da sie nun aber trotz dieser Erkenntnis, weil das Griechische die bei ihnen gebräuchliche Sprache war, vorwiegend die griechische Übersetzung benutzten, gewönten sie sich an die Anordnung dieser Übersetzung. Zälte man nun die Bücher des hebräischen Kanons nach dieser Anordnung, so konnte es leicht geschehen, dass man erstens das Büchlein Ruth nur als Anhang zu dem vor ihm stehenden und dem Inhalte nach ihm so nahe verwandten Buche der Richter betrachtete und daher mit ihm zusammenrechnete und zweitens in änlicher Weise die Klaglieder, welche man von Jeremia ableitete, mit der Sammlung der Weissagungen dieses Propheten zusammenfasste. Auf diese Weise ergab sich, wenn man die im griechischen Texte hinzugefügten Bücher beiseite ließ, die Zal „22“. Sobald diese Zal einmal gefunden war, lag es nahe, sie bedeutsam zu finden, es für nicht zufällig zu halten, dass die Zal der hl. Bücher gerade so groß war, wie die Zal der Buchstaben des Alphabets der hl. Sprache. Möglich ist es auch, dass der Wunsch, „22“ als Summe zu erzielen, der durch die Stellung nahe gelegten Zusammenfassung der erwänten Bücher förderlich war. Wie dem auch sei, jedenfalls stimmten die griechisch redenden Juden bald darin überein, dass 22 kanonische Bücher zu zälen seien, und ging von ihnen diese Zal als eine feststehende auf die Kirchenväter über, welche wegen mangelnder oder ungenügender Kenntnis des Hebräischen zu eigner Prüfung fast durchweg nicht befähigt waren. Der einzige des Hebräischen wirklich kundige Hieronymus findet die Ansicht, dass die Zal der hl. Bücher der Juden sich auf 22 belaufe, durch eine solche Reihe von Kirchenvätern bezeugt, dass er sie, obwol die Zälung „24“ kennend, mehrfach für die übliche hält.

Zuerst findet sich die Zälung „22“ bei Josephus (s. S. 427), auf dessen Einteilung der hl. Bücher in 5 + 13 + 4 die Reihenfolge der Bücher in den LXX nicht one Einfluss war und welcher auch sonst von dieser griechischen Übersetzung mehr als vom Grundtexte Gebrauch macht **). Ferner zälen 22: Origenes (bei Eusebius K.G., VI, 25): *Οὐκ ἀγνοητέον δ᾽εἶναι τὰς ἐνδιαθήκους βίβλους, ὡς Ἑβραῖοι παραδιδόασιν, δύο καὶ εἴκοσι, ὅσος ἀριθμὸς τῶν παρ᾽ αὐτοῖς στοιχείων ἐστίν*, Athanasius (Epistola festalis, I, 961 ed. Bened.): *Ἔστι τοίνυν τῆς μὲν παλαιᾶς διαθήκης βιβλία τῷ ἀριθμῷ τὰ πάντα εἰκοσιδύο· τοσαῦτα*

*) Später trat, wie es scheint, für das alexandrinische Volksbewusstsein eine zeitlang diese griechische Übersetzung an die Stelle der nicht mehr verstandenen hebr. Bibel. Die seit dem 3. Jarh. merkbar werdende Abwendung auch der alexandrinischen Juden (anderer Juden schon früher, s. Justinus, Dialogus cum Tryphone, c. 68. 71, bei de Wette § 54, Note e, Keil § 176, Note 3) von den LXX ist eine Folge davon, dass der Gegensatz gegen das Christentum ein viel schärferer geworden war (vgl. Origenes, welcher epist. ad Africanum I, p. 13 von Aquilas sagt, derselbe sei *φιλοτιμότερον πεπιστευμένος παρὰ Ἰουδαίοις ἡρμηνευκέναι τὴν γραφήν*. Augustinus, De civitate Dei XV, 23: Aquila . . . quem interpretem Judaei ceteris anteponunt).

**) Gesenius, Gesch. der hebr. Sprache, S. 81, citirt dafür u. a. Spittler, De usu versionis Alexandrinae apud Josephum, Göttingen 1799, 4to; Scharfenberg, De Josephi et versionis Alexandrinae consensu, Leipzig 1780.

γάρ, ὡς ἤκουσα, καὶ τὰ στοιχεῖα τὰ παρ' Ἑβραίοις εἶναι παραδέδοται, Cyrillus von Jerusalem (Cateches. IV, 33, ed. Tuttei p. 67): *Ἀναγίνωσκε τὰς θείας γραφάς, τὰς εἴκοσι δύο βίβλους τῆς παλαιᾶς διαθήκης, τὰς ὑπὸ τῶν ἑβδομήκοντα δύο ἑρμηνευτῶν ἑρμηνευθείσας*, Gregorius von Nazianz (Carmen XXXIII; II, 98 ed. Colon., abgedruckt bei Schmid, Hist. 173. 174): *Ἀρχαίας μὲν ἔθηκα δύο καὶ εἴκοσι βίβλους, Τοῖς τῶν Ἑβραίων γράμμασιν ἀντιθέτους.* Kanon 60 des Konzils von Laodicea (Mansi II, 574) beginnt *Ὅσα δεῖ βιβλία ἀναγινώσκεσθαι τῆς παλαιᾶς διαθήκης* und zält dann diese Bücher von *α'* bis *κβ'* auf *). Von Lateinern z. B. Hilarius (Prolog zum Kommentar über die Psalmen, Opera ed. Paris 1693, p. 9; Schmid 167. 168): Et ea causa est, ut in viginti duos libros lex Testamenti Veteris deputetur, ut cum literarum numero convenirent. Qui ita secundum traditiones veterum deputantur, ut . . und Rufinus (Expositio in Symbol. Apost., am Ende der Oxforder Ausgabe der Werke Cyprians, p. 26; auch bei de Wette-Schr. S. 62); endlich Epiphanius **) und Hieronymus ***).

---

*) Die Ächtheit dieses Kanons bestreitet Credner, Geschichte des neutestamentlichen Kanons, S. 218—220. — Die den Werken des Athanasius angehängte Synopsis scripturae sacrae (auch bei Credner, Zur Gesch. 137 ff.) verdient, „weil frühestens um das zehnte Jarhundert" (das. 129) entstanden, hier keine Berücksichtigung.

**) De mensuris et ponder. c. 22. 23 (II, 180 ed. Petav.; Text nach Dindorf Bd. V, 29): Von Adam bis Jakob seien zusammen 22 Geschlechter. *διὸ καὶ εἴκοσι δύο εἰσὶ τὰ παρὰ τοῖς Ἑβραίοις γράμματα, καὶ πρὸς αὐτὰ καὶ τὰς βίβλους αὐτῶν κβ' ἠρίθμησαν εἴκοσι ἑπτὰ οὔσας· ἀλλ' ἐπειδὴ διπλοῦνται πέντε παρ' αὐτοῖς στοιχεῖα, εἴκοσι ἑπτὰ καὶ αὐτὰ ὄντα, καὶ εἰς κβ' ἀποτελοῦνται, τούτου χάριν καὶ τὰς βίβλους κζ' οὔσας κβ' πεποιήκασιν. Ὧν πρώτη Βρησίθ, ἣ καλεῖται Γένεσις κόσμου. ἐλησιμώθ, ἣ Ἔξοδος τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐξ Αἰγύπτου. οὐδωϊεκρά, ἣ ἑρμηνεύεται Λευιτικόν. ἰουδδαβήρ, ἥ ἐστιν Ἀριθμῶν. ἐλλεδεβαρείμ, τὸ Δευτερονόμιον. διησοῦ, ἡ τοῦ Ἰησοῦ τοῦ Ναυῆ.* 7 (9) *διώβ, ἡ τοῦ Ἰώβ.* 8 (7) *διασωφτείμ, ἡ τῶν Κριτῶν.* 9 (8) *διαρούθ, ἡ τῆς Ῥούθ.* 10 *σφερτελείμ, τὸ ψαλτήριον.* 11 (18) *δεβριϊαμείμ, ἡ πρώτη τῶν Παραλειπομένων.* 12 (19) *δεβριϊαμείμ, Παραλειπομένων δευτέρα.* 13 (14) *δεμουέλ, Βασιλειῶν πρώτη.* 14 (15) *δαδουδεμουήλ, Βασιλειῶν δευτέρα.* 15 (16) *δμαλαχεί, Βασιλειῶν τρίτη.* 16 (17) *δμαλαχεί, Βασιλειῶν τετάρτη.* 17 (11) *δμεαλώθ* [sic], *ἡ Παροιμιῶν.* 18 (12) *δεκωέλεθ, ὁ Ἐκκλησιαστής.* 19 (13) *σιρασιρείμ, τὸ ᾆσμα τῶν ᾀσμάτων.* 20 *δαθαριασαρά, τὸ Δωδεκαπρόφητον.* 21 *Δησαΐου, τοῦ προφήτου Ἡσαΐου. διερεμίου, ἡ τοῦ Ἱερεμίου. διεζεκιήλ, ἡ τοῦ Ἰεζεκιήλ. δδανιήλ, ἡ τοῦ Δανιήλ. δδέσδρα, ἡ τοῦ Ἔσδρα πρώτη. δδέσδρα, ἡ τοῦ Ἔσδρα δευτέρα* (Nehemia). 27 *δεσθήρ, ἡ τῆς Ἐσθήρ. αὗται δὲ αἱ εἴκοσι ἑπτὰ βίβλοι κβ' ἀριθμοῦνται κατὰ τὸν ἀριθμὸν τῶν στοιχείων, ἐπειδήπερ καὶ πέντε στοιχεῖα διπλοῦνται, καθὼς ἄνω προείπομεν. ἔστι δὲ καὶ ἄλλη μικρὰ βίβλος, ἣ καλεῖται Κινώθ, ἥτις ἑρμηνεύεται Θρῆνος Ἱερεμίου· αὕτη δὲ τῷ Ἱερεμίᾳ συνάπτεται, ἥτις ἐστὶ περισσὴ τοῦ ἀριθμοῦ καὶ τῷ Ἱερεμίᾳ συναπτομένη.* Auch Haeres. VIII, 6 (I, 19 Petav., I, 299 Dind.) werden (die Abweichungen in der Reihenfolge sind oben in Klammern angegeben) aufgezält *αἱ εἴκοσι ἑπτὰ βίβλοι αἱ ἐκ θεοῦ δοθεῖσαι τοῖς Ἰουδαίοις, εἴκοσι δύο δὲ εἰσιν ὡς τὰ παρ' αὐτοῖς στοιχεῖα τῶν Ἑβραϊκῶν γραμμάτων ἀριθμούμεναι, διὰ τὸ διπλοῦσθαι δέκα βίβλους εἰς πέντε λεγομένας.* Vgl. Haeres. LXXVI, 5 (I, 941 Petav., III, 396 Dind.): *ἐν εἴκοσι καὶ ἑπτὰ βίβλοις παλαιᾶς διαθήκης εἴκοσι δύο ἀριθμουμέναις.* Obwol Epiph. die hebräischen, bezw. aramäischen Namen der Bücher angibt, folgt er doch den Alexandrinern, was auch daraus hervorgeht, dass Haer. VIII. an 22. Stelle genannt wird *Ἱερεμίας ὁ προφήτης μετὰ τῶν Θρήνων καὶ ἐπιστολῶν αὐτοῦ τε καὶ τοῦ Βαρούχ.*

***) Prologus galeatus (Vorrede zur Übers. der Königsbücher [Sam. u. Kg.], ed. Vallarsi, IX col. 453—460, Verona 1738. Die Lesarten des Codex Veronensis [V.], welche Vall. in den Noten mitteilt, sind hier in den Text aufgenommen): Viginti et duas literas esse apud Hebraeos, Syrorum quoque et Chaldaeorum lingua testatur, quae Hebraeae magna ex parte confinis est: nam et ipsi viginti duo elementa habent eodem sono, sed diversis characteribus. Samaritani etiam Pentateuchum Mosi totidem literis scriptitant, figuris tantum et apicibus discrepantes. Certumque est Esdram scribam legisque doctorem post captam Jerosolymam et instaurationem Templi sub Zorobabel alias literas reperisse, quibus nunc utimur, quum ad illud usque tempus iidem Samaritanorum et Hebraeorum characteres fuerint. In libro quoque Numerorum (3, 39) haec eadem supputatio, sub Levitarum ac Sacerdotum censu, mystice ostenditur. Et nomen Domini tetragrammaton in quibusdam Graecis voluminibus usque hodie antiquis expressum literis invenimus. Sed et Psalmi XXXVI. et CX. et CXI. et CXVIII. et

An den beiden Aussagen dieser beiden ist bemerkenswert, dass sie neben der Zälung „22“ auch eine Zälung „27“ erwänen, welche den 27 Buchstaben entspreche, die das hebräische Alphabet mit Einschluss der 5 Finalbuchstaben habe. Das Plus von 5 Büchern erhalten die so zälenden Juden nach beiden Autoritäten in der Hauptsache durch Doppelzälung der vier Bücher Samuel, Könige, Chronik, Esra (das fünfte Buch nach Epiph. durch besondere Zälung von Ruth, nach Hier. dadurch, dass Jeremia und Klaglieder als zwei Bücher gerechnet werden). Diese Doppelzälung der genannten 4 BB. war aber nur für solche Juden möglich, welche die griechische Übersetzung (die LXX) benutzten; denn nur

CXXXXIV., quamquam diverso scribantur metro, tamen ejusdem numeri texuntur alphabet. Et Jeremiae Lamentationes et Oratio ejus, Salomonis quoque in fine Proverbia, ab eo loco in quo ait: „Mulierem fortem quis inveniet?“ iisdem alphabetis vel incisionibus supputantur. Porro quinque literae duplices apud Hebraeos sunt, Caph, Mem, Nun, Phe, Sade: aliter enim per has scribunt principia medietatesque verborum, aliter fines. Unde et quinque a plerisque [!] libri duplices aestimantur, Samuhel [V.], Malachim, Dabre-Jamim, Ezras, Jeremias cum Cinoth, id est Lamentationibus suis. Quomodo igitur viginti duo elementa sunt, per quae scribimus Hebraice omne quod loquimur, et eorum initiis vox humana comprehenditur: ita viginti duo volumina supputantur, quibus, quasi literis et exordiis, in Dei doctrina tenera adhuc et lactens viri justi eruditur infantia. — Primus apud eos liber vocatur Bresith, quem nos Genesim dicimus. Secundus Elle Smoth, qui Exodus appellatur. Tertius Vajecra, id est Leviticus. Quartus Vajedabber, quem Numeros vocamus. Quintus Elle Addabarim, qui Deuteronomium praenotatur. Hi sunt quinque libri Mosi, quos proprie Thorath, id est legem appellant. — Secundum Prophetarum ordinem faciunt, et incipiunt ab Jesu filio Nave, qui apud eos Josue ben Nun dicitur. Deinde subtexunt Sophtim, id est Judicum librum; et in eumdem compingunt Ruth, quia in diebus iudicum facta narratur historia. Tertius sequitur Samuhel [V.], quem nos Regnorum primum et secundum dicimus. Quartus Malachim, id est Regum, qui tertio et quarto Regnorum volumine continetur. Meliusque multo est Malachim, id est Regum, quam Malachoth, id est Regnorum, dicere. Non enim multarum gentium regna describit, sed unius Israelitici populi, qui tribubus duodecim continetur. Quintus Isaias. Sextus Jeremias. Septimus Hiezecihel [V.]. Octavus liber duodecim Prophetarum, qui apud illos vocatur Thare-asra. — Tertius ordo Ἁγιόγραφα possidet; et primus liber incipit a Job. Secundus a David, quem quinque incisionibus et uno Psalmorum volumine comprehendunt. Tertius et Salomon tres libros habens: Proverbia, quae illi parabolas, id est Massaloth [V.] appellant, Ecclesiasten, id est Accoheleth [V.], Canticum Canticorum, quem titulo Sir-Assirim praenotant. Sextus est Daniel. Septimus Dabrejamin [V.], id est verba dierum, quod significantius χρονικὸν totius divinae historiae possumus appellare. Qui liber apud nos Παραλειπομένων primus et secundus inscribitur. Octavus Ezras, qui et ipse similiter apud Graecos et Latinos in duos libros divisus est. Nonus Esther. — Atque ita fiunt pariter veteris legis libri viginti duo, id est Mosi quinque, Prophetarum octo, Hagiographorum novem. Quamquam nonnulli [!] Ruth et Cinoth inter Ἁγιόγραφα scriptitent et libros hos in suo putent numero supputandos ac per hoc esse priscae legis libros viginti quattuor; quos sub numero viginti quattuor seniorum Apocalypsis Joannis (4,8) inducit adorantes agnum et coronas suas prostratis vultibus offerentes, stantibus coram quattuor animalibus oculatis et retro et ante, id est et in praeteritum et in futurum, respicientibus et indefessa voce clamantibus: Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus omnipotens, qui erat et qui est et qui futurus [V.] est“. — Hic Prologus Scripturarum quasi galeatum principium omnibus libris, quos de Hebraeo vertimus in Latinum, convenire potest, ut scire valeamus, quidquid extra hos est, inter Ἀπόκρυφα seponendum [V]. Igitur Sapientia, quae vulgo Salomonis inscribitur, et Jesu filii Syrach liber et Judith et Tobias et Pastor non sunt in Canone. Machabaeorum primum librum Hebraicum reperi. Secundus Graecus est, quod ex ipsa quoque φράσει probari potest. — Ebenso zält Hieron. die 22 Bücher in der Bibliotheca Divina; auch in dem 53 Briefe (ad Paulinum, de studio Scripturarum, Vall. Bd. I) fürt er die alttestamentlichen Bücher, zwar in etwas anderer Ordnung, aber doch so an, dass man sieht, dass er 22 zälte. — In der Vorrede zum Daniel hingegen spricht Hier., one einer abweichenden Ansicht zu gedenken, von elf Hagiographen (Vallars. IX, c. 363. 364): Illud admoneo, non haberi Danielem apud Hebraeos inter Prophetas, sed inter eos qui Ἁγιόγραφα conscripserunt. In tres siquidem partes omnis ab eis Scriptura dividitur: in Legem, in Prophetas, in Ἁγιόγραφα, id est in quinque et in octo et in undecim libros, de quo non est hujus temporis disserere.

diese, nicht aber der Grundtext zerlegte diese Bücher in je zwei selbständige Bücher. Ist nun die Rechnung „27“ nach der Zal der Buchstaben des vollständigen Alphabets nur für Benutzer der LXX möglich gewesen, muſs sie also von solchen herrüren, so gewinnen wir für das uns aus anderen Gründen schon feststehende Ergebnis, daſs die Berechnung „22“ (entsprechend den Buchstaben des einfachen Alphabets) auf Grund der Ordnung der LXX von Benutzern der LXX gemacht sei und demgemäß für den hebräischen Kanon gar keine Bedeutung habe, einen neuen Beweis.

Zu Gunsten dieses Satzes, welcher scheinbar unwichtig, doch, wie wir gesehen, für die Geschichte des Kanons von Bedeutung ist, sei noch angefürt, daſs weder in den Talmuden noch in den Midraschen auch nur die geringste Spur einer Bekanntschaft mit der Zälung „22“ zu finden ist.

Die Zahl „24“, für welche Talmud und Midrasch zeugen, ist nicht „auf die Zal von 24 Buchstaben des griechischen Alphabets *) zurückzufüren“ (gegen de Wette-Schr. § 10, S. 15); sie beruht überhaupt nicht auf irgend einer künstlichen Berechnung, sondern ist ganz einfach das Resultat der allmählichen Entstehung des Kanons.

Wenn man die zwölf kleinen Propheten einzeln rechnet, beträgt die Summe 35: so zält einmal (der späte Midrasch) Numeri Rabba Sekt. 18, wo mit Hilfe der 6 Ordnungen der Mischna und der noch anderswoher genommenen Zal 9 die Summe von 50 Büchern gewonnen wird.

In neueren Drucken **) der hebr. Bibel beträgt die Summe der Bücher 39, indem nach dem Vorgange der LXX und der Vulgata das Samuelbuch, das Königsbuch, Esra und die Chronik in je zwei Bücher zerlegt sind. In den hebräischen Bibelhandschriften bilden Sam., Kg., Chron. durchweg je ein Buch; Nehemia wird mehrfach durch den Zwischenraum einer Zeile [der zwischen zwei Büchern frei zu lassende Raum beträgt vier Zeilen] von Esra getrennt, z. B. in dem Petersburger Kodex B 19ª vom Jare 1009. Raschi kannte die Trennung von Esra und Nehemia nicht; denn zu Neh. 1,1 bemerkt er: מכאן ואילך כתב נחמיה ספר זה.

Die Namen des alttestamentlichen Kanons und seiner Hauptteile. — 1) Hebräische מִקְרָא (Nehem. 8, 8 וַיָּבִינוּ בַּמִּקְרָא), besonders im Gegensatz zur Mischna und zum Talmud, z. B. Mischna Qidduschin I, 10; Aboth V, 21; ʿAboda sara 19ᵇ Anf.; Qidduschin 30ª; Baba m'ziʿa 33ª; zuweilen bezeichnet מ' auch eine einzelne Schriftstelle, einen Schriftvers, z. B. Maßoreth ha-maß., Teil 2, Abschn. 10 (ed. Ginsburg p. 235, Z. 1). כִּתְבֵי הַקֹּדֶשׁ Jadajim III, 5; Sabbath XVI, 1. הַסֵּפֶר Sabim V, 12 (diese Mischna angefürt Sabbath 13ᵇ Ende und P'ßachim 19ᵇ Anf.). ספרים Megilla I, 8. הַכָּתוּב bei Profiat Duran in der Wendung: לא מצאתי בכל־הכתוב. Für den Namen מקדשיה citirt man seit Hottinger (Thesaurus S. 95, wo aber irrig מִ' vokalisirt ist) gewönlich nur des Petrus Galatinus Schrift De arcanis catholicae veritatis lib. I, c. 1, in welcher es (ed. princ., Orthonae maris 1518, p. XI) heißt: Hucusque [bis auf Esra] praeter bibliam, quam מקדשיה Macdesciya hoc est rem sanctam Dei vocant, scripturam aliam Judaeos habuisse non legimus, und die Vorrede des Profiat Duran zum Maʿase Ephod (herausgegeb. von J. Friedländer und J. Kohn, Wien 1865, bes. S. 11 Ende); ומפני הענינים האלה כלם הטיב מי שקרא שם הספר הזה מקדש יה כי הוא באמת מקדש ה׳ כוננו ידיו מי שקרא; er ist aber, wie schon zeigt, älter, auch läſst er sich noch anderwärts nachweisen. Eine im Tebeth 247,

*) Erst ganz spät hat man die Zal 24 mit dem hebr. Alphabet dadurch in Einklang gesetzt, daſs das letztere der bekannten Abbreviatur des Jahvenamens (יְיָ) zu Ehren durch zwei weitere Jod bereichert wurde.

**) In mehreren alten Drucken ist die Teilung dieser 4 BB. noch nicht durchgefürt; namentlich erscheint Nehemia noch mehrfach mit Esra verbunden.

d. i. Ende 1486, von Jomtob ben Isaak Amarillo zu Tarazona vollendete Bibelhandschrift hat ein Epigraph, in dem die Worte זה הספר הנקרא מקדשיה vorkommen *), und Sebast. Münster setzte seinen beiden Bibelausgaben in Folio von 1534/35 und 1546 den Titel מִקְדַּשׁ יְיָ vor. Schon Moscheh ben Ascher vergleicht die drei Teile der Bibel mit den drei Teilen des Tempels: קדש הקדשים וְהַקֹּדֶשׁ וחצר אהל מועד **). Über die der Zal der Bücher entnommene Bezeichnung הכ״ד ספרים vergl. oben S. 434 und den Satz des Elias Levita ob. S. 416. Sehr häufig ist der aus der Dreiteilung des Kanons hervorgegangene Name תורה נביאים וכתובים, in der Maßorah abgekürzt תַּנַ״ךְ. Mehrfach heißt das Ganze nach dem Hauptteile תורה: Sanhedrin 91[b] werden מן התורה für תחיית המתים außer Exod. 15, 1 angefürt Jos. 8, 30; Psalm 84, 5; Jes. 52, 8 (die Beweiskraft liegt in den „Futuris"); Mo'ed qatan 5[a] findet Schim'on ben Phasi in Ezech. 39, 15 רמז לציון קברות מן התורה; Sanhedrin 37[a] heißt es v. Hohl. 7, 3 התורה הנידה עלינו; P'ßiqtha ſutartha Bl. 1, c. 1 [diese Stelle citire ich nach Surenhus *βίβλος καταλλαγῆς* p. 43] wird Sprüche 8, 19 als תורה angefürt; P'ßiqtha ed. Buber 105[a] s. ob. S. 432; Midrasch Thanchuma (Anfang der Parasche ראה, Ausg. Mantua 1563, Bl. 96, 2): כשבא אסף התחיל לומר הַאֲזִינָה עַמִּי תּוֹרָתִי, וכן שלמה אמר כי לֶקַח טוֹב נָתַתִּי וגו׳. אמרו ישראל לאסף וכי יש תורה אחרת שאתה אומר האזינה עמי תורתי? כבר קבלנוה מהר סיני. אמר להם פושעי ישראל אומרים שהנביאים והכתובים אינן תורה ואינם מאמינין בהם שנא׳ ולא שמעו בקול ה׳ אלהינו ללכת בתורותיו אשר נתן לפנינו ביד עבדיו הנביאים הרי שהנביאים וכתובים תורה הם, לכך נאמר האזינה עמי תורתי (vgl. Ps. 78, 1; Spr. 4, 2; Dan. 9, 10); Jehuda Hadassi sagt im Eschkol ha-kopher Alphabet 173 ר (Eupatoria 1836, Bl. 70, 2): תורה ונביאים וכתובים שלשתם נקראי תורה und citirt dazu Dan. 9, 10 und Spr. 22, 20. — Namen der Hauptteile. Außer den schon erwänten sind noch folgende zu merken. Der erste Teil heißt auch, wenn in Buchform geschrieben: חמשה חומשי תורה Sanhedrin 44[a] Anf. In der Maßorah bezeichnet נביאים ראשונים prophetae priores oder pr. anteriores die 4 prophetisch-geschichtlichen, נביאים אחרונים prophetae posteriores die 4 eigentl. prophetischen Bücher; im Talmud haben die genannten beiden Ausdrücke diese technische Bedeutung noch nicht, vgl. Sota 48[b] Anf.: מאן נביאים הראשונים אמר רב הונא זה דוד ושמואל ושלמה und einige Zeilen weiter: אמר רב נחמן בר יצחק מאן נביאים הראשונים לאפוקי חגי זכריה ומלאכי דאחרונים נינהו. Ein anderer maßorethischer Name für den zweiten Teil des Kanons ist אשלמתא. Den Sinn dieser Bezeichnung kennt schon Elias Levita nicht mehr (Maßor. ha-maß., ed. Ginsburg S. 261); nachdem aber M. Straschun (Vorrede zu S. Fünns קריה נאמנה, Wilna 1860, S. XVI—XVIII, Anm. 7) und, meist nach ihm, L. Zunz (Literaturgesch. der synagogalen Poesie, Berlin 1865, S. 641. 642) aus Talmud, Midrasch und anderen Quellen gezeigt haben, daſs השלים oft „überliefern" bedeute, kann kein Zweifel darüber sein, daſs 'א dieselbe Bedeutung habe wie das gleich zu erwänende קבלה, nämlich „Überlieferung" ***). Dazu stimmt auch der Satz des Moscheh ben Ascher (Dikduke § 3): סדר הנביאים האשמורת התיכונה

---

*) Vgl. Ad. Neubauer in den Archives des missions scientifiques et littéraires, 2. Serie, Bd. V (1868), S. 424. Der Codex, jetzt in der Universitätsbibliothek zu Madrid, ist eine der beiden Handschriften, auf welchen der hebr. Text der Complutensischen Polyglotte ruht, s. Franz Delitzsch, Complut. Varianten zum alttestamentlichen Texte, Leipzig 1878, Seite 5.

**) S. die von mir zusammen mit S. Bär herausgegebenen „Dikduke ha-t'amim des Ahron ben Moscheh ben Ascher", Leipzig 1879, § 3, S. 2.

***) Frensdorff, Maßoreth. Wörterb. 1876, S. 2 meint, „daſs wegen der הפטרה, die nur aus נביאים vorgetragen wurde und unmittelbar nach dem Vortrag aus dem Pent. folgte, die BB. der Propheten so genannt wurden, indem שלם von den Talmudisten in der Bedeutung unmittelbar folgen, gebraucht wird, s. Tr. Sabbath 30[b]. Jalkut zu Ex. 13, 22 und Raschi das.". Bei Fr. noch einige Litteraturnachweise.

שלום התורה כמעמד התורה. Die erste geschichtliche Hälfte heißt: א' קדמיתא, die zweite, prophetische א' תנינא oder א' בתריתא. — Der dritte Teil heißt כתבי הקודש Thoßefta Sabbath XIII (XIV), vgl. jer. Sabbath XVI, Bl. 15c, Z. 6; häufiger כתובים; einmal kommt die Bezeichnung חכמה vor, nämlich Jalqut Psalm § 702 (= Ezech. § 358 Anf.), wo es sich darum handelt, warum Gotte Psalm 25, 8 die beiden Prädikate טוב וישר beigelegt werden *): למה טוב שהוא ישר ולמה ישר שהוא טוב? שאלו לחכמה חוטא מה עונשו אמר ליה חַטָּאִים תְּרַדֵּף רָעָה, שאלו לנבואה חוטא מה עונשו אמר ליה הַנֶּפֶשׁ הַחוֹטֵאת הִיא תָמוּת, שאלו לתורה חוטא מה עונשו אמר ליה יביא אשם ויתכפר לו, שאלו להב״ה חוטא מה עונשו אמר ליה יעשה תשובה ויתכפר לו, הה״ד טוֹב־וְיָשָׁר ה' עַל־כֵּן יוֹרֶה חַטָּאִים בַּדָּרֶךְ שהוא מורה לחטאים דרך שיעשו תשובה vgl. Spr. 13, 21; Ezech. 18, 4. (Lev. 5, 25. 26?). — Der zweite und dritte Teil werden nicht selten durch den gemeinsamen Namen קַבָּלָה bezeichnet: die Belege sind gesammelt von Zunz, Gottesdienstl. Vortr., S. 44, Herzfeld III, 18. 19, und Ch. Taylor, Sayings of the Jewish Fathers, Cambridge 1877, S. 120. 121. In Rosch ha-schana IV, 6: מַתְחִיל בַּתּוֹרָה וּמַשְׁלִים בַּנָּבִיא steht בנביא = Stellen aus Propheten und Hagiographen. — 2) Aramäische Namen. קְרָא, קְרְיָא in Talmud und Targum = Bibelvers, Schriftstelle; bei den Maßorethen, besonders in der Formel כל קריא, auch = Bibel; אורייתא נביאי וכתיבי Qidduschin 49a Ende und, als Schwurformel, ʻErubin 17a Anf., in der Maßora abgekürzt אנ״ך; über אוריאן תליתאי Sabbath 88a f. ob. S. 432. — 3) Griechische Namen. Der Enkel des Siraciden (s. seinen Prolog) hat noch keinen Gesamtnamen für die Sammlung der hl. Bücher. Im N. Test. finden sich folgende Bezeichnungen: *ἡ γραφή* Joh. 2, 22; 7, 38; 2 Petr 1, 20; *αἱ γραφαί* Matth. 22, 29; Luk. 24, 27. 32. 45; Joh. 5, 39; Apg. 17, 2. 11; 18, 24; *γραφαὶ ἅγιαι* Röm. 1, 2; *ἱερὰ γράμματα* 2 Tim. 3, 15; *ὁ νόμος* Joh. 10, 34 (da Ps. 82, 6 citirt); 12, 34; 15, 25 (Psalm.); 1 Kor. 14, 21 (Jes.). Benennungen bei den Kirchenvätern: *τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης* **) *βιβλία* Melito von Sardes bei Eusebius K.G. IV, 26; *αἱ ἱεραὶ γραφαὶ τῆς παλαιᾶς διαθήκης*, Eusebius K.G. VI, 25; *παλαιὰ διαθήκη*, Epiphanius Haer. XXIX, 7 (ob. S. 430); *τὰς θείας γραφάς, τὰς εἴκοσι δύο βίβλους τῆς π. δ.* zu lesen ermant Cyrillus Catech. IV, 33; *αἱ ἐνδιάθηκοι βίβλοι* Origenes bei Euseb. K.G. VI, 25; *τὰ βιβλία* Chrysostomus (s. Suicer, Thesaur. eccl., I, 687 der 2. Ausgabe, Amsterd. 1728). — 4) Lateinische Namen: Vetus testamentum ***) seit Tertullian, welcher auch vetus instrumentum sagt (de pudicitia 1: ex utroque testamento; Apolog. 47: vet. instr.; adv. Praxean 20: totum instrumentum utriusque testamenti; adv. Marcionem IV, 1: alterum alterius instrumenti, vel quod magis usui est dicere, testamenti). Für letzteren Ausdruck vgl. auch Augustinus, De civitate Dei XX, 4, und Rufinus a. d. S. 436 citirten Stelle. Vetus scriptura: Tertullian, Adv. Prax. 15. Lex veteris testamenti: Hilarius, s. ob. S. 436. Vetus lex: Hieronymus, s. ob. S. 437.

Spätere Schicksale des alttestamentl. Kanons bei den Juden. Eine eigentliche Geschichte hat der alttestamentliche Kanon bei den Juden seit seiner oben besprochenen Vollendung nicht gehabt, da man Bücher oder Buchteile weder ihm hinzugefügt noch aus ihm entfernt hat: nur Zal und Reihenfolge der Bücher sind geändert worden.

---

*) Jer. Maccoth II, 6 (Bl. 31d unten) fehlt die Frage an die Thora samt der von dieser gegebenen Antwort. In der P'ßiqtha, Ausg. Buber 158b, fehlt, offenbar irrig, die Antwort der Chokma und die Frage an die N'bua; nach der Antwort der Thora ist das. noch das Citat Levit. 1, 4b hinzugefügt.

**) *ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει τῆς παλαιᾶς διαθήκης* 2 Kor. 3, 14 bezieht sich nur auf den Pentateuch. — Der Ausdruck *βίβλος διαθήκης* schon Sirach 24, 23, *βιβλίον τῆς δ.* 2. (4.) Kg. 23, 2.

***) Die Vulgata übersetzt בְּרִית und *διαθήκη* mit testamentum.

Was das erste betrifft, so haben wir die Zerlegung von 4 Büchern in je zwei schon oben erwänt. Aus der späten Annahme dieser Teilung erklärt es sich, dass der Name „24 Bücher“ für das A. T. bei den Juden noch heute in Verwendung ist.

Die im Talmud angegebene, auch durch die Art der Entstehung des Kanons begründete Reihenfolge der Bücher wird zwar noch von Maimonides, Hilchoth Sepher Thora VII, 15 (Bl. 95^b ed. Amsterdam) wider vorgeschrieben, findet sich aber durchgefürt nur in wenigen Bibelhandschriften, z. B. in dem zweiten der von Th. Chr. Lilienthal beschriebenen Kodices *), in der bekannten Kasseler Handschrift **), in Kodex de Rossi Nr. 1252.

Da die Reihenfolge der proph.-geschichtlichen Bücher stets unverändert blieb, haben wir es im Folgenden nur mit den vier eigentl. Propheten und den Hagiographen zu tun.

a) Die eigentlichen Propheten. Die talmudische Ordnung (Jer., Ez., Jes., XII) ist nach Elias Levita Maß. ha-maß. p. 120 ed. Ginsburg, S. 47 der deutschen Ausg. v. Semler, beibehalten בספרי האשכנזים והצרפתים. Sie findet sich z. B. in Kodd. de Rossi 2. 20. 226. 380. 440. 663. 737. 1257, vergl. auch Wolf, Biblioth. Hebr. II, 47. IV, 80. 83; außerdem stets in den Aufzälungen des Buches Ochlah W'ochlah (herausgeg. von S. Frensdörff, Hannover 1864). — Die Maßorethen stellten Jesaia voran; ihnen folgen nach El. Lev. a. a. O. und D. Kimchi zu Jer. 1, 1 die spanischen Handschriften (ספרדים). Dieselbe Reihenfolge auch in anderen sehr alten Manuscripten, z. B. Kodex Babylonicus Petropolitanus (von mir Leipzig 1876 edirt), Kod. Petersburg B 19^a vom J. 1009 (oder 1010), Kod. Kennicott 89 (angeblich vom J. 856, in Cambridge, Nr. 12 des Katalogs von Schiller-Szinessy); ferner in עדת דבורים.

b) Die Hagiographen. Die talmudische Reihenfolge der Hagiographen (Ruth voran) findet sich, abgesehen von den schon erwänten drei Manuscripten, welche auch den Jeremia an erster Stelle haben, in den Kodd. de Rossi 31. 32. 33 (spanisch, Toledo 1290), 304 (spanisch, Barcelona 1278), 518 (span.), 789; ferner (doch Prov. vor Job) in 35. 942; in Nr. 4 (doch Hohl. vor Kohel., Esth. vor Dan.). Ruth steht am Anfang vor den Psalmen, doch sonst ist die Ordnung nicht die talmudische in 677 und 824. Auch in einigen Listen des Buches Ochl'ah W'ochlah (Nr. 111. 112. 127) steht Ruth an der Spitze der Hagiographen. — Die Maßorethen, welchen nach Elias a. a. O. die sephardischen Kodices folgen, ordneten: Chronik, Psalmen, Hiob, Sprüche, Ruth, Hoheslied, Koheleth, Klaglieder, Esther, Daniel, Esra. Dieselbe Reihenfolge in Kod. Petb. B 19^a; Cambridge 13 und 16 (nach Schiller-Sz.'s Kat.); de Rossi 3. 667. 782. 1261 (deutsch), 1289 (deutsch); warscheinlich dieselbe (die gedruckten Beschreibungen nicht immer genau) oder doch wenigstens die Chronik am Anfang in Kodd. de Rossi 1. 187. 319. 509. 596 (deutsch). — Die Handschriften der Deutschen (האשכנזים) haben nach Elias (S. 121 Ginsb., 47 Semler) diese Ordnung: „Psalmen, Sprüche, Hiob, 5 Megilloth, Daniel, Esra, Chronik. Die 5 Megilloth pflegen sie in derselben Reihenfolge zu schreiben, in welcher man sie in der Synagoge ***) liest: Hoheslied, Ruth, Klaglieder, Koheleth, Esther“. Dass die Hdschrr. nicht one weiteres nach den Angaben des Elias klassifizirt werden dürfen, ergibt sich aus den schon erwänten Ausnahmen, denen wir noch hinzufügen, dass der spanische Kod. de Rossi 275 die Chronik am Ende der Hagiographen hat. — Interessant ist die Angabe des grammatisch-maßorethischen Sammelwerks עדת דבורים (maßor. Hdschr. Tschufutkale Nr. 13, Bl. 33^b, s. Dikduke S. XXXII): דע ישכילך האלהים כי זו חתכת הכתובים יחלק יא חלקים. דברי ימים תהלות איוב משלי רות

*) Commentatio critica sistens duorum codicum mstorum [so] Biblia Hebraica continentium, qui Regiomonti Borussorum asservantur, Königsberg und Leipzig 1770, S. 49. 95.

**) Joh. Georg Schiede, Observationum sacrarum biga, Bremen 1748, p. 31.

***) Ostern: Hoheslied, Pfingsten: Ruth, 9. Ab (Tag der Zerstörung Jerusalems): Klaglieder, Laubhüttenfest: Koheleth, Purim: Esther.

שיר השירים קהלת קינות אחשורוש דניאל עזרא. ואנשי ארץ שנער החליפו זה התקון. מקצתם שם אדם שת אנוש (Chronik) באחרית הספר ומקצתם שם מגלת אסתר באחרית הספר. עתה נתחיל בראשון מן אלה הספרים והוא ספר דברי ימים, על תקון ארץ ישראל, משום כי הוא התמים אשר ביד האמנה. ואליו ישובו כל סופרי כתבי הקדש מן ארץ שנער וזולתה. — In den Handschriften finden sich noch zalreiche hier nicht erwänte Variationen in der Anordnung des dritten Teils des Kanons; doch sind dieselben für unsern Zweck one erhebliches Interesse. Über alles andere, was auf die Geschichte des hebräischen Bibeltextes Bezug hat, s. den Art. „Bibeltext des A. T.'s" (dieser Encykl. ² II, 381 ff.).

II) Der alttestamentliche Kanon in der christlichen Kirche.

1. Die Kirchenväter und das Mittelalter (Keil § 216, de Wette-Schrader § 29—33). — Die Autorität des A. Test.'s haben die Kirchenväter nie angezweifelt: wie konnten sie auch anders, da der christliche Glaube im A. T. eine wichtige Grundlage hatte, da Christus selbst und die ersten Verkünder des durch ihn gebrachten Heiles beständig hinwiesen auf die (den Juden) heiligen Schriften, in welchen das nun Erfüllte oder zur Erfüllung Kommende vorher verkündet sei! Welche aber waren diese heiligen Schriften? Ein unmittelbarer Schluss in dieser Beziehung ließ sich, soweit wir urteilen können, aus der apostolischen Predigt nicht ziehen. Da diese Predigt sich nun im wesentlichen an die griechische Übersetzung der LXX hielt, liegt es nahe, zu folgern, dass nur die des Hebräischen kundigen Judenchristen einen Kanon von nur 24 hl. Büchern hatten (Epiphan. haer. XXIX, 7, ob. S. 430), die übrigen Christen aber sich von Anfang an unbefangen dieser Übersetzung bedienten und dieselbe ihrem ganzen Umfange nach als göttlich, als heilige Schrift anerkannten. Ob dies in der Tat der Fall gewesen, ist bis jetzt, da nur spärliches Material vorhanden, nicht mit Sicherheit festgestellt. In den Schriften der apostolischen Väter finden sich einige Anspielungen, aber keine ausdrücklichen Citate, aus welchen sich die Gleichstellung der Apokryphen mit den Büchern des hebr. Kanons ergäbe. „Ebensowenig ist Justin der Märtyrer ein Zeuge für die Kanonicität jener Bücher. Aus Apol. I, c. 46 folgt nur, dass derselbe bei Daniel die apokryphischen Zusätze benutzte. Wenn derselbe aber, wärend er fast alle Schriften des hebräischen Kanons citirt und ungeachtet seiner hohen Verehrung für die LXX (die er sogar im Dialoge mit Tryphon verteidigt und deren er sich in den messianischen Stellen, jedoch mit Berichtigungen nach dem Hebräischen, bedient), ferner ungeachtet er Dial. c. Tryph. C. 120 die ascensio Jesaiae erwänt, doch nicht ein einzigesmal eines jener angeblich dem alexandrinischen Kanon beigefügten Bücher anfürt, so ist dieses Stillschweigen sogar ein starkes Zeugnis gegen die Anerkennung derselben" (Oehler 257). Nur wenig später werden (von Irenäus, Tertullian, Clemens Alex., Cyprian u. a.) Stellen aus den Apokryphen mit denselben Formeln wie Stellen aus den kanonischen (im protestant. Sinne des Wortes) Büchern citirt, und seitdem haben die Kirchenväter im großen und ganzen die in den LXX (Itala) mehr als in der hebr. Bibel stehenden Schriften unbedenklich als gleichwertig mit den kanonischen benutzt. Die durch Melito von Sardes (bei Euseb. K.G. IV, 26) und Origenes (bei Euseb. K.G. VI, 25) angestellten Forschungen über den Kanon der Juden blieben, wenigstens zunächst, one Einfluss auf die Praxis. Seit dem 4. Jarhundert treten die Apokryphen bei den griechischen Kirchenvätern mehr und mehr zurück, wärend ihr Ansehen in der lateinischen Kirche durch Konzilienbeschlüsse gestärkt wurde und nur Hieronymus mit Entschiedenheit für die Beschränkung der Kanonicität auf die hebraica veritas eintrat. (Die wichtigsten Väterstellen sind S. 435 f. citirt). — Wärend des Mittelalters werden die Apokryphen von den meisten griechischen Kirchenlehrern nicht anerkannt*); in der lateinischen Kirche war die Praxis für die Apokryphen, doch folgten nicht wenige bedeutende Lehrer der Ansicht des Hieronymus**).

*) Ph. Fr. Keerl, Die Apokryphen des A. T., Leipzig 1852, S. 125. 126.
**) Keil S. 656 (§ 216, Note 21). de Wette-Schr. S. 65 E.

Zurücksetzung oder Bestreitung erfaren hat von dem Bestand des jüdischen Bibelkanons in der christlichen Kirche nur Ein Buch, das Buch **Esther**, dessen Inhalt allerdings in dem christlichen Leser manche Bedenken leicht hervorrufen konnte, und zu Ungunsten selbst dieses Buches können nur aus der griechischen Kirche Stimmen angefürt werden. Aus dem Fehlen des Namens bei Melito, dem ältesten Kirchenvater, der hier in Betracht gezogen werden kann, allerdings läſst sich ein sicherer Schluſs nicht ziehen, da Melito (bei Euseb. K.G. IV, 26) keine Zal angibt, und *Ἐσθήρ* zwischen *Ἔσδρας* und *ἐξ ὧν* [*καὶ τὰς ἐκλογὰς ἐποιησάμην*] sehr leicht ausgefallen sein kann, gerade an dieser Stelle aber den Ausfall zu vermuten dadurch nahe gelegt wird, daſs auch in anderen Verzeichnissen Esra Esther am Schluſs und neben einander stehen (z. B. Epiphan. de pond. et mens. c. 23). Athanasius (Citat S. 414), nachdem er die 22 kanonischen Bücher (one Esther, Ruth besonders gerechnet) aufgezält hat, fügt I, 963 hinzu: *Ἀλλ' ἕνεκά γε πλείονος ἀκριβείας προστίθημι καὶ τοῦτο γράφων ἀναγκαίως, ὡς ὅτι ἐστὶ καὶ ἕτερα βιβλία τούτων ἔξωθεν, οὐ κανονιζόμενα μέν, τετυπωμένα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον· σοφία Σολομῶντος καὶ σοφία Σιρὰχ καὶ Ἐσθὴρ καὶ Ἰουδὶθ καὶ Τοβίας καὶ διδαχὴ καλουμένη τῶν Ἀποστόλων καὶ ὁ ποιμήν. Καὶ ὅμως, ἀγαπητοί, κἀκείνων κανονιζομένων καὶ τούτων ἀναγινωσκομένων οὐδαμῶς τῶν ἀποκρύφων μνήμη, ἀλλὰ αἱρετικῶν ἐστιν ἐπίνοια, γραφόντων μέν, ὅτε θέλουσιν αὐτά, κτλ.* Gregor von Nazianz gibt Carm. XXXIII (Opp. II, 98, abgedruckt bei Schmid hist. 173. 174) eine Aufzälung der 22 kanonischen Bücher, in welcher Ruth als achtes Buch gerechnet wird, Esther aber fehlt. Amphilochius (Jambi ad Seleucum, bei den Werken des Gr. v. N. II, 194) fügt, nachdem er dieselben Bücher wie Gregor aufgezält hat, hinzu: *τούτοις προσεγκρίνουσι τὴν Ἐσθὴρ τινες.* Leontius Byzantinus (Citat S. 415) hat gleichfalls Ruth an achter Stelle und läſst Esther weg. Der im 6. Jarh. lebende afrikanische Bischof Junilius nennt in seinem Buche De partibus legis divinae I, 3—7 (in welchem Buche er niederschrieb, was er von einem gewissen Paulus über die Lehrweise der syrischen Christen in Nisibis erfaren hatte) Esther weder unter den Schriften perfectae auctoritatis noch unter denen mediae auctoritatis (vgl. de Wette-Schr. S. 65). In der sogenannten Stichometrie des Nikephorus und der auf dieser ruhenden Synopsis scripturae sacrae steht Esther unter den Antilegomenen. — Hingegen wird Esther aufgefürt in den Verzeichnissen des Origenes, des Cyrillus, des Epiphanius, der Kanon. Apost., des 60. Kanons des Konzils von Laodicea u. s. w.

2) **Die alten orientalischen Übersetzungen.** Die alte syrische Kirche hat die Apokryphen nicht anerkannt. Dies ergibt sich aus folgenden Gründen: **a)** Die Peschitthå umfaſst nur die kanonischen Bücher, die Übersetzung der Apokryphen ist erst später hinzugekommen (Keil [3] § 191, Note 7); **b)** Ephräm der Syrer kennt zwar die Apokryphen, doch gelten sie ihm nicht als kanonisch (Hävernick [2] I, 1, 408); c) der im zweiten Viertel des 4. Jarhunderts lebende Bischof Aphraates (seine Homilien edirte Wright 1869), welcher eine ganz jüdische Bildung hatte, „citirt kein einziges Apokryphon und läſst kein einziges kanonisches Buch aus“ (Bleek-Wellhausen, Einl. in das A. T., 551), speziell gehören Esra, Chronik und Esther zu seinem Kanon (das. 603). — Die Peschitthå rürt, wie teils aus ihrem in den einzelnen Büchern verschiedenen Charakter, teils aus alten Zeugnissen hervorgeht, von mehreren Übersetzern her. Besonders auffallend unterscheidet sich die Chronik von den übrigen Büchern. Hierüber und über eine partielle Nichtzugehörigkeit der Chronik zum Kanon vgl. Th. Nöldeke (Gött. Gelehrte Anzeigen, 1868, Stück 46, S. 1826): „In der ‚alttestamentlichen Literatur‘ [Die A. L., Leipzig 1868] habe ich (S. 263 f.) auf den großen Unterschied aufmerksam gemacht, der zwischen der syrischen Übersetzung der Chronik und denen der übrigen Bücher des A. T.'s herrscht. Ich habe inzwischen gefunden, daſs die nationalste der syrischen Kirchen, die der Nestorianer, die Chronik (wie auch Esra mit Nehemia und Esther) gar nicht in ihrem Kanon hat, und daſs

sich ihnen hierin sogar zum Teil die Monophysiten anschließen. Sollte diese Tatsache, deren Nachweis mich hier zu weit füren würde, mit jener in irgend einem Zusammenhange stehen?"

Die äthiopische Übersetzung, allmählich entstanden und von verschiedenen Vertenten herrürend, folgt durchaus den LXX. Sie enthält nicht nur die kanonischen Bücher, sondern (mit Ausnahme der Makkabäerbücher, welche durch zwei erdichtete Bücher gleiches Namens ersetzt sind) auch alle Apokryphen der lutherischen Bibel und noch einige Pseudepigraphen (auch solche, von denen ein jetzt nicht mehr vorhandener griechischer Text existirte); denn die äthiopische Kirche hat noch weniger als die alexandrinische, ihre Mutter, zwischen Kanonischem und Akanonischem einen Unterschied gemacht (s. Dillmann in dieser Encykl. [2] I, 71. 203 ff.).

3. Die römische Kirche hat die Praxis der überwiegenden Mehrzal der abendländischen Väter in der vierten Session des Tridentiner Konzils (8. April 1546) zum kirchlichen Gesetz gemacht. Das decretum de canonicis scripturis, soweit es hierher gehört, lautet (Canones et decreta concilii Tridentini, ed. Richter, Leipzig 1853, S. 11): Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina synodus . . . omnes libros tam veteris quam novi testamenti, quum utriusque unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas . . . pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur. Sacrorum vero librorum indicem huic decreto adscribendum censuit, ne cui dubitatio suboriri possit, quinam sint qui ab ipsa synodo suscipiuntur. Sunt vero infra scripti. Testamenti veteris: quinque Moysis, id est: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium; Josuae, Judicum, Ruth, quatuor Regum [Sam. und Kön.], duo Paralipomenon, Esdrae primus et secundus, qui dicitur Nehemias, Tobias, Judith, Esther, Job, Psalterium Davidicum centum quinquaginta psalmorum, Parabolae, Ecclesiastes, Canticum Canticorum, Sapientia, Ecclesiasticus, Isaias, Jeremias cum Baruch, Ezechiel, Daniel, duodecim Prophetae minores, id est Osea, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michaeas, Nahum, Habacuc, Sophonias, Aggaeus, Zacharias, Malachias; duo Machabaeorum, primus et secundus. Testamenti novi . . . [S. 12]. Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, et traditiones praedictas sciens et prudens contempserit, anathema sit. Das decretum de editione et usu sacrorum librorum von demselben Tage beginnt [Richter S. 12]: Insuper eadem sacrosancta synodus considerans, non parum utilitatis accedere posse ecclesiae Dei, si ex omnibus latinis editionibus, quae circumferuntur, sacrorum librorum, quaenam pro authentica habenda sit, innotescat: statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur, et ut nemo illam reiicere quovis praetextu audeat vel praesumat. Etwas weiter heißt es, dass die Synode, um der Willkür der Drucker und Herausgeber ein Ziel zu setzen [S. 12], decernit et statuit, ut posthac sacra scriptura, potissimum vero haec ipsa vetus et vulgata editio, quam emendatissime imprimatur. Die hier angekündigte Normalausgabe erschien im J. 1592 *) unter dem Titel Biblia S. Vulgatae editionis Sixti V. P. M. jussu recognita et edita (Rom, vatikanische Druckerei) und enthält die im ersten Dekret genannten Bücher in derselben Reihenfolge [die Klaglieder vor Baruch **), gleich nach dem Weissagungsbuch des Jeremia; die Bemerkungen des Hieronymus, welche die Zusätze zu Esther und Daniel als nicht im hebräischen Text stehend bezeichnen, sind beibehalten]. Hinter dem Neuen Testamente folgen, in kleinerem Druck und mit

*) Die von Sixtus V. 1590 edirte Ausgabe, welche nach der Vorrede die vom Tridentiner Konzil gestellte Aufgabe erfüllen sollte, wurde ihrer Fehlerhaftigkeit wegen nach Kurzem eingezogen.

**) Der Brief Jeremiä als sechstes Kapitel des Baruch.

besonderer Seitenzälung *), also nur anhangsweise, das Gebet Manasses und das 3. und 4. Buch Esra, eingeleitet durch die Bemerkung: Oratio Manassae, necnon libri duo, qui sub libri Tertii et Quarti Esdrae nomine circumferuntur, hoc in loco, extra scilicet seriem Canonicorum Librorum, quos sancta Tridentina Synodus suscepit, et pro canonicis suscipiendos decrevit, sepositi sunt, ne prorsus interirent, quippe qui a nonnullis sanctis Patribus interdum citantur, et in aliquibus Bibliis Latinis tam manuscriptis quam impressis **) reperiuntur. — L. E. Du-Pin (Dissertation preliminaire ou prolegomenes sur la bible, Paris I, 1), B. Lamy (Apparatus biblicus, Lugdun. 1723; II, 5, S. 333) und unter den Theologen der neueren Zeit besonders Joh. Jahn (Einl. in d. Göttl. BB. des A. Bundes, I, 119. 132. 140—143) wollten proto- und deuterokanonische Schriften unterscheiden; letztere seien von geringerer Autorität ***) und dürften nicht zur dogmatischen Beweisfürung, sondern nur zur religiösen Erbauung verwendet werden. Diese Ansicht widerspricht aber dem Zusammenhange und dem Geiste der tridentinischen Satzungen, auch hat sie außer den genannten, soweit ich sehe, keine namhaften Vertreter gefunden.

4. Die griechische Kirche. Cyrillus Lukaris, Patriarch von Konstantinopel, hatte 1629 für die, welche den Glauben der griechischen Kirche kennen lernen wollten, eine *Ἀνατολικὴ Ὁμολογία τῆς Χριστιανικῆς πίστεως* ausgearbeitet und in derselben die Frage, welche Bücher *ἱερὰ γραφή* seien, also beantwortet (Libri symbolici ecclesiae orientalis . . collegit . . E. J. Kimmel, Jena 1843, S. 42): *Ἱερὰν γραφὴν πάντα τὰ κανονικὰ βιβλία λέγομεν . . . Ταῦτα δὲ τὰ κανονικὰ βιβλία τοσαῦτα τὸν ἀριθμὸν εἶναι πιστεύομεν, ὅσα ἡ ἐν Λαοδικείᾳ* †) *σύνοδος ἀπεφήνατο, καὶ ἡ τοῦ Χριστοῦ καθολικὴ καὶ ὀρθόδοξος ἐκκλησία ὑπὸ τοῦ παναγίου πνεύματος φωτισθεῖσα μέχρι τοῦ παρόντος ὑπαγορεύει. Ἅπερ δὲ ἀπόκρυφα λέγομεν, διὰ τοῦτο τὸ ἐπώνυμον οὕτως ἔχουσιν, ὅτι τὸ κῦρος παρὰ τοῦ παναγίου πνεύματος οὐκ ἔχουσιν ὡς τὰ κυρίως καὶ ἀναμφιβόλως κανονικὰ βιβλία, ἐν οἷς ἡ τοῦ Μωϋσέως πεντάτευχος καὶ τὰ ἁγιόγραφα καὶ οἱ προφῆται, ἅτινα ὥρισεν ἀναγινώσκεσθαι ἡ ἐν Λαοδικείᾳ σύνοδος, ἀπὸ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία εἴκοσι δύο· ἀπὸ δὲ τῆς νέας κτλ.* Dies Glaubensbekenntnis ††) erhielt indes gleich dem des Metrophanes Kritopulos vom J. 1625 †††) nie offizielle Gel-

---

*) Besondere Paginirung dieser drei Stücke (nicht des N. T.'s) hat wenigstens der in der vatikanischen Typographie 1598 in 8vo veranstaltete Abdruck, in welchem die für die Bibel gewälten kleinen Lettern auch für diesen Anhang beibehalten sind. — Die Ausgabe von 1592 war mir nicht zugänglich.

**) One zurücksetzende Bemerkung z. B. in den Bibeldrucken, Nürnberg 1475 Fol., Köln 1479 Fol., Basel 1491, 8vo, Frankf. a. M. 1585, 8vo, Vened. 1483 Fol. (III. IV Esra als II. III. gezält, weil II. Esra als Nehemia bezeichnet), Ulm (Zainer) 1480 Fol. (vor IV Esra die Äußerung des Nicolaus de Lyra, daß dies Buch nicht von Esra sei, weil derselbe Autor nicht soviel zweimal geschrieben haben werde). Die beiden letzten Esrabücher (nicht das Geb. M.'s) werden ausdrücklich als apokryphisch bezeichnet z. B. in Paris (Thielman Kerver) 1526, 8vo, und Lugdun. (Jakob de Millis) 1561, 8vo. Nur das Gebet M.'s steht z. B. in Lugdun. (Joh. Mareschal) 1531, 8vo.

**) Lamy bestritt sogar den geschichtlichen Wert der Bücher Tobiä und Judith.

†) Kanon 60 (Ächtheit bestritten, s. S. 436) lautet bei Mansi II, 574: *Ὅσα δεῖ βιβλία ἀναγινώσκεσθαι τῆς παλαιᾶς διαθήκης· α΄ Γένεσις κόσμου· β΄ Ἔξοδος ἐξ Αἰγύπτου· γ΄ Λευιτικόν· δ΄ Ἀριθμοί· ε΄ Δευτερονόμιον· ς΄ Ἰησοῦς Ναυῆ· ζ΄ Κριταὶ Ῥούθ· η΄ Ἐσθήρ· θ΄ Βασιλειῶν α΄, β΄. ι΄ Βασιλειῶν γ΄, δ΄· ια΄ Παραλειπόμενα α΄, β΄· ιβ΄ Ἔσδρας α΄, β΄· ιγ΄ Βίβλος ψαλμῶν ρν΄· ιδ΄ Παροιμίαι Σολομῶντος· ιε΄ Ἐκκλησιαστής· ις΄ Ἆισμα ᾀσμάτων· ιζ΄ Ἰώβ. ιη΄ Δώδεκα προφῆται· ιθ΄ Ἠσαΐας· κ΄ Ἱερεμίας καὶ Βαρούχ, θρῆνοι καὶ ἐπιστολαί· κα΄ Ἰεζεκιήλ· κβ΄ Δανιήλ. Τὰ δὲ τῆς καινῆς κτλ.*

††) Welchem übrigens die Praxis des Cyrillus nicht ganz entspricht; denn in einer Homilie rechnet er das Buch Tobias zur *γραφή*, in seinen theologischen *σημειώσεις* citirt er Weish. 1, 13 mit *γέγραπται*, und in einer anderen Homilie betrachtet er die Erzählung von der Susanna als wirkliche Geschichte (s. Kimmel 373—375).

†††) Abgedruckt in Appendix librorum symbolic. ecclesiae orientalis. Ex schedis posthumis E. J. Kimmel . . edidit . . H. J. Chr. Weissenborn, Jena 1850, S. 1 ff. Die auf den Kanon bezügliche Stelle lautet S. 104: *Διαιρεῖται δὲ τὸ θεῖον ῥῆμα εἴς τε τὸ*

tung; vielmehr wurde es auf den Synoden zu Konstantinopel 1638, Jassy 1642, Jerusalem 1672 ausdrücklich verworfen. Die beiden letztgenannten Versammlungen äußerten sich auch über die Apokryphenfrage. Die Jassyer Synode tadelt, dass Cyrill (Kimmel 416) *τινὰ τῆς ἐκείνης [τῆς γραφῆς] ἀθετεῖ βιβλίων, ἅπερ αἱ ἅγιοι καὶ οἰκουμενικοὶ σύνοδοι ὡς κανονικὰ ἐδέξαντο.* Die Synode zu Jerusalem, welche durch die Vielseitigkeit der ihr zu teil gewordenen Anerkennung alle folgenden Synoden der griechischen Kirche übertrifft (s. dieser Encykl.[2] VI, 180) und daher für das Erkennen der griechisch-orthodoxen Glaubenslehren von entscheidender Bedeutung ist, erneuerte nicht nur die in Jassy gefasssten Beschlüsse und damit auch den angefürten Satz, sondern gab in der Konfession des Dositheus eine bestimmte Antwort auf die Frage, welche Bücher man *ἱερὰν γραφήν* zu nennen habe (Kimmel 467. 468): *Στοιχοῦντες τῷ κανόνι τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἱερὰν γραφὴν καλοῦμεν ἐκεῖνα πάντα, ἅπερ ὁ Κύριλλος ὑπὸ τῆς ἐν Λαοδικείᾳ συνόδου ἐρανισάμενος ἀριθμεῖ καὶ πρὸς τούτοις ἅπερ ἀσυνέτως καὶ ἀμαθῶς εἴτ' οὖν ἐθελοκακούργως ἀπόκρυφα κατωνόμασε· τὴν Σοφίαν δηλαδὴ τοῦ Σολομῶντος, τὴν Ἰουδήθ, τὸν Τωβίαν, τὴν Ἱστορίαν τοῦ δράκοντος, τὴν Ἱστορίαν τῆς Σωσάννης, τοὺς Μακκαβαίους καὶ τὴν Σοφίαν τοῦ Σειράχ. Ἡμεῖς γὰρ μετὰ τῶν ἄλλων τῆς θείας γραφῆς γνησίων βιβλίων καὶ ταῦτα γνήσια τῆς γραφῆς μέρη κρίνομεν, ὅτι ἡ παραδόσασα ἀρχαία συνήθεια καὶ μάλιστα ἡ καθολικὴ ἐκκλησία γνήσια εἶναι τὰ ἱερὰ εὐαγγέλια καὶ τ' ἄλλα τῆς γραφῆς βιβλία καὶ ταῦτα εἶναι τῆς ἁγίας γραφῆς μέρη ἀναμφιβόλως παρέδωκε, καὶ τούτων ἡ ἄρνησις ἐκείνων ἐστὶν ἀθέτησις. Εἰ δέ που δοκεῖ μὴ ἀεὶ πάντα ὑπὸ πάντων συγκαταριθμεῖσθαι, οὐδὲν ἧττον ὅμως καὶ ταῦτα παρά τε συνόδων καὶ πολλῶν ὅσων τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας παλαιοτάτων τε καὶ ἐγκρίτων θεολόγων ἀριθμεῖται καὶ συγκαταριθμεῖται τῇ πάσῃ γραφῇ, ἃ πάντα καὶ ἡμεῖς κανονικὰ βιβλία κρίνομεν, καὶ ταῦτα τὴν ἱερὰν γραφὴν εἶναι ὁμολογοῦμεν.* Die außer „den 22 Büchern" zum Kanon zu rechnenden Bücher werden hier nicht sämtlich aufgezält; man kann daher über die Frage, welche Bücher gemeint seien, nur nach der in der griechischen Kirche befolgten Praxis, d. i. namentlich nach den Bibelausgaben *), urteilen. Da nun eine Originalausgabe der griechischen Bibel hier weder auf der königlichen noch auf der Universitäts-Bibliothek vorhanden ist, teile ich die Angabe von Ed. Reuß (Die Gesch. der hl. Schriften N. T.'s, § 338, 5. Aufl., Braunschw. 1874; II, S. 69) mit: „Die offizielle Moskauer Ausgabe der *θεία γραφή* (1821, 4°) hat die Apokryphen alle, Esra in beiden Rezens. nebst Neh. und 4 BB. der Makk. am Schluss der hist. BB., die kleinen und großen Propheten vor den 7 poet. oder Weisheits-BB." Dies stimmt nicht ganz überein mit dem Inhalt der offiziellen russischen Bibel (Petersburg 1876, Druckerei der hl. Synode), in der z. B. nur 3 Makkabäerbücher stehen. Ich lasse daher genaue Inhaltsangabe des Alten Test.'s in diesem Drucke folgen: Pentateuch, Jos., Richt., Ruth, 4 BB. der Könige, 2 BB. Paralip., an deren Ende Gebet Manasses,

---

γραπτὸν καὶ ἄγραφον . . . Γραπτὸν δὲ ἡ ἁγία καὶ θεόπνευστος γραφή, τοῦτ' ἔστι τὰ κανονικὰ καὶ αὐθεντικὰ τριάκοντα τρία βιβλία. Τῆς μὲν παλαιᾶς διαθήκης εἴκοσι δύο ταῦτα· [folgt Aufzälung: Esther genannt; Ruth und Richter als Ein Buch gerechnet; Klaglieder nicht erwänt, doch one Zweifel bei *Ἱερεμίας* mitgemeint] . . ., S. 105: *Τὰ λοιπὰ δὲ βιβλία, ἅπερ τινὲς βούλονται συγκαταλέγειν τῇ ἁγίᾳ γραφῇ, οἷον τὸ τοῦ Τωβίτ, τὸ τῆς Ἰουδείθ, Σοφίαν τοῦ Σολομῶντος, Σοφίαν Ἰησοῦ υἱοῦ Σιράχ, Βαροὺχ καὶ τὰς τῶν Μακκαβαίων ἀποβλήτους μὲν οὐχ ἡγούμεθα· πολλὰ γὰρ ἠθικά,* [106] *πλεῖστου ἐπαίνου ἄξια, ἐμπεριέχεται ταύταις. Ὡς κανονικὰς δὲ καὶ αὐθεντικὰς οὐδέποτ' ἀπεδέξατο ἡ τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησία.* Als Zeugen hierfür werden dann genannt Gregor von Nazianz (Citat oben S. 443), Amphilochius (das.) und Johannes Damascenus. In einer Anm. citirt Kimmel des letzteren De orthod. fide IV, 18: *Ἡ δὲ Πανάρετος, τοῦτ' ἔστιν ἡ σοφία τοῦ Σολομῶντος καὶ ἡ σοφία τοῦ Ἰησοῦ, ἣν ὁ πατὴρ μὲν τοῦ Σιρὰχ ἐξέθετο Ἑβραϊστί, Ἑλληνιστὶ δὲ ἡρμήνευσεν ὁ τούτου ἔγγονος Ἰησοῦς, τοῦ Σιρὰχ υἱός, ἐνάρετοι μὲν καὶ καλαί, ἀλλ' οὐκ ἀριθμοῦνται οὐδὲ ἔκειντο ἐν τῇ κιβωτῷ* und bemerkt dazu: Reliquorum apocryphorum ne mentionem quidem fecit.

*) In den Akten der Synode von Jerusalem werden, soviel ich bemerkte, nur drei Apokryphen als Schrift oder heilige Schrift citirt: Sirach (S. 67. 75. 86. 275 ed. Kimmel), Weisheit Salom. (S. 137) und Tobias (S. 265).

1 Esra [kanon.], Neh., 2 Esra [griech. Esra], Tob., Judith, Esther, Hiob, Ps. [151], Sprüche, Koh., Hohesl., Weish. Salom., Weish. des Siraciden; Jes., Jer., Klaglieder, Brief Jer., Baruch, Ezech., Daniel, 12 kl. Proph. [in der hebr. Folge], 3 BB. der Makk., 3 Esra [4 Esra nach gew. Zälung]. Sämtlichen Apokryphen (auch dem Geb. M.'s und dem 151. Ps.) ist die Anmerkung untergesetzt: „aus dem Griech. übertragen“, nicht wenigen außerdem noch die Notiz: „nicht im hebr. Texte“. Zum letzten Esrabuch (16 Kapp.) ist bemerkt: „Dieses Buch weder im hebr. noch im griech. Text. Die slaw. und die russ. Übersetzung sind aus der Vulgata gemacht“. Sonst sind die Apokryphen in keiner Weise, namentlich nicht durch andere Lettern, als minderwertig kenntlich gemacht. Auffällig ist es daher, dass des 1868 verstorbenen Metropoliten Philaret „ausführlicher christlicher Katechismus der orthodox-katholischen orientalischen Kirche, in der Originalsprache geprüft und genehmigt von der heiligsten dirigirenden Synode, und herausgegeben zum Unterricht in den Schulen wie auch zum Gebrauch aller orthodoxen Christen auf Allerhöchsten Befehl Seiner Kaiserlichen Majestät“ *) den Apokr. klar eine untergeordnete Stellung zuweist: „Fr.: Wieviel heilige BB. des A. T.'s zält man? Antw.: Der hl. Cyrill von Jer., der hl. Athanasius d. Gr. und der hl. Johannes von Damask zälen deren zweiundzwanzig, wobei sie die hebr. Zälung derselben in der ursprüngl. Sprache berücksichtigen. Sieh Athan. Ep. 39 von d. Festt. Joh. Damasc. Theol. lib. 4, cap. 17. — Fr.: Warum verdient die Zälung der Hebräer berücksichtigt zu werden? Antw.: Weil, wie der Apostel Paulus sagt, ihnen die Aussprüche Gottes anvertrauet waren, und weil die neutest. christl. Kirche die BB. des A. T. von der alttest. hebr. Kirche überkommen hat, Röm. 3, 2. — Fr.: Wie zälen denn der heil. Cyrillus und der heil. Athanasius die BB. des A. Test.'s? Antw.: [folgt die bekannte Zälung: 7. Richter mit Ruth, 10. Paralip., 11. Esra mit Neh., 12. Esther, 13. Hiob, 14. Ps., 19. das Buch Jeremias (Klagl. nicht namentl. erwänt)]. — Fr.: Warum geschieht in dieser Aufzälung der BB. des A. Test.'s keine Erwänung von dem Buche der Weisheit des Sones Sirachs und von einigen andern? Antw.: Weil sie im Hebräischen nicht vorhanden sind. — Fr.: Was ist von diesen letztern Büchern zu halten? Antw.: Athanasius der Gr. sagt: sie sind von den Vätern denjenigen zum Lesen bestimmt, die erst in die Kirche eintreten. — Fr.: Wie läßt sich der Inhalt der Bücher des A. Testaments deutlicher bestimmen? Antw.: Man kann sie in folgende vier Abteilungen bringen: 1. Gesetzbücher . ., 2. Geschichtsbücher . ., 3. Lehrbücher . ., 4. Prophetische Bücher . .“. In der dann folgenden Angabe, welche Bücher zu den einzelnen Abteilungen gehören, wird kein einziges Apokryphon genannt, und in dem ganzen Katechismus wird nur Eine Stelle aus den Apokryphen [nämlich 2 Makk. 12, 43. 44 (S. 90. 134) als Belegstelle für die Sitte des Betens für Verstorbene] angefürt, aber nicht wenige aus den Vätern, bes. Johannes von Dam., dem orthodoxen Glaubensbekenntnis u. s. w.

5. Die protestantischen Kirchen. — Die lutherischen Bekenntnisschriften enthalten keine ausdrückliche Erklärung gegen die nicht im hebräischen Kanon stehenden Schriften (auch nicht in der Konkordienformel S. 543 und 587 Walch, 517 und 568 J. T. Müller); indes betrachten sie faktisch die kanonischen Bücher als dogmatisch allein giltig: denn die wenigen in der Apologia Confessionis aus den Apokryphen angefürten Stellen werden nur darum citirt **), weil die Gegner sich auf sie berufen hatten (Tob. 4, 11; 2 Makk. 15, 14 bei Walch 128. 218, bei Müller 135. 224). Luther hat über den Wert der von ihm übersetzten Apokryphen ***) nicht in Bausch und Bogen abgeurteilt, sondern die verschiedene

*) Dies der Titel der in St. Petersburg 1850 erschienenen officiellen deutschen Übersetzung. Außerdem liegt vor mir die 61. Aufl. des russischen Originals, Moskau 1872, Synodaldruckerei.

**) Allerdings one Hinzufügung einer Verwerfung derselben als apokryphischer.

***) Das 3. und das 4. Buch Esra verdeutschte er nicht, „weil so gar nichts darinnen ist,

Beschaffenheit derselben berücksichtigt: am ungünstigsten äußerte er sich über Baruch und das 2. Buch der Makkabäer, am günstigsten über das Buch der Weisheit und das des Siraciden; das zuerst übersetzte und 1519 der kurzen Unterweisung, wie man beichten soll, angehängte Gebet Manasses bezeichnete er als „zu der Beicht sehr dienlich" *). In der ersten von Luther selbst besorgten vollständigen Ausgabe seiner Bibelübersetzung (1534) stehen unter der Überschrift „Apokrypha, das sind Bücher, so nicht der hl. Schrift gleichgehalten, und doch nützlich und gut zu lesen sind," Judith, Weisheit, Tobias, Sirach, Baruch, 1. und 2. Buch der Makkabäer, die Zusätze zu Esther und Daniel, das Gebet des Manasse. Kein Buch des hebräischen Kanons hat L. in seiner Übersetzung ausgelassen; wol aber hat er als Reformator mit evangelischer Freiheit über einzelne kanonische Schriften sich ausgesprochen. In De servo arbitrio sagt er: „liber Esther, quamvis hunc habent in canone, dignior omnibus me iudice, qui extra canonem haberetur", und in den Tischreden lesen wir: „Und da der Doktor das andere Buch der Makkabäer korrigirte, sprach er: Ich bin dem Buche und Esther so feind, dass ich wollte, sie wären gar nicht vorhanden; denn sie judenzen zu sehr und haben viel heidnische Unart" **). In dem Gefül derselben Freiheit handelte L. auch, als er die Reihenfolge der Bücher des A. wie des N. Test.'s änderte. Die Anordnung des A. Test.'s bei L. gleicht der in der Vulgata, nur hat L. die Apokryphen ans Ende gestellt; also 5 BB. Mosis, Jos., Richt., Ruth, 2 Sam., 2 Kg., 2 Chron., Esra, Neh., Esther; Hiob, Psalter, Sprüche, Prediger, Hoheslied; Jes., Jer., Klaglieder, Hesekiel, Daniel, 12 kleine Propheten; Apokryphen.

Für die lutherischen Dogmatiker blieb Stellung und Bezeichnung der Apokryphen des Alten Testaments in der lutherischen Bibelübersetzung maßgebend; sie waren daher genötigt, zwei Klassen von Apokryphen anzunehmen. So sagt M. Chemnitz, Examen conc. Trident., Frankf. 1609, Fol., S. 54: „libros illos non proprie vocari Canonicos, qui leguntur quidem in ecclesiis, sed non ad confirmandam ex his fidei auctoritatem, et quorum auctoritas non idonea indicatur ad roboranda ea quae in contentionem veniunt. Convenit enim appellatio [kanonisch] proprie ad illos libros, qui sunt Canon dogmatum et fidei; *ἀπόκρυφοι* proprie vocantur illi libri, quorum occulta origo non claruit illis, quorum testificatione auctoritas verarum Scripturarum ad nos pervenit, sicut inquit Augustinus, De civitate l. XV, c. 23, et contra Faustum l. II, c. 2 dicit: vocari apocryphos, qui nulla testificationis luce declarati et prolati sunt. Haec explicatio appellationis recte convenit ad illos libros, qui in vulgatis editionibus habentur quidem sed non sunt in Canone . . . . Ad tertium genus scriptorum, quae adulterina et falsa sunt, sive haec sive alia appellatio accommodetur, non pugno . . ." Hollaz formulirt den Unterschied beider Klassen so: libri apocryphi sunt 1) qui in codice quidem, sed non in canone biblico exstant, neque immediato Dei afflatu scripti sunt, 2) qui continent fabulas, errores ac mendacia ac proinde non sunt in ecclesia legendi; und Joh. Gerhard schreibt: prioris generis libri dicuntur apocryphi, qui sunt absconditi i. e. originis absconditae et occultae; posterioris generis libri dicuntur apocryphi sensu eo, quod sint abscondendi nec in ecclesia legendi.

Mit dieser lutherischen Beurteilung der Apokryphen des A. Test.'s ist das Verfaren der älteren Reformirten vollkommen im Einklang. Da die Vollendung der Übersetzung des A. T.'s durch Luther zu lange auf sich warten ließ, fertigte Leo Judä eine eigene Übertragung der Apokryphen, welche 1529 in Zürich

---

das man nicht viel besser im Aesopo oder noch geringeren Büchern kann finden, one dass im 4. Buch dazu eitel Träume sind" (Vorrede zu Baruch).

*) Oehler 266 citirt als Belegstellen die Vorreden zu den Apokryphen in Bd. 63, S. 91 ff. [Erlang. Ausg. d. deutschen Werke], die Äußerungen in den Tischreden, Bd. 62, S. 130 ff., und bezüglich des Gebetes Manasses Bd. 21, S. 252.

**) Luthers Äußerungen über den Brief des Jakobus s. bei Guericke, Neutestamentliche Isagogik, 3. Aufl., Leipz. 1868, S. 430 Anm. 3.

als 5. Teil des Alten Testaments erschien mit der Bezeichnung: „diß sind die bücher die by den alten vnder Biblische geschrifft nit gezelt sind, ouch by den Ebreern nit gefunden“. Zu den aufgenommenen Büchern gehörten auch 3. 4. Esra und 3. Makk.; erst in späteren Ausgaben kamen hinzu das Gebet Asariä, der Gesang der drei Männer im Feuerofen, das Gebet Manasses und die Stücke in Esther. In der ersten Gesamtausgabe der Bibel (Zürich 1530, 4to) stehen die Apokr. am Schluſs der ganzen Bibel. — Die Confessio Gallicana (1559) nennt in Art. 3 die Bücher des hebräischen Kanons und fügt dann in Art. 4 hinzu: hos libros agnoscimus esse Canonicos, id est fidei nostrae normam et regulam habemus; der hl. Geist lehre illos ab aliis libris ecclesiasticis [den Apokryphen] discernere, qui, ut sint utiles non sunt tamen eiusmodi, ut ex iis constitui possit aliquis fidei articulus (H. A. Niemeyer, Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum, Leipzig 1840, S. 330). — Ähnlich die Confessio Belgica (1562) in Art. 4 und 5 mit der Bestimmung in Art. 6: Differentiam porro constituimus inter libros hosce Sacros et eos, quos Apocryphos vocant: utpote quod Apocryphos legere quidem ecclesia possit et documenta ex iis desumere in rebus, quae consentiunt cum libris Canonicis: at nequaquam ea est ipsorum auctoritas et firmitudo, ut ex illorum testimonio aliquod dogma de fide et religione christiana certo constitui possit (Niemeyer S. 362). — Im 6. Art. des englischen Bekenntnisses (1562) heiſst es nach Aufzählung der kanonischen Bücher: Alios autem libros (ut ait Hieronymus) legit quidem Ecclesia ad exempla vitae et formandos mores, illos tamen ad dogmata confirmanda non adhibet, „eine Bestimmung, welche noch später der Oxforder Theologe Prideaux (Opp. theol., Zürich 1672, S. 539) durch die Behauptung, daſs die alte Kirche einen Canon morum und einen Canon fidei unterschieden habe, sowie durch die Vergleichung mit der Vorlesung der Homilien u. s. w. zu rechtfertigen sucht“ (Oehl. 267). Die in dem common prayer book abgedruckte table of lessons (vom J. 1662) schreibt Lesung der alttest. Apokryphen vor für die Zeit vom 27. Sept. Ab. bis zum 23. Nov. Morg., außerdem erklärt sie bestimmte Abschnitte aus der Weish. Salom. und dem Buche des Siraciden für geeignet zur Lektüre an gewissen Feiertagen. — Die verwandten Aussagen der Confessio Helvetica posterior c. 1 (1564) und der Thorner Deklaration (1645) s. bei Niemeyer S. 468 und 670. — Lebhafte Opposition gegen die Apokryphen erhob sich zuerst auf der Dordrechter Synode, wo Gomarus u. a. den Antrag stellten, die Apokryphen, namentlich das apokryph. Buch Esra, das Buch Tobiä, das Buch Judith und die Erzälung vom Bel, ganz aus der Bibel zu entfernen. Dieser Antrag wurde zwar abgelehnt, der in der 10. Session von der Synode gefaſste Beschluſs (1618) sprach sich aber doch ziemlich stark zu Ungunsten der Apokr. aus *). Ebenfalls gegen die Apokryphen eingenommen war die presbyterianische

*) Quandoquidem a multis retro saeculis libri hi cum sacris scriptis uno eodemque volumine coniuncti fuerint atque haec coniunctio in Reformatis quoque omnium nationum ecclesiis etiamnum servetur, cumque distinctio seu separatio horum librorum a volumine Bibliorum nec exemplo nec suffragiis aliarum ecclesiarum Reformatarum sit comprobata, sed occasionem scandalorum et calumniarum facile datura sit, quanquam optarent quidem omnes libros hosce Apocryphos sacris Scripturis nunquam adiunctos fuisse; placuit tamen eos hoc tempore sine aliarum ecclesiarum Reformatarum consensu atque approbatione a corpore voluminis Biblici non esse segregandos, sed eidem coniungendos, adhibitis tamen hisce cautionibus: ut a libris Canonicis iusto aliquo interstitio et peculiari titulo discernantur, in quo diserte moneatur, hos libros scripta esse humana ideoque Apocryphos; ut iis exacta praefigatur praefatio, in qua lectores tum de auctoritate horum librorum, tum de erroribus quae illis continentur, accurate erudiantur; ut aliis minoribus typis excudantur; ut in margine annotentur loca omnia et refutentur, quae cum veritate librorum Canonicorum pugnant . . .; ut praeterea peculiari paginarum numero eos typographi distinguant ita, ut seorsim quoque possint compingi. Ac . . . ut populus tanto melius eos a scriptis Canonicis discernere atque internoscere discat, placuit Belgicis (exteri enim se hic excusari petierunt), ut . . . ad calcem omnium librorum Canon., etiam Novi Testamenti reiiciantur (Acta Synodi nationalis . . . Dordrechti habitae, Hannover 1620, 4to, S. 30. 31).

Westminstersynode (1643), deren Konfession c. I, § 3 (Niem. appendix S. 2) bestimmt: Libri Apocryphi vulgo dicti, quum non fuerint divinitus inspirati, Canonem Scripturae nullatenus constituunt; proindeque nullam aliam authoritatem obtinere debent in ecclesia Dei, nec aliter quam alia humana scripta sunt aut approbandi aut adhibendi. Die besonders seit der Dordrechter Synode bei den Reformirten sich zeigende größere Strenge in Behandlung der Apokryphen ist one Zweifel zunächst durch den Gegensatz gegen die römische Kirche veranlaſst worden.

Die Arminianer (Confessio . . Pastorum, qui . . Remonstrantes vocantur I, 3. 6), die Socinianer (Ostorodt, Unterrichtung von den vornehmsten Hauptpunkten der christl. Religion, Rakau 1604, S. 1) und die Mennoniten (Joh. Ris, Praecipuorum christianae fidei articulorum brevis confessio, c. 29) stimmen hinsichtlich der Apokryphen mit den Protestanten überein.

Über das Verhalten der britisch-ausländischen Bibelgesellschaft zu den Apokryphen vgl. den diese Gesellschaft behandelnden Artikel in dieser Encykl. [2] II, 373. 374. — Die den Apokryphenstreit betreffende Litteratur ist angegeben in dem Artikel „Apokryphen des A. T.'s", Bd. I, 489.

Litteratur. In den folgenden Angaben ist irgendwelche Vollständigkeit nicht erstrebt; dafür sind nur solche Arbeiten genannt, welche in der einen oder der anderen Beziehung verdienen beachtet zu werden. Der Aufsatz von J. G. Vaihinger z. B. „Zur Untersuchung über den Abschluſs des alttest. Kanons" (Theol. Studd. und Kritt. 1857, S. 93—99) wurde absichtlich übergangen.

1649 J. H. Hottinger, Thesaurus philologicus seu clavis scripturae, ed. 2, Tiguri 1659, 4[to]. || 1705 Humfredi Hodii De Bibliorum textibus originalibus libri IV, Oxonii, fol. Der Abschnitt De librorum biblicorum numero ac ordine S. 644—664 zeigt in 135 Kolumnen, in wie verschiedener Weise die bibl. Bücher von Juden und Christen in Handschriften und Drucken geordnet und gezält worden sind. J. Chr. Wolf hat im 2. Bande der Bibliotheca Hebraea, S. 50—60 die ersten 51 Kolumnen widerholt. || 1743 J. H. Leidenfrost, Dissertatio qua nomina, numerus, divisio et ordo librorum sacrorum V. T. sistuntur, praeside Chr. B. Michaelis, Halle, 47 S. 4[to]. || 1771—1775 Joh. Sal. Semler, Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon, Halle, 4 Theile (Theil 1 in 2. Aufl., 1776, benutzt). || 1774 Joh. Petr. Andr. Müller, Adjunkt der philos. Fak. zu Halle, Belehrung vom Kanon des Alten Testaments, zur Vertheidigung des göttlichen Ursprungs und Ansehens der sämmtlichen göttlichen Schriften des A. T.'s, Leipz. XXVI, 714 S. || 1775 Christ. Frid. Schmidii Historia antiqua et vindicatio canonis sacri Veteris Novique Test. libris II comprehensa, Leipz. 736 S. (sehr fleißige Stoffsammlung, einseitige Schätzung des Josephus). || 1792 [Heinr. Corrodi] Versuch einer Beleuchtung der Geschichte des Jüdischen und Christlichen Bibelkanons, Halle, 2 Bändchen (anonym erschienen). || 1842 Franc. Car. Movers, Loci quidam historiae V[is] T[i] illustrati. Commentatio critica, Breslau, 32 Seiten 4[to]. || 1855 Welte, Bemerkungen über die Entstehung des alttest. Kanons, Theol. Quartalschrift, Tübingen S. 58—95. || 1857 L. Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael von Zerstörung des ersten Tempels, Band 3 [= Gesch. d. V. J. von Vollendung des zweiten T.'s, Bd. 2], Nordhausen, bes. S. 48—57. 92—105 (haltlose Hypothesen, aber gründliche Kenntnis der talmud. Litteratur). || 1857 Oehler, Kanon des A. T.'s (1. Aufl. dieser Encykl. VII, 243—270). || 1858 Aug. Dillmann, Über die Bildung der Sammlung heiliger Schriften Alten Testaments, Jahrbücher für deutsche Theologie, III, S. 419—491. || 1859 H. Ewald, Gesch. der Ausgänge des Volkes Israel, 2 Ausg. [= Gesch. d. V. J., 3. Ausg., Bd. VII], Göttingen 1868, S. 448—495. || 1868 Jul. Fürst, der Kanon des A. T.'s nach den Überlieferungen in Talmud und Midrasch, Leipzig 150 S. (wie alle Arbeiten desselben Verf.'s nur mit großer Vorsicht zu benutzen). || 1869 L. Diestel, Gesch. des A. T.'s in der christl. Kirche, Jena. || 1871 Steiner, Kanon des A. T.'s, Schenkels Bibel-Lexikon, III, S. 481—489. || 1872 Abr. Geiger in seiner „Einleitung in die biblischen Schriften", Nachgelassene Schriften IV, S. 6—17

(Berlin 1876). || Außerdem die bekannten Einleitungswerke von Joh. Jahn, 2. Aufl. Wien 1802/3 *); J. G. Eichhorn, 4. Aufl., Gött. 1823/25; de Wette, 8. Aufl., neu bearbeitet von Eb. Schrader, Berlin 1869, und C. Fr. Keil, 3. Aufl., Frankf. a. M. 1873. **Herm. L. Strack.**

Kanon des Neuen Testaments. Außer älteren Schriften vergl. besonders Credner, Zur Geschichte des Kanon, 1847; Derselbe, Geschichte des neutestam. Kanon, herausgeg. von Volkmar, 1860; Hilgenfeld, Der Kanon und die Kritik des N. T.'s, 1863; Reuß, Die Geschichte der heiligen Schriften N. T.'s, 5. A., 1874, II, S. 1—86. Speziell für die älteste Geschichte des Kanon vergl. Kirchhofer, Quellensammlung zur Geschichte des neutestam. Kanons bis auf Hieronym., 1844; Thiersch, Versuch zur Herstellung des histor. Standpunktes für die Kritik der neutestam. Schriften, 1845, S. 305 ff. (vergl. auch: Die Kirche im apostol. Zeitalter und die Entstehung der neutestam. Bücher, 3. A., 1879); Scholten, Die ältesten Zeugnisse betr. die Schriften des N. T.'s, 1867.

Die Bildung des neutestamentlichen Kanon ist relativ spät begonnen und langsam zum Abschluss gebracht worden. Jarzehnte vergingen, one dass die christliche Kirche an eine Sammlung apostolischer Schriften dachte; und noch längere Zeit verstrich, bis sie denselben kanonische Bedeutung beimaß. Sie fand den Kanon A. T.'s vor. Wie Jesus mit ihm seine Predigt deutlich in Verbindung gesetzt (Matth. 5, 17 u. ö.), in Nazareth aus ihm sein Textwort entlehnte (Luk. 4, 17 coll. Jes. 42, 7), zu den Jüngern von Emmaus aus der Fülle der alttestamentlichen Weissagung geredet hatte (Luk. 24, 44; vergl. Lechler, Das A. T. in den Reden Jesu, Stud. u. Krit., 1854, S. 787 ff.), so rekurriren die Apostel auf das A. T. sehr oft in ihrer mündlichen (Apostelgesch. 1, 21; 4, 10; 5, 30 u. ö.) wie schriftlichen Verkündigung des Evangeliums (Röm. 1, 17; 4, 3. 17 u. ö.). Die ältesten Gemeinden kennen dasselbe nach Seite seines Umfanges (vergl. Luk. 24, 44) und ehren es als die vom Judentum überkommenen *λόγια τοῦ θεοῦ* (Röm. 3, 2 vergl. Matth. 22, 43), als die Schrift schlechthin (Röm. 1, 2; Gal. 3, 8. 22; 4, 30 u. ö.), deren ernster Gebrauch, im christlichen Gottesdienste vorgebildet (1 Tim. 4, 13), Pflicht eines Jüngers Christi ist (Joh. 5, 39; 2 Tim. 3, 14 ff.). Für die Lauterkeit christlicher Lehre ließen sie sich das mündliche Wort ihrer Oberen ausreichende Bürgschaft sein. Je enger deren Konnex mit den Aposteln war, desto mehr konnten sie sich dessen vergewissert halten, dass sie selber auf dem Grunde der Apostel (Eph. 2, 20) blieben. Regula veritatis war daher der ältesten Kirche die von den Aposteln stammende und von den Gemeinden rezipirte Glaubenssubstanz (vgl. Planck, De significatu canonis in ecclesia antiqua, Gott. 1820). — Gleichwol sind Schriften, welche jetzt im N. T. neben einander stehen, schon frühzeitig zu relativer Verbreitung gelangt. Aus dreifachem Grunde muss dies erklärlich erscheinen. Vor allem stützte dieselben die Auktorität ihrer Verfasser. Zwar rekurriren den Gemeinden gegenüber die Apostel selbst nur selten auf die Weisungen, welche sie brieflich gegeben (vgl. 2 Thess. 2, 15; 1 Kor. 5, 9 u. a.), weit öfter auf das, was ihr mündliches Wort gelehrt (1 Kor. 15, 3; 1 Thess. 2, 11 f. u. ö.), und auf das A. T., welches in Einheit mit ihrer Predigt von Christo Zeugnis ablege (1. Kor. 10, 4 u. ö.). Aber wie hoch jene Schriften in Ehren standen, beweist der Umstand, dass Irrlehrer unter Namen der Apostel schrieben, um dem Inhalt ihrer Briefe Nachdruck zu verleihen (2 Thess. 3, 17 f.; Hieron. cat. c. 7). Apostolische Schriften werden somit ihrer Verfasser wegen in weiteren Kreisen besonders leicht Eingang gefunden haben. Nicht minder aber auch deshalb, weil diese Verfasser selbst für Weiterbeförderung ihrer Schriften Sorge getragen hatten. Meist waren die letzteren freilich Eigentum derer, welche die Adresse nennt; ja Ge-

*) Besonders sei hier aufmerksam gemacht auf die beiden tabellarischen Anhänge am Schluss des zweiten Bandes. Der erste, S. 968—979, zeigt, in welchen aus den ersten 17 nachchristl. Jarhunderten stammenden Verzeichnissen kanonischer Bücher Tob., Judith, Weish., Sirach, Baruch, Makk., Esther angefürt werden; der zweite, S. 980—991, lehrt, von welchen alten Autoren Baruch, Zusätze zu Dan., Zusätze zu Esther, Tob., Judith, Sir., Weish., Makk. anerkannt (benutzt) sind.

meindebriefe setzen als Leser zunächst nur die Leiter der Gemeinde voraus (vgl. 1 Thess. 5, 27: ἀσπάσασθε). Doch mant in anderen Fällen der Verfasser selbst das Sendschreiben weiter zu geben (Kol. 4, 16 vgl. Apostelgesch. 15, 22 ff.; Polyc. Phil. c. 13; Euseb. h. e. III, 36 sq.). Und endlich sind derartige Schriften um ihres Zweckes willen schneller in Umlauf gekommen. Unser erstes kanonisches Evangelium ist überhaupt für Judenchristen bestimmt, das Evangelium Johannis für die, welche Jesum als den Christ im Glauben sich aneignen sollten (20, 31), und die „katholischen" Briefe sind meist ἐπιστολαὶ ἐγκύκλιοι. Solche Schriften erreichten erst dann ihre Bestimmung, wenn sie anderen wirklich mitgeteilt wurden. So finden sich nun auch im N. T. Spuren, dass gewisse Schriften den Verfassern anderer genau bekannt gewesen sind. Eine Verwertung des ersten Petribriefs im Briefe an die Römer (B. Weiß, Stud. u. Krit., 1865, S. 619 ff.; 1873, S. 539 ff., Petrin. Lehrbegr. S. 406 ff., Bibl. Theol., 3. A., 1880, S. 116 f.) kann allerdings keinesfalls behauptet werden; und ebensowenig sprechen Beziehungen Pauli auf Gebote des Herrn (1 Kor. 7, 10. 25; 9, 14 u. a.) für eine Bekanntschaft desselben mit Reden, welche die Evangelien (Matth. 5, 32; 10, 10) geben (Guericke, Neutestam. Isagogik, 3. A., 1868, S. 546 f.; Thiersch a. a. O. S. 92), sobald man der Art gedenkt, wie traditionell gewordene Aussprüche Jesu citirt wurden (Apostelgesch. 20, 35). Wol aber hat, von minder Deutlichem abzusehen, sicheren Merkmalen zufolge das Evangelium des Markus den Verfassern unseres ersten und dritten Evangeliums, sowie der Judasbrief dem Verfasser des 2. Petri (s. c. 2), vielleicht auch eine Anzal paulinischer Sendschreiben dem autor ad Hebraeos (s. Bleek, Einleit. in das N. T., 3. A., 1875, S. 599 f.) vorgelegen. Allein dass neutestamentliche Schriften zur Zeit, bez. unter Hilfe der Apostel für die Zwecke christlichen Glaubens und Lebens gesammelt worden sind (Guericke a. a. O.; Thiersch a. a. O. S. 309 ff.; ältere Litteratur s. bei Reuß a. a. O. S. 10 f.), ist schlechthin unerweislich. Am wenigsten lässt sich die Hypothese mit Älteren durch die späte Notiz des Photius bibl. cod. 254 stützen, auf den Apostel Johannes sei solch eine Sammlung zurückzuführen; denn günstigsten Falles beruht die Notiz auf irriger Auffassung der Nachricht bei Euseb. h. e. III. 24 und Hieron. cat. c. 9, dass durch Johannes die synoptischen Evangelien gut geheißen und für den kirchlichen Gebrauch gewissermaßen sanktionirt worden seien. Einen festeren Anhalt scheint jene Behauptung innerhalb des N. T.'s an 2 Petr. 3, 16 zu haben. Allein bezieht sich der Verfasser da auf Paulus ἐν πάσαις [ταῖς] ἐπιστολαῖς, λαλῶν ἐν αὐταῖς περὶ τούτων, so lenkt sich sein Blick nicht auf alle Paulinen, welche, uns überliefert, auch für ihn als geschlossenes Ganzes existirten, sondern eben auf solche nur, welche περὶ τούτων d. i. über die v. 14 f. den Lesern zur Pflicht gemachte Gesinnung sich äußern; und unterscheidet er von Pauli Sendschreiben τὰς λοιπὰς γραφάς, so hat er dabei nicht notwendig Bücher N. T.'s allein, sondern (s. Huther z. d. St.) überhaupt anderweitige Schriften im Sinne, welche bei Entstehung seines Briefes christlichen Gemeinden zur Belehrung und Erbauung dienten. Überdem ist der zweite Petribrief so stark von kritischen Bedenken gedrückt, dass eine Aussage desselben für die beregte Frage nicht entfernt entscheidend wäre. Recht betrachtet fürt auch Ignat. ad Philad. c. 5 zu keinem positiven Resultate. Neben den Propheten werden hier τὸ εὐαγγέλιον und οἱ ἀπόστολοι als Verkündiger des Heils genannt (προσφυγὼν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ καὶ τοῖς ἀποστόλοις ὡς πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίας); doch sind die Apostel mit nichts als Autoren markirt, augenscheinlich vielmehr als „geschlossene, die Kirche mit Autorität gründende Jüngerschaft" gedacht (Reuß a. a. O. S. 11). Aus der Notiz desselben Briefes aber c. 8 (ἤκουσά τινων λεγόντων, ὅτι ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχείοις εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω) speziell auf Kirchenarchive zu schließen, in welchen apostolische Schriftstücke schon frühe beieinander lagen, ist durch die korrektere Lesart ἀρχαίοις (Übers.: antiquis vaticiniis) verwehrt: im Unterschied von denen, welche sich auf die Weissagungen A. T.'s stellen, will der Verfasser seine Zuversicht zum Evangelium geltend machen. Wie hätte auch eine neutestamentliche Sammlung änlich der unsern in der aetas apostolica zu stande kommen können?

Schon aus äußeren Gründen würde dies für jene Zeit besonders schwierig, wo nicht unmöglich gewesen sein. Jerusalem lag bald nach dem ersten Aufblühen der Kirche in Trümmern; die Muttergemeinde war aufgelöst; es gab zunächst keinen festen Ort, welcher dem Werk einer Kanonbildung günstig gewesen wäre. Weil tatsächlich klare Zeugnisse für Entstehung eines Urkanon im ersten Jarhundert sich nicht aufzeigen lassen, unternimmt es Thiersch a. a. O. S. 309 ff. durch psychologischen Einblick in den Charakter jener Zeit dieselbe begreiflich zu machen. Er unterscheidet dabei eine durchaus produktive und konstitutive Anfangszeit von einer vorwiegend konservativen, das Traditionelle mit höchster Treue festhaltenden Periode. Jene umfasste das apostolische Jarhundert, die Zeit bis zum Tode des Apostels Johannes, und in dieselbe sei die Feststellung des Urkanon d. h. der Gesamtheit der ὁμολογούμενα gefallen. Diese dagegen erstreckte sich über die zwei nachfolgenden Jarhunderte, und hier sei ein allmähliches Eintreten der ἀντιλεγόμενα in den kirchlichen Gebrauch erfolgt. Nur jene erstere habe einen Urkanon aus sich heraussetzen können, nicht durch irgend ein Kirchengesetz, auch nicht durch eine Synode, sondern mit innerer Notwendigkeit unter dem Einfluss hervorragender Persönlichkeiten und bei dem regen Wechselverkehr der ersten Gemeinden. Aber wie hätte gerade eine produktive Zeit das Bedürfnis mehr oder minder vollständiger Sammlung apostolischer Schriften in sich spüren sollen? eine Zeit, welche die Endkatastrophe erwartet hat (Röm. 13, 11 f.; 1 Kor. 15, 51; Jak. 5, 8 f.; 1 Petr. 4, 12; 1 Joh. 2, 18 u. ö.)? Und charakterisirt es andererseits den Konservatismus der Folgezeit, wenn Antilegomenen urkanonischen Schriften zwar nicht eigentlich gleichgestellt, aber doch beigemengt werden? Diese Geschichtskonstruktion kann auf psychologische Warheit keinen Anspruch erheben und historische Zeugnisse für sich nicht geltend machen.

Nach dem bisherigen ist die Behauptung verwehrt, bei den apostolischen Vätern sei manche Hindeutung auf neutestamentlich Gesammeltes zu finden, so zwar, dass dieses letztere dann als Urkunde normativer Bedeutung erscheine (Hug, Einleit. I, S. 116; Guericke a. a. O. S. 547 u. a.). Nicht der kirchliche Gebrauch einer irgend abgeschlossenen Sammlung wird hier sich erwarten lassen. Die Schriften der genannten sind allerdings mit Worten gesättigt, für welche innerhalb des N. T.'s eine Parallele unschwer zu entdecken ist (zusammengestellt von älteren, welche Reuß a. a. O. S. 9 nennt; zuletzt von de Gebhardt, Harnack, Zahn, Patrum apostol. opera, Lips. 1876 sq. Vergl. auch Graul, Die christliche Kirche an der Schwelle des Irenäischen Zeitalters, 1860, S. 144 f.); doch ist in den seltensten Fällen ein Gewärsmann jener Worte genannt. Werden Aussprüche Jesu eingefürt, so geschieht dies mit Formeln wie ὁ Ἰησοῦς λέγει (Clem. Rom. ad Cor. I, c. 13. coll. Matth. 5, 7) oder ὁ Ἰησοῦς εἶπεν (ib. c. 46 coll. Matth. 26, 24. Vergl. überdem Ignat. ad Eph. c. 14. 19; Polyc. ad Phil. c. 2 u. a.). Ist dann nicht die Möglichkeit vorhanden, dass die Verfasser aus dem noch kräftig sprudelnden Quell der Tradition geschöpft (s. Gieseler, Versuch über die Entstehung und frühesten Schicksale der Evangelien S. 55), oder dass, wenn sie Geschriebenes vor sich hatten, Evangelien benutzt worden sind, welche im N. T. keine Stelle fanden? Um so weniger ist dieses letztere undenkbar, als Aussprüche Jesu angezogen werden, welche mit keinem der kanonischen Evangelien sich belegen lassen (Barnab. c. 7. Vergl. Hilgenfeld, Die apostol. Väter, 1853, S. 47 f.). Zu sonderlich weitgehenden Folgerungen kann dem gegenüber auch Barnab. c. 4 nicht bewegen, wo mit der Formel ὡς γέγραπται Matth. 22, 14 (nicht 4 Esra 8, 3, Volkmar) citirt erscheint. Wenn derselbe Verfasser c. 16 Worte des Buches Henoch mit λέγει ἡ γραφή einfürt, so beweist das γέγραπται nicht notwendig, dass das Matthäusevangelium als „heilige Schrift" zu betrachten sei (Jo. Delitzsch, De inspir. s. s. quid statuerint patres apost., 1872, p. 60 sq.; Godet, Bibelstudien, 1878, II, S. 7; s. Hilgenfeld, Der Kanon, S. 10); und noch weniger kann das Citat zugleich als kanonische Bestätigung für das vierte Evangelium genommen werden (v. Tischendorf, Wann wurden unsere Evangelien verfasst? 4. A., 1866, S. 20 f.), weil die Zusammengehörigkeit der vier als des Einen Evangeliums für die damalige Zeit eben nicht erweislich ist. Reichlicher freilich

sind die Anfürungen aus dem epistolischen Teile des N. T.'s. Denn drei paulinische Briefe an solche Gemeinden werden erwänt, welchen apostolische Väter selber schrieben (ὑμῖν ἔγραψεν Clem. Rom. ad Cor. I, c. 47 coll. 1 Kor. 1, 10 ff.; μνημονεύει ὑμῶν Ignat. ad Eph. c. 12. coll. Eph. 6, 18; ἔγραψεν ὑμῖν Polyc. ad Phil. c. 3 coll. Phil. 3, 1). Aber andere Citate entbehren der Angabe des Orts, dem sie entstammen, sind wie gelegentliche Reminiscenzen, welche auf volle Genauigkeit nicht Anspruch machen. Und nicht bloß dies; sie werden auch weniger hervorgehoben als Worte A. T.'s. Sind die letzteren mit λέγει ἡ γραφή (Clem. Rom. ad Cor. I. c. 34 coll. Dan. 7, 10), ja mit φησὶν ὁ ἅγιος λόγος (ib. c. 13 coll. Jes. 66, 2; c. 56 coll. Psalm 118, 18 u. ö.) eingefürt, so werden jene meist der Rede des Citirenden einfach eingegliedert. Dass Schriften unseres N. T.'s damals nicht die kanonische Dignität alttestamentlicher Bücher geeignet hat, ist deshalb um so eher anzunehmen, als — was keineswegs bedeutungslos zu nennen ist (Thiersch a. a. O. S. 354) — Spuren einer regelmäßigen Anagnose jener Schriften bei den apostolischen Vätern nicht zu entdecken sind. — Noch durch ein Zeugnis sind wir zu jenem Schluss berechtigt: durch das Zeugnis des Papias von Hierapolis (Euseb. h. e. III, 39). Wie vielverschlungene Untersuchungen ihm in jüngster Vergangenheit gewidmet wurden (neueste Litteratur s. in der Theol. Lit.-Ztg. 1876, S. 112 f. und in der gen. Ausg. der apost. Väter II, 2, S. 90), haben wir uns hier auf kurze Bemerkungen zu beschränken. Als Papias eine „Auslegung der Aussprüche des Herrn“ (λογίων κυριακῶν ἐξήγησις) gab, erklärte er in der Vorrede zu diesem uns verlorenen Werke, dass er auf Mitteilungen fuße, welche er von Ältesten empfangen und im Gedächtnis behalten habe (ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα). Zu diesen letzteren gehörten one Zweifel Apostel nicht in dem Sinn, als hätten sie dem Papias mit mündlichen Aussagen zu Gebote gestanden (gegen Credner, Geschichte des neutest. Kanon, S. 27; Bleek a. a. O. S. 113 und 740; Meyer, Ev. Joh., S. 19 u. a.). Denn des Irenäus Nachricht (noch festgehalten von Zahn, Stud. u. Krit., 1866, S. 649 ff., und Riggenbach, Die Zeugnisse für d. Ev. des Joh., 1866, S. 110 f.; Jahrb. für deutsche Theol., 1868, S. 319 ff.), der phrygische Bischof sei ein Freund (ἑταῖρον) des Polykarp und ein Zuhörer (ἀκούστην) des Johannes gewesen (adv. haer. V. 33), wird von Eusebius (l. c.) dahin berichtigt, dass der Genannte kein ἀκροατὴς καὶ αὐτόπτης der Apostel war, sondern τοὺς τῶν ἀποστόλων λόγους παρὰ τῶν αὐτοῖς παρηκολουθηκότων erhielt; ja Papias selbst bezeichnet die Apostel als schon gestorben, sobald er sie, die einst über den Herrn berichteten (τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν κ. τ. λ.), von solchen unterscheidet, deren Zeugnis in seine eigne Zeit hereingereicht hat (ἅ τε . . . λέγουσιν). Jedenfalls ist von ihm die mündliche Überlieferung sehr bestimmt als Quelle seiner Mitteilungen hingestellt. Doch war sie nicht die einzige. Wenn Papias sagt, dass auch alles, was er durch Älteste erfaren, von ihm zusammengeordnet sei (οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων κ. τ. λ.), so liegt, wie Mangold zu Bleek a. a. O. S. 113 mit Recht bemerkt, in diesem καί die Andeutung einer anderen, schriftlichen Quelle verborgen. Wie weit die Bekanntschaft des Phrygiers mit Evangelienschriften reichte, ist in klaren Worten nicht ausgesprochen. Aber Papias erzält (bei Eusebius) von einer Schrift des Matthäus, ihrem Ursprung und Charakter, Genaueres und beschreibt eine Schrift des Markus als den Niederschlag der Lehrvorträge Petri. Dass ferner unser Lukasevangelium von ihm gekannt (wenngleich nicht anerkannt) war, schließt Hilgenfeld a. a. O. S. 15 ff. aus dem auffallenden Parallelismus, welcher zwischen dem Proömium des Evangelisten und dem Vorwort des Papias bestehe. Unseres vierten Evangeliums endlich geschieht keine Erwänung; doch beweist dies weder, dass dasselbe damals nicht existirte (Baur, Zeller in den Theol. Jahrb., 1845, S. 652 ff.), noch auch dass es des Beifalls des Papias entbehrte (Hilgenfeld a. a. O. S. 14; Keim, Leben Jesu, I, S. 145 u. a.). Das kurze Fragment, das uns geblieben ist, hat eben überhaupt schriftliche Quellen nicht mit Namen genannt; und ob das verloren gegangene Werk, in welchem nach Euseb. h. e. III, 39 der erste Brief des Johannes verwertet

ward, an anderer Stelle jene Schrift erwänte, ist eine Frage, deren Bejahung wenigstens möglich bleibt. Sagt doch Papias später, dass Markus οὔτε ἤκουσε τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ; stillschweigend erinnert er hier an andere Evangelisten, die zu des Herrn Augen- und Orenzeugen gehörten: neben dem von ihm genannten Matthäus an Johannes. Wir meinen ein Recht zu der Behauptung zu haben, dass unsere vier Evangelien nicht außerhalb seines Gesichtskreises und seiner Benutzung lagen. Er begreift sie mit unter den vielen evangelischen Schriften (vgl. Luk. 1, 1), welche ihm füglich zu Gebote standen. Ist er der Ansicht, dass das aus den Büchern zu schöpfende nicht so viel nütze sei als das lebendige und bleibende Wort (οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης), so hat er dann unter den „Büchern“ keineswegs apokryphische Evangelien verstanden (Riggenbach, Die Zeugnisse für d. Ev. des Joh., S. 115; v. Tischendorf a. a. O. S. 110); er will auch über unsere kanonischen Evangelien oder etliche derselben sich nicht geringschätzig äußern: vielmehr erhellt nur dies aus seinem Vorwort und aus seinem Werke, dass das zweite Jarhundert neben Büchern apostolischer Männer noch andere Quellen, schriftliche wie mündliche, zwar benutzt und darum jenen ersteren nicht die normative Bedeutung alttestamentlicher Schriften beigelegt hat.

Gehen wir weiter fort in unserem Zeugenverhör, so sehen wir uns zunächst an Justin den Märtyrer gewiesen. Seine Nachrichten sind insofern von Belang, als sie über die bei Papias hinausgehen, und würden gewiss eine Ergänzung empfangen, wenn die Schrift κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων (Apol. I, c. 26) uns zu Gebote stände. Unter dem, was erhalten geblieben, kommen hier die beiden Apologieen und das Gespräch mit dem Juden Tryphon in Betracht, — Schriften, welche um die Mitte des zweiten Jarhunderts entstanden: nach früherer Annahme (auch v. Tischendorfs a. a. O. S. 26 f.) die erste Apologie im J. 138, nach späterer (Volkmar, Theol. Jahrb., 1855, S. 227 f.; Nitzsch, Dogmengesch., 1870, S. 118; Hilgenfeld, Einleit., S. 66 u. a.) im J. 147, nach Keim a. a. O. I, S. 138 (s. dageg. Lipsius, Ztschr. f. wiss. Theol., 1874, S. 207) erst im J. 160; ihr folgte bald die zweite Apologie, und beiden Apologieen der Dialog (c. 120 coll. Apol. I. c. 26; II. c. 15). Als Quelle seiner Mitteilungen, insbesondere über das Leben Jesu, nennt Justin widerholt ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, bemerkt jedoch, dass diese sonst Evangelien heißen (Apol. I. c. 66: ἃ καλεῖται εὐαγγέλια). Keines derselben wird je mit Namen genannt, wie auch ihre Anfürungen meist frei, nach Art der memorialen Citationsweise sind; aber Justin ehrt die Schriften als Erbe aus den Händen der Apostel oder deren Begleiter (Dial. c. 103: ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ἅ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι). Inwieweit nun die „Denkwürdigkeiten“ mit unseren kanonischen Evangelien identisch sind, ist eingehend untersucht worden (s. bes. Winer, Justinum M. evv. canonicis usum fuisse, 1819; Semisch, Die apostol. Denkwürdigkeiten Justins, 1848; Hilgenfeld, Krit. Untersuchungen über die Evv. Justins, 1850; Volkmar, Über Justin d. M. u. sein Verhältniß zu unseren Evv., 1853; Jo. Delitzsch l. c. p. 70 sq.; Luthardt, Justin und das joh. Ev. in der Erl. Ztschr., 1856, S. 302 ff. und: Der joh. Ursprung des 4. Ev., 1874, S. 51 ff.). Dass nämlich der Ausdruck nicht überhaupt die zu einem Urkanon gehörigen Bücher umfasst (Thiersch a. a. O. S. 355; Harnack, Der christl. Gemeindegottesdienst im apostol. und altkathol. Zeitalter, S. 243), sondern lediglich auf Evangelienschriften gedeutet sein will, wird durch Justins Sprachgebrauch konstatirt; und dann ist aus der Zal unserer neutestamentlichen mit Grund keine als ausgeschlossen zu denken. Am deutlichsten sind die Beziehungen auf Matthäus und Lukas; minder häufig die auf Markus, dessen Schrift Dial. c. 106 als „Denkwürdigkeiten des Petrus“ Erwänung findet. Die Bekanntschaft mit dem johanneischen Evangelium aber wird uns weniger durch einzelne, immerhin unsichere Citate (s. Luthardt, Der joh. Ursprung &c. S. 63 ff.), als durch Justins allgemeine Anschauungen und gesamte Ausdrucksweise verbürgt. Denn so wenig seine Logoslehre eine Reproduktion der johanneischen genannt werden darf, berürt sie sich doch der Art mit der letzteren, dass sie das vierte

Digitized by Google

Evangelium notwendig zur Voraussetzung hat. Wo dies geleugnet wird, muſs sie unter gänzlicher Verkennung ihrer Eigentümlichkeit als Ausfluſs neuplatonisch-alexandrinischer Philosophie (Scholten a. a. O. S. 26 u. a.) oder — was noch ungeeigneter — Justins Christologie als Vorstufe zum Logosevangelium gelten (Volkmar a. a. O. S. 100 f.). Solche Memorabilien der Apostel zält Justin, der überdem die johanneische Apokalypse citirt (Dial. c. 81) und mit paulinischen Briefen nicht unbekannt war (vgl. Semisch a. a. O. S. 123 ff.), bereits zu den eigenen Schriften der Christen (Apol. I. c. 28: *ὡς καὶ ἐκ τῶν ἡμετέρων συγγραμμάτων ἑρμηνεύσαντες μαθεῖν δύνασθε*); er berichtet auch, daſs sie in gottesdienstlichen Versammlungen nächst den Schriften der Propheten vorgelesen wurden (Apol. I. c. 67: *τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται μέχρις ἐγχωρεῖ*). So bedeutsam diese Sitte ist, darf doch aus derselben nicht zu viel geschlossen werden, mit Semisch a. a. O. S. 62: „Die Denkwürdigkeiten werden mit den Schriften des A. T.'s in eine und dieselbe Reihe gestellt, werden also in demselben Sinn wie diese für heilige, dem Glauben und Leben der Kirche zur Richtschnur gesetzte Religionsurkunden, für göttlich privilegirte Erbauungsmittel der Christenheit angesehen; es wird als festes unbestrittenes Herkommen der Vorzeit vorausgesetzt, daſs sie inmitten der Christenheit dieselbe allgemeine Anerkennung und Geltung genössen als die heiligen Urkunden des A. T.'s" (vgl. auch Luthardt a. a. O. S. 58). Hiergegen spricht nicht bloß, daſs der göttliche Charakter apostolischer Schriften nicht ausreichend hervorgehoben (s. Apol. I. c. 39. 50); auch nicht bloß, daſs das alttestamentliche Schriftwort mit inhaltschwereren Formeln eingefürt wird (*λέγει τὸ ἅγιον πνεῦμα* u. a.), sondern ebenso der Wortlaut jener Notiz selber, sofern, wie Landerer (R.-E. 1. A. S. 275) treffend bemerkt, das Nebeneinander von *συγγράμματα τῶν προφητῶν* und *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* es warscheinlich macht, daſs vermittelst der Anagnose die Erfüllung des A. T.'s in Christo vor Augen gestellt werden sollte. Immerhin sind wir durch Justins Aussagen über die anderer hinausgefürt. Wir sehen deutlicher die Anfänge eines neutestamentlichen Schrift-Kanon: wichtige Bücher unseres N. T.'s werden zusammengeordnet und ihrer Bedeutung nach der übrigen christlichen Litteratur vorangestellt. Dem widerstrebt wenigstens nicht, was Justins gelehrter Schüler, Tatian, der nachmalige Gnostiker, bezeugt. Er hat ein *εὐαγγέλιον διὰ τεσσάρων* verfaſst (vgl. Daniel, Tatianus, 1837, S. 87 ff.; Semisch, Tatiani Diatessaron, Vratisl. 1856). Eusebius, welcher dies berichtet (h. e. IV. c. 29), kannte dasselbe zwar nicht, bezeichnet auch nicht ausdrücklich jene vier Evangelien als unsere kanonischen; aber wenn es notwendig Schriften waren, welchen besondere Auktorität zur Seite stand, und der *λόγος πρὸς Ἕλληνας* Tatians Bekanntschaft mit dem johanneischen Evangelium verbürgt (c. 13 coll. 1, 5; c. 4 coll. 4, 24 u. a.), so dürfen wir Eusebius kurze Notiz sicher nicht auf ein eigenes, selbständiges Evangelium des Genannten (Credner a. a. O. S. 17 ff. u. a.), sondern auf die Evangelien des N. T.'s, auch auf das des Johannes (gegen Holtzmann, Bibellex. I. S. 178) beziehen. Theodoret von Tyrus fand Tatians Arbeit noch verbreitet, ersetzte sie jedoch durch die Schriften der vier Evangelisten, weil sie häretische, wol doketische Tendenzen verfolgte (haer. fab. I. 20). So ist sie augenscheinlich eine gnostisirende Evangelienharmonie gewesen und spricht als solche für das Ansehen der Quellen, auf welche der Schüler Justins zurückgegangen war. Wärend solchen Erscheinungen zufolge die neutestamentlichen Evangelien als Urkunde für das Leben Jesu in immer allgemeineren Gebrauch gekommen sind, wurden apostolische Briefe mit diesen kaum schon zusammengeschlossen. Am frühesten mag man paulinische Sendschreiben gesammelt haben (2 Petr. 3, 15 f. s. o.), und auch sie erfuren im weiteren Fortgang des zweiten Jarhunderts steigende Wertschätzung. **Athenagoras** gründet Beweisfürungen auf Worte beider Korintherbriefe (de resurr. c. 16 coll. 1 Kor. 15, 53; 2 Kor. 5, 10), und **Theophilus** fürt Röm. 13, 7 f.; 1 Tim. 2, 7; Tit. 3, 1 mit den Formeln *διδάσκει* oder *κελεύει ὁ θεῖος λόγος* ein (ad Autol. III. 14). Wo dies geschieht, sind apostolische Worte mit alttestamentlichen auf gleiche Stufe gerückt.

Von selbst legt sich die Frage nahe, was die Kirche ihrer Glaubensauktoritäten sich bestimmter bewusst zu werden nötigte. Antwort hierauf gibt ein Blick auf die häretischen Bewegungen jener Zeit, an welche mit Tatians Namen bereits erinnert ward. Je mehr eine aufgekommene Gnosis die christliche Warheit zu trüben drohte, desto dringender war es der Kirche geboten, wider die anwachsende Flut einen Damm aufzuschütten. Nirgend anders aber konnte sie die festen Bausteine hiezu gewinnen als im geschriebenen Wort apostolischer Männer, in dem Wort, an welchen Häretiker selbst schon nicht müßig vorübergegangen waren. Denn aus dogmatischen Gründen vielfach außer Stande, ihr Lehrsystem mit dem A. T. zu decken, suchten dieselben ihre Einheit mit den ersten Trägern der christlichen Warheit vor anderen zur Schau zu tragen, sei's dass sie ihre Schriften geradezu mit deren Namen schmückten, sei's dass sie die schriftliche Hinterlassenschaft der Apostel mit Absicht korrumpirten, sei's dass sie diese letztere vornehmlich mittelst allegorischer Interpretation in ihre Banen zogen. Brachte es doch überhaupt, wie Reuß a. a. O. S. 253 richtig sagt, die Natur einer sogenannten Gnosis oder tieferen Erkenntnis religiöser Warheiten mit sich, dass sie, als die große Deuterin aller Rätsel, eher geneigt war, sich an ein Vielen noch unbekanntes oder verhülltes Schriftwort zu lehnen, als der schlichte Glaube, welchen die ungelehrteren Mitglieder der Kirche aus der näheren und allgemeiner zugänglichen Quelle erhalten konnten. So haben Apokryphen, verstümmelte Apostelschriften und willkürliche Texterklärung auf den eminenten Wert und eine treuere Benutzung unserer neutestamentlichen Bücher energisch hingewiesen, gleichwie umgekehrt dergleichen Erscheinungen in Kreisen der Gnostiker für die Anerkennung einer gewissen Auktorität urchristlicher Litteratur sprechen. Eine Sammlung neutestamentlicher Schriften legte im Interesse seines Lehrsystems Marcion aus Sinope an, dessen Auftreten etwa in das Jar 140 fällt. Über dieselbe referiren besonders Tertullian (adv. Marc. IV) und Epiphanius (haer. XLII), allerdings vielfach lückenhaft und so, dass ihre Berichte öfter wider einander laufen. Sie umfasste eine evangelische Schrift und zehn paulinische Briefe. Das Evangelium harmonirte vollständig mit keinem unserer kanonischen, welche ausnahmslos von Marcion verworfen wurden (Tert. l. c. c. 3); es trug überhaupt keinen menschlichen Namen an seiner Spitze (ib. c. 2), one dass es als von Christo selbst verfasst gelten sollte (Dial. de fide, op. Orig. I. p. 808). Jedenfalls hat es dem lukanischen nahe gestanden. Welcher Art aber dieses Verwandtschaftsverhältnis war, ist neuerdings eingehend untersucht worden. Nach den Kirchenvätern entstand die marcionitische Schrift infolge absichtlicher Fälschung (Tert. l. c. c. 6: contraria quaeque sua sententia erasit . . . competentia reservavit), so zwar, dass das Evangelium des Pauliners für dogmatische Zwecke depravirt und verstümmelt wurde (ib. c. 1: evangelium ejus, quod interpolando suum fecit; c. 2: ex his commentatoribus, quos habemus, Lucam videtur Marcion elegisse, quem caederet. Vgl. auch Iren. adv. haer. I. 27, 2; III. 12, 12). Diese Tradition erfur keinen Widerspruch, bis Semler (1776) Marcions Schrift als Rezension eines Urevangeliums, und noch bestimmter Eichhorn jene erstere als eine der lukanischen Quellen zu erweisen suchte. Ihnen gegenüber aber ward von Hug, Arneth (Die Bekanntsch. M.'s mit unserem Kanon des N. B. 1809), Gratz (Untersuch. über M.'s Ev. 1818) die ältere Anschauung festgehalten, und zuerst von Hahn auf Grund der patristischen Mitteilungen das Evangelium des Marcion widerhergestellt (Das Ev. M.'s 1823; s. auch bei Thilo, Codex apocr. N. T. p. 401 ss.). Wenn nachmals Eichhorns Hypothese neue Vertreter fand (Ritschl, Das Ev. M.'s 1841; Baur, Tüb. Jahrb. 1846, 4), so sind dieselben durch umfassende Untersuchungen anderer (Harting, Quaestionem de Marcione etc. 1849; Hilgenfeld, Krit. Untersuch. über die Evv. Justins, 1850, S. 391 ff. und Theol. Jahrb., 1853, 2; Volkmar, Das Ev. M.'s, 1852) zum Teil ihrer eigenen früheren Meinung entfremdet worden (Ritschl, Theol. Jahrb., 1851, S. 528 ff.). Als Frucht dieser Arbeiten hat die erneute Anerkennung der Priorität unseres Lukasevangeliums zu gelten. Nach welchen Prinzipien dasselbe durch Marcion verstümmelt ward, ist hier nicht näher zu zeichnen (s. d. Art. „Gnosis"): wir

haben vielmehr nur einen Blick noch auf dessen Sammlung paulinischer Briefe zu werfen. In folgender Ordnung wurden sie aufgefürt: Briefe an die Galater, Korinther, Römer, Thessalonicher, Laodicener, Kolosser, Philemon, Philipper (Epiph. haer. XLII, 9); ausgeschlossen waren demnach nur die Pastoralbriefe (Tert. l. c. V, 21). Auch dieser *ἀπόστολος* aber (hergestellt von Hahn a. a. O. S. 50 ff. und Hilgenfeld, Ztschr. f. hist. Theol., 1855, S. 426 f.) hatte reichliche Spuren dogmatischer Tendenzkritik aufzuweisen (s. auch Iren. adv. haer. I. 29). Sind einzelne Besonderheiten seines Textes nur als zufällige Lesarten zu betrachten (s. de Wette, Einleit. § 34 b, Anm. b), so greift anderes ungleich tiefer in die Sache selbst ein, analog den Abweichungen, welche in dem *εὐαγγέλιον* entgegentreten. Solcher Mangel an historischem Sinn gegenüber dem objektiv Gegebenen läst es unstatthaft erscheinen, der ganzen Sammlung einen besonderen kritischen Wert beizumessen (gegen Kern, Theol. Jahrb., 1839, 2); wol aber macht sie an ihrem Teil erklärlich, was die Kirche zu steigender Wertschätzung apostolischer Schriften gefürt hat. Insofern steht sie keineswegs allein; denn außerhalb des marcionitischen Kreises ist die exegetische Tätigkeit kaum geringer, wenngleich anders geartet gewesen. Zwar gestattet Basilides (um 130, noch vor Marcion, s. Hier. cat. c. 21) nach dieser Seite hin kein sicheres Urteil, weil das Evangelium, welches er gebraucht (Iren. adv. haer. I. 21 1 und Hier. prooem. in Matth.; Citate aus demselben bei Clem. Al. Strom. I. 340; III. 426) und kommentirt hat (Eus. h. e. IV. 7), sich nicht one weiteres mit dem *εὐαγγέλιον τετράμορφον* identifiziren läst (gegen Thiersch a. a. O. S. 394; v. Tischendorf a. a. O. S. 51; Luthardt, Der joh. Ursprung 2c., S. 85); auch sind wir in gleicher Rücksicht bezüglich der Ophiten im Dunkeln, weil über die anfängliche Gestalt ihrer Lehre keine ausreichende Nachricht vorliegt (s. Lipsius, Ztschr. f. wiss. Theol., 1863, S. 410 ff.; 1864, S. 37 ff.). Aber klarer können wir über die Schriftbenutzung in der Sekte des mit Marcion gleichzeitigen (s. Iren. adv. haer. III. 4, 3) Valentinus sehen. Gewiss sind Ptolemäus und Herakleon, dessen Schüler, mit wichtigen Schriften unseres N. T.'s bekannt gewesen. Der erstere bezeichnet den johanneischen Prolog als vom Apostel stammend (Iren. adv. haer. I. 8, 5), gleichwie er auch sonst das vierte Evangelium citirt (ib. 2 coll. Joh. 12, 27; Epiph. haer. XXXIII. 3 coll. Joh. 1, 3); und Herakleon (bald nach 160) hat zu diesem Evangelium einen Kommentar geschrieben, der in Fragmenten bei Clemens von Alexandrien und Origenes erhalten blieb. Valentinus selbst hat von Korruptionen des Schriftworts, wie sie in Marcions Sammlung sich finden, nach Tert. praescr. haer. 38 sich fern gehalten (integro instrumento uti videtur), aber nach Iren. adv. haer. III. 11, 9 in seinen Kreisen ein eigenes Evangelium, das evangelium veritatis, eingebürgert, welches Bleek a. a. O. S. 742 als eine Evangelienharmonie betrachtet. Dafs er speziell das johanneische Evangelium kannte, wird durch Iren. adv. haer. I. 11, 1 mehr als warscheinlich und ergibt sich deutlicher noch aus der entschiedenen Vorliebe, mit welcher seine Schule gerade dieser Schrift sich zu bedienen pflegte (Iren. adv. haer. III. 11, 7: plenissimo utentes. S. auch Hilgenfeld, Einleit., S. 49). Mit Recht sagt Meyer, Ev. Joh., S. 17: „Die valentinianische Gnosis mit ihren Äonen, Syzygien u. s. w. verhält sich zum Prolog des Johannes wie das künstlich Gemachte und Ausgesponnene zum Einfachen und Schöpferischen“. (Vgl. überdem Luthardt a. a. O. S. 86 ff.). Über die „Schriftnutzung“ des Ptolemäus und Herakleon wie über die exegetische Praxis der Valentinianer überhaupt s. Heinrici, Die Valentinianische Gnosis und die heilige Schrift, 1871, S. 81. 102 f. 116. 143 f.

Wie andere kirchliche Parteien jenes Zeitalters sich zum Schriftwort stellten — die Judenchristen in Palästina, welche des aramäischen *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* sich bedienten (Eus. h. e. IV. 27; Hier. ad Matth. 12, 13); die bald nach dem Montanismus hervortretenden Aloger, welche unser viertes Evangelium dem Cerinth zuschrieben (Epiph. haer. LI. 3 fr.), u. a. — hat an dieser Stelle außer Betracht zu bleiben. Schon das Bisherige zeigt zur Genüge, wie durch das Streben der Gnostiker, an Schriften der Apostel phantastische Gebilde anzuknüpfen, die Kirche nachdrücklich auf dieselben Schriften gewiesen ward. Was Athenagoras

Digitized by Google

und Theophilus hierfür beweisen (s. o.), erhellt daher noch deutlicher aus Äußerungen Späterer: zunächst des Irenäus, Clemens von Alexandrien, Tertullian. Von hervorragender Bedeutung ist Irenäus hier schon darum, weil außer dem Brief an Philemon, dem 2. Petri und dem Briefe des Judas unsere neutestamentlichen Bücher durch ihn bezeugt worden sind. Speziell unsere vier Evangelien, mit deren Entstehungsgeschichte er vertraut ist, erkennt er als die Darstellung des einen Evangeliums, als ein eng geschlossenes Ganze, dessen vier Teile mit gleicher Notwendigkeit gedacht werden müssen wie die vier Himmelsgegenden, die vier Winde, die vier Cherubimsantlitze (adv. haer. III. 11, 8). Und in diesen neutestamentlichen Schriften, unter denen er nur dem Hebräerbrief kirchliche Auktorität nicht zuerkennt, sieht er fundamentum et columnam fidei nostrae (ib. III. 1), eine Stütze, deren Festigkeit auch die Häretiker zu schätzen wissen (ib. III. 11, 7). Sie und die Bücher A. T.'s sind universae scripturae (ib. II. 27), getragen von dem einen Geiste, der in Propheten wie Aposteln zum Ausdruck gekommen ist (ib. III. 21). Aber neben sie stellt doch auch er noch die Tradition als gleichberechtigten Zeugen (ib. III. 4, 1 sq.; IV. 26, 5. Vgl. Graul a. a. O. S. 119 ff.), gleichwie er den Hirten des Hermas ausdrücklich als heilige Schrift citirt hat (ib. IV. 20, 2). Solche Aussagen belehren über den Stand der Frage innerhalb der Kirche Galliens, wo Irenäus von 177 bis 202 zu Lugdunum Bischof war und (nach Nitzsch a. a. O. S. 121) etwa 180 sein antihäretisches Werk geschrieben hat; aber auch Kleinasiens, sofern dieses die Heimat seines Lehrers Polykarpus war (s. Eus. h. e. V. 20). Dagegen kommt das Zeugnis des etwas späteren Clemens von Alexandrien für die alexandrinische Kirche in Betracht. Dieser benutzt nicht bloß die durch Irenäus verbürgten Schriften, sondern hat in seinen verlorenen Hypotyposen auch die beiden katholischen Briefe erörtert, deren bei jenem keine Erwänung geschieht (Eus. h. e. VI. 14, 1), und den Hebräerbrief für eine von Paulus hebräisch verfaßte Schrift erklärt, welche nachmals durch Lukas übersetzt worden sei (Eus. l. c.). Wie hoch er solche Schriften hielt, zeigt seine Art sie einzufüren: τὸ ἅγιον πνεῦμα λέγει, ἡ γραφὴ λέγει, scriptura dicit u. ä. Gern stellt er Gesetz, Propheten und Evangelium zusammen und versteht dann unter dem letzteren überhaupt die Bücher unseres N. T.'s (Strom. III. p. 455; V. p. 561), welche neben den alttestamentlichen als αἱ γραφαί erscheinen (ib. IV. p. 475). Daß der Begriff einer kanonischen Schrift bei ihm immerhin noch kein bestimmt abgegrenzter war, beweist das Gewicht, welches er einem dictum Jesu ἄγραφον (Strom. I. p. 354: γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται) und dem Briefe des Barnabas (Strom. II. p. 445 u. ö. Eus. h. e. VI. 13, 6) wie Clemens von Rom beilegt (Strom. VI. p. 609 sq.), obgleich er andererseits das Ägyptier- (Strom. III. p. 553) und Hebräerevangelium (ib. II. p. 453) von den kanonischen genau unterscheidet. Und zu diesen Aussagen des Alexandriners tritt das gleichzeitige Zeugnis Tertullians, welches uns in das prokonsularische Afrika weist (vgl. Rönsch, Das Neue Testament Tertullians, 1871). Er verrät zwar keine Bekanntschaft mit dem 2. Petri, 2. und 3. Johannis, rückt den Hebräerbrief, den er dem Barnabas zuschreibt (de pudic. c. 20), den 1. Petri und Judasbrief in zweite Linie (apostolicorum instrumentorum appendix) und gebraucht vor seinem Übergang zum Montanismus mit Achtung den Hirten des Hermas (ib. c. 10), aber benutzt sehr fleißig (s. Rönsch a. a. O.) die Schriften, welche außer den sechs Genannten im N. T. zusammengeschlossen sind. Dabei scheidet er nach Art des Clemens von Alexandrien dieselben in zwei Gruppen. Wie dieser von einem εὐαγγέλιον (εὐαγγελικόν) und einem ἀπόστολος (ἀπόστολοι) redet (Strom. VII. p. 706; vgl. Iren. adv. haer. I. 3, 6), so nimmt jener unsere vier kanonischen Evangelien, unter welchen er die Schriften der Apostel von denen der Apostelschüler trennt (contr. Marc. IV. 2: nobis fidem ex apostolis Joannes et Matthaeus insinuant, ex apostolicis Lucas et Marcus instaurant), als instrumentum evangelicum und die apostolischen, in Sonderheit paulinischen Briefe mit der Apostelgeschichte und Apokalypse als instrumentum apostolicum zusammen (de pudic. c. 11), nur daß er im Unterschied von Clemens gewisse ἀντιλεγόμενα wie schon bemerkt als einen Anhang zu

den letzteren gelten läßt. Alle diese Schriften aber stellt er unter den gemeinsamen Namen novum instrumentum oder novum testamentum (adv. Prax. c. 15: totum instrumentum utriusque testamenti; ib. c. 20: alterius instrumenti, quod magis usui est dicere, testamenti; contr. Marc. IV. 1) und bezeichnet sie allem Anschein nach als solche, welche im Gottesdienste regelmäßig vorgelesen wurden (de anima c. 9: scripturae leguntur, psalmi canuntur, allocutiones proferuntur; apol. c. 39: cogimur ad literarum divinarum commemorationem si quid praesentium temporum qualitas aut praemonere cogit aut recognoscere). — One Zweifel haben die drei zuletzt genannten als die bedeutendsten Zeugen für erhöhte Werthaltung neutestamentlicher Schriften am Ausgang des 2. und Anfang des 3. Jarhunderts zu gelten. Sie stehen aber keineswegs allein. Ihnen zur Seite treten vielmehr zwei wertvolle Dokumente: das eine der orientalischen Kirche entstammend, die Peschito, das andere auf dem Boden des christlichen Occidents erwachsen, das Fragment des Muratori. Die Peschito nämlich, die „treue, einfache“ Übersetzung A. und N. T.'s, welche in der syrischen Kirche rezipirt war, ist nicht später als im Beginn des 3. Jarhunderts entstanden (vgl. Wichelhaus, De N. T. vers. syr. antiqua, quam Peschito vocant, 1850; Rödiger, Art. Peschito in Ersch und Gruber, Encykl. III, 18, S. 292 ff.). Ob ihr neutestamentlicher Teil wie der alttestamentliche von mehreren oder, was warscheinlicher, von einem Verfasser herzuleiten ist, darf an dieser Stelle außer Betracht bleiben. Wichtiger ists, ihren Umfang zu beachten. Sie enthält vier Evangelien, die Apostelgeschichte, drei katholische (Jak., 1 Petr. und 1 Johannis) und vierzehn paulinische Briefe. Hiernach hat sie den Brief an die Hebräer aufgenommen, dessen Apostolizität und volle Kanonizität anderwärts geleugnet ward. Dagegen fehlen in ihr fünf unserer neutestamentlichen Schriften; unter diesen die Apokalypse, welche wir anderwärts im Gebrauche sahen. Hugs Behauptung (Einleit., 3. A., I. S. 356), auch diese fehlenden Schriften seien ursprünglich in der Peschito zu finden gewesen und erst im 4. Jarhundert weggelassen worden, hat Reuß a. a. O. S. 29 mit Recht ein übereiltes Wagnis missverstandener Apologetik genannt. Wie hätten sie zu einer Zeit, wo allerwärts kanonische Auktorität ihnen zuerkannt ward, beseitigt werden können? Um so deutlicher zeigt die Version, in welchem Werte um jene Zeit die übrigen Schriften standen. Denn was innerhalb der syrischen Kirche als kanonisches Wort zur Geltung kam, hat unmöglich bloß da kirchliches Ansehen genossen, auch nicht erst bei Entstehung der Version solche Geltung erlangt: vielmehr weist die Peschito hinaus auf die Umgebung ihres Heimatlandes und zurück auf die Zeit, welche ihr vorausgegangen ist. Etwas Analoges aus der Mitte der abendländischen Kirche könnten wir ihr an die Seite stellen, wenn uns die lateinische Übersetzung geblieben wäre, welche zu Tertullians Zeit in gewönlichem Gebrauche stand (Tert. de monog. c. 11: in usum exiit). Einigen Ersatz gewärt uns das andere der oben genannten Dokumente, das muratorische Fragment, ein lateinisches Verzeichnis der kanonischen Bücher N. T.'s, welches Ludovico Antonio Muratori (geb. 1672, gest. 1750) in einer dem 8. oder 9. Jarhundert entstammenden Handschrift der Ambrosiana zu Mailand aufgefunden und in seinen antiquitates italicae medii aevi 1740 III. p. 854 sq. veröffentlicht hat. Widerholt (von Hertz, Tregellis u. a.) verglichen ist es abgedruckt z. B. bei Guericke a. a. O. S. 565 f.; Kirchhofer a. a. O. S. 1 f.; Credner, Zur Geschichte des Kanons, II. S. 69 ff. und Geschichte des neutest. Kanon, S. 146 ff.; Hilgenfeld, Der Kanon, S. 40 und Einleitung S. 90 ff. Aus der reichen Litteratur, welche sich neuerdings an dasselbe angeknüpft hat, nennen wir Wieseler, Stud. und Krit., 1847, S. 815 ff., 1856 S. 75 ff.; van Gilse, Disp. de antiquissimo l. l. N. Foed. catalogo 1852; Bötticher, Luth. Zeitschr., 1854, S. 127 ff.; Nolte, Tüb. theol. Quartalschr., 1860, S. 193 ff.; Volkmar in Credners Gesch. d. neutest. Kanon, S. 341 ff.; Laurent, Neutest. Studien, 1866, S. 198 ff.; Hesse, Das Muratorische Fragment, 1873; Hilgenfeld, Ztschr. für wiss. Theol., 1872, S. 560 ff.; 1874, S. 214 ff.; 1878, S. 25 ff.; 1880, S. 114 ff.; Harnack, Ztschr. f. Kirchengesch., 1879, S. 358 ff. (vgl. Ders., Tatians Diatessaron im Fragm. M.'s, Luth. Ztschr. 1874, S. 276 ff.,

sowie über den polemischen Schluſs im Kanon M.'s ebendas. 1874, S. 445 ff. und Leimbach ebendas. 1875, S. 461 ff.). Nur was im Zusammenhang mit dem Übrigen am Fragmente Bedeutung hat, ist an dieser Stelle herauszuheben und darum vor Allem von einer Kritik des fehlerhaften Textes abzusehen. Mag derselbe eine lateinische Urschrift (Bleek a. a. O. S. 746; Wieseler S. 831 ff.; Hesse S. 25 ff.; Harnack u. a.) oder, was wenig für sich hat, die ungeschickte Übersetzung eines griechischen Originals sein, so zwar, daſs er nur durch Rückübersetzung in das Griechische zu relativer Klarheit kommt (Böttcher S. 127 f.; Nolte S. 193 f.; Hilgenfeld, Einleit., S. 97 f.; s. auch Hug, Einleit.; Thiersch a. a. O. S. 385 und Volkmar, Ursprung uns. Evv., 1866, S. 28): jedenfalls gibt sich das christliche Abendland als Ort seiner Entstehung schon dadurch zu erkennen, daſs nach Pius als Bischof der Stadt Rom gerechnet wird. In der römischen Kirche aber ward das Verzeichnis nach Marcion, Valentin und dem Bischof Pius († 155), doch nicht zu lange nach dem Tode des letzteren (vgl. nuperrime temporibus nostris) geschrieben. Hierdurch werden wir auf das vierte Viertel des 2. Jarhunderts gefürt. Hesse S. 46 läſst die Schrift noch unter Soter, Bischof von Rom von 168 bis 176, entstanden sein; Harnack (Ztschr. f. Kirchengesch.) rückt ihren Ursprung nicht unter die Zeit des Commodus († 192) herab; Hilgenfeld, Einleit., S. 89 geht ziemlich bis an das Ende des 2., Hug, Einleit., I, S. 123, II., S. 482 bis in den Anfang des 3. Jarhunderts vor. Dunkel bleibt, wer um die genannte Zeit die Schrift verfaſst hat. Daſs an Hegesippus zu denken sei (Bunsen, Hippolytus I. S. 360 f.), hat keine Warscheinlichkeit für sich; und den Presbyter Cajus als Autor zu vermuten (Muratori), wird durch den Umstand verwehrt, daſs dieser über die Apokalypse anders als das Fragment geurteilt hat (Eus. h. e. VI. 20). Jedenfalls ist die Schrift „aus dem Bedürfnis nach Sichtung des neutestamentlichen Kanon erwachsen" (Kahnis, Luth. Dogm., 1. A., I, S. 657). Der Fragmentist trennt sehr genau Schriften kanonischer Auktorität von solchen, welche nur relative Anerkennung beanspruchen dürfen, resp. ganz zurückzuweisen sind. An der Spitze der ersteren stehen die vier Evangelien. Zwar sind mit Namen nur das lukanische und das johanneische aufgefürt; aber weil jenes als drittes und dieses als viertes bezeichnet ist, wird in den ersten Zeilen, welche verloren gegangen sind, über das Evangelium des Matthäus und Markus gehandelt worden sein. Wird dabei das vierte Evangelium (wie 1 Johannis und Apokalypse) einem Joannes ex discipulis beigelegt, so darf zwischen einem bloßen discipulus Christi und einem Apostel dieses Namens um so weniger unterschieden werden (gegen Credner, Theol. Jahrb., 1857, S. 297 ff. und Geschichte des neutest. Kanon, S. 158 f.), als der ganze Passus augenscheinlich die Echtheit (Apostolicität) dieses Evangeliums begründen will (s. Weiß, Stud. u. Krit., 1863, S. 597 f.). Zum zweiten Teil neutestamentlicher Schriften (apostoli) rechnet er die Apostelgeschichte des Lukas, die Episteln und die Apokalypsen. Die Briefe, welche das Fragment namhaft macht, sind dreizehn paulinische in einer von der unsrigen abweichenden Reihenfolge und drei katholische Briefe: neben 1 Johannis noch ein zweiter mit dem Namen desselben Verfassers und der Brief des Judas, wiewol die beiden letztgenannten (one der kanonischen Bedeutung zu entbehren — gegen Hesse a. a. O. S. 248 f.) nach der Meinung des Verfassers den Namen Johannis und Judä mit demselben Rechte tragen, wie das Buch der Weisheit den des Salomo. Hiernach fehlen der Brief an die Hebräer, der des Jakobus, 1, 2 Petri und 3 Johannis; denn nur in willkürlicher Weise wird bald der Hebräerbrief, bald der erste Petrusbrief, vielleicht gar samt dem zweiten, an anderen Stellen des Fragments untergebracht (Hug, Einleit., I, S. 123; Wieseler; Thiersch a. a. O. S. 385; Guericke a. a. O. S. 569). Am Ende des apostolischen Teiles stehen die Apokalypse des Johannes und die des Petrus, welche letztere allerdings nicht für den Zweck der Vorlesung beim Gottesdienste von Allen gebilligt werde. Noch bestimmter aber erklärt sich der Verfasser gegen den Hirten des Hermas, welcher, in nachapostolischer Zeit zu Rom entstanden, nur der privaten Lektüre überlassen bleiben möge; und völlig verwirft derselbe nicht bloß die häretischen Schriften des Marcion, Valentins, Miltiades, Basilides und

der Montanisten, sondern auch zwei Briefe, welche angeblich Paulus an die Laodicener und die Alexandriner geschrieben hat. Mit solchen Schriften wird ausgeschieden, quae in ecclesiam catholicam recipi non potest, weil fel cum melle misceri non congruit.

Im Vorstehenden sind wir bis zum Ausgang des 2. Jarhunderts herabgegangen; ja die Schwelle des 3. Jarhunderts ist bereits überschritten worden. Eine festere Gestalt der kanonischen Sammlung läßt für jene Zeit sich insofern behaupten, als die Grundbestandteile N. T.'s in der Kirche des Orients wie des Occidents anerkannt sind. Von einer Abgrenzung des Kanon aber kann darum nicht die Rede sein, weil über gewisse Schriften (Hebr., Jak., 2 Petr., 2, 3 Joh., Apokal.) divergirende Ansichten noch im Umlauf waren, und vielfach solche Bücher, welche vom N. T. dermalen ausgeschieden sind (Brief des Barnabas, Hirte des Hermas, Apokal. des Petrus u. a.) als *γραφή* citirt zu werden pflegten. Wesentliche Änderungen sind in dieser Hinsicht auch im weiteren Fortgang des 3. Jarhunderts nicht bemerkbar; der Begriff des Kanonischen bleibt auch hier noch ein fließender. Beweis hiefür ist das Zeugnis dessen, auf den wir uns vor allem gewiesen sehen, des Origenes. Was er über neutestamentliche Schriften äußert (von Eusebius zusammengeordnet h. e. VI. 25), fällt um so schwerer ins Gewicht, als dieser Mann eisernen Fleißes unfraglich der gelehrteste Kirchenlehrer seines Jarhunderts gewesen ist, zu einem begründeten Urteil ausgerüstet ebenso durch seinen Zusammenhang mit Pantänus und Clemens wie durch ausgedehnte Reisen im Dienste christlicher Wissenschaft (c. Cels. VI. 24), nicht zum geringsten auch durch sein kritisches Interesse, welches er selbst betont (tom. in Jo. XIII. p. 226). Die Schranken seines Urteils aber liegen zum guten Teil in seinen dogmatischen Voraussetzungen. Wolbewandert in der kirchlichen Überlieferung (*ἐν παραδόσει μαθών*, Eus. l. c.) will er nihil aliud probare, nisi quod ecclesia (hom. I in Luc., op. III. p. 32 sq.), vergessend, daſs die Frage, um welche es sich handelt, noch eine relativ offene ist. Wie daher faktisch von einem „festen" Urteil über den neutestamentlichen Kanon bei Origenes vielfach (s. u.) nicht die Rede sein kann (gegen Guericke S. 577), so will er selbst seinen eigenen Anschauungen nicht bestimmenden Einfluſs für andere einräumen. Genaue Unterschiede zwischen den einzelnen Schriften scheint er nicht gemacht zu haben. Eine Trennung derselben in *εὐαγγέλιον* und *ἀπόστολος* (Schleiermacher, Einleit., S. 57; de Wette, Einleit. in das A. T., § 23; Guericke S. 579) ist wenigstens aus hom. XIX. in Jerem. (op. III. p. 264) nicht klar ersichtlich, und nennt er in Jo. 4, 22 echte (*γνήσια*), gemischte (*μικτά*) und unechte Schriften (*νόθα*), so ist die ganze Äußerung (*ἐξετάζοντες περὶ τοῦ βιβλίου πότερόν ποτε γνήσιόν ἐστιν ἢ νόθον ἢ μικτόν*) doch sehr gelegentlich, davon abgesehen, daſs er eine Verteilung der Bücher in diese drei Klassen nicht vorgenommen hat. Jedenfalls haben an der Spitze seines neutestamentlichen Kanon unsere vier Evangelien als solche Schriften gestanden, welche für ihn keinen Widerspruch zulassen (bei Eus. h. e. VI. 25: *ὡς ἐν παραδόσει μαθὼν περὶ τῶν τεσσάρων εὐαγγελίων, ἃ καὶ μόνα ἀναντίῤῥητά ἐστιν ἐν τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ*. Vgl. hom. VII. in Jos. op. II. p. 412); und unter denselben hält er das johanneische als die *ἀπαρχὴ τῶν εὐαγγελίων* wert (comm. in Jo. op. IV. p. 6). Zwar kennt und nennt er das Evangelium der Hebräer (in Matth. tom. XV; in Jo. tom. II. c. 6), des Petrus (ad Matth. 13, 54 sq.), der Ägypter (hom. I in Luc.); aber er bezeichnet die vier kanonischen als diejenigen, welche von den erprobten Wechslern aus der Menge der Evangelienschriften mit Recht ausgewält worden sind (ib. *οἱ δόκιμοι τραπεζῖται οὐ πάντα ἔκριναν, ἀλλὰ τὰ τέσσαρα μόνα ἐπελέξαντο*). Ihnen folgt die Apostelgeschichte, deren lukanischer Ursprung als feststehend betrachtet wird (in Jo. tom. I. c. 5; vgl. hom. VII. in Jos.), und dieser der Komplex epistolischer Schriften. Als Verfasser der letzteren sind wenigstens Eus. l. c. nur Paulus, Petrus und Johannes genannt, so zwar, daſs die Zal der paulinischen Briefe offen gelassen und dem Petrus wie dem Johannes nur je ein Brief beigelegt ist. Jakobus und Judas bleiben hienach völlig beiseite, nicht weil deren Briefe dem Origenes unbekannt gewesen, sondern den übrigen nicht als gleich-

wertig erschienen sind. Den Jakobusbrief fürt er allerdings unter den Vätern zuerst mit Namen auf (XIX. 306) und nennt ihn in den von Rufin uns lateinisch aufbewarten Schriften sogar eine divina apostoli Jacobi epistola (hom. XIII. in Gen.; hom. III. in Exod.); doch kann er in Warheit den apostolischen Ursprung desselben darum nicht festgehalten haben, weil er in das Verzeichnis der kanonischen Schriften ihn nicht aufgenommen hat (Eus. l. c.) und Bedenken trägt, seinen Lehrgehalt dogmatisch zu verwerten (XX. 10). Den Brief des Judas aber citirt er wenig anerkennend und nicht one Andeutung, dass die Echtheit desselben von manchen bezweifelt werde (com. in Matth. tom. XVII). Und ebenso kritisch verhielt er sich zum zweiten Briefe Petri, dem zweiten und dritten des Johannes (s. Redepenning, Origenes, I, S. 249). Paulinischer Sendschreiben scheint er dreizehn gezält zu haben; denn außer den umfangreicheren geschieht auch des kleinen, bei früheren (s. o.) oft ungenannt gebliebenen an Philemon Erwänung (hom. XIX. in Jer.). Wenn nämlich hom. VII. in Jos. dem Apostel vierzehn Briefe zugeschrieben werden, so ist der Hebräerbrief damit nicht als paulinisches Werk im engeren Sinne bezeichnet, sondern nur in eine freilich sehr nahe Beziehung zu Paulus gesetzt. Origenes kennt nicht bloß die Bedenken, welche Andere gegen die apostolische Abfassung geäußert haben (ep. ad Afr. c. 9: οἱ ἀθετοῦντες τὴν ἐπιστολὴν ὡς οὐ Παύλῳ γεγραμμένην. Vgl. in Matth. 23, 27 sq.), sondern verschließt sich solchen Bedenken auch selber nicht. Er hält nur den Lehrgehalt des Briefes (τὰ νοήματα) für paulinisch, fürt aber Stil und Darstellung (ἡ φράσις καὶ ἡ σύνθεσις) nicht auf Paulus zurück (Eus. l. c.). Deshalb kann er zwar Worte des Briefes wie paulinische citiren (in Jo. tom. II. ed. Huet. II. 56; ib. III. 64; X. 162; exhort. ad mart. 44 u. a.), one doch an der Abfassung desselben durch den Apostel festzuhalten, auf die Beantwortung der Frage verzichtend, wer überhaupt paulinische Gedanken hier schriftlich gestaltet hat (Eus. l. c.: τίς δὲ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολήν, τὸ μὲν ἀληθὲς θεὸς οἶδεν. Betreffs der Apokalypse hat er sich nirgends ablehnend verhalten; er betrachtet sie als apostolische Schrift kanonischen Ansehens (tom. XVI. in Matth. III. 719 sq.; tom. I in Jo. ed. Huet. II, 14; ib. II. 50 u. ö.). Neben diesen Schriften aber hat Origenes noch andere mit augenscheinlicher Anerkennung benutzt. Am meisten den Hirten des Hermas, dessen kanonischen Charakter er nicht bestreiten möchte (com. in Rom. 16, 14: quae scriptura valde mihi utilis videtur et ut puto divinitus inspirata; u. a.), wiewol derselbe keineswegs von Allen anerkannt sei (hom. VIII. in Num.: si cui illa scriptura recipienda videtur; in Matth. t. XIV. c. 21: οὐ παρὰ πᾶσιν ὁμολογουμένη εἶναι θεία, u. a.), und nächst ihm den Brief des Barnabas, den er eine καθολικὴ ἐπιστολή nennt (c. Cels. I. 63; vgl. de princ. III. 2, 4), sowie den ersten Brief des Clemens (tom. VI. 36 in Jo.; de princ. II. 3, 6 u. a.). Ist hiernach der Begriff des Kanonischen auch bei ihm noch kein völlig genau fixirter, so wagt er doch andererseits nicht, diese Schriften apostolischer Väter auf gleiche Linie mit den Evangelien, der Apostelgeschichte und den Briefen der Apostel zu stellen, sondern fasst die letzteren samt dem A. T. unter dem Namen ἡ διαθήκη oder sie allein unter der Bezeichnung ἡ καινὴ διαθήκη zusammen (in Jo. tom. V. c. 5), wofür anderwärts ἐνδιάθηκα (Philoc. c. 3) und in der Übersetzung Rufins scripturae canonicae erscheint. — Wenige Bemerkungen werden genügen, das kritische Urteil der mit Origenes gleichzeitigen oder ihm bald folgenden Kirchenlehrer zu skizziren. Was zunächst die katholischen Briefe betrifft, welche Origenes hinter die übrige zurückzustellen pflegte, so sind dieselben, wie später Eusebius referirt, auch anderwärts zwar bekannt, aber ihrer Echtheit nach bezweifelt und ihrem Gehalt nach selten verwertet worden. Dionysius von Alexandrien, Origenes Schüler, redet z. B. nur von einem Briefe des Johannes und nennt den zweiten und dritten αἱ φερόμεναι. Dazu findet der Hebräerbrief wie in der syrischen so in der alexandrinischen Kirche steigende Wertschätzung. Der genannte Dionysius z. B. lässt ihn (Eus. h. e. VI. 41) als paulinisches Sendschreiben gelten (näheres s. bei Bleek, Comm. zum Hebr. I. S. 132 ff.). Dagegen ist der kanonische Wert der Apokalypse innerhalb der orientalischen Kirche nicht durchgehends in der Weise des Origenes

anerkannt worden. Hier wenigstens tritt besonders ein Dissensus zwischen Dionysius und seinem großen Lehrer zu tage. Jener teilte allerdings nicht die Ansichten früherer, welche sie dem Cerinthus zuschrieben und daher ἠθέτησαν καὶ ἀνεσκεύασαν πάντη τὸ βιβλίον; aber aus inneren Gründen, namentlich um ihrer Diktion willen steht ihm fest, dass ihr Verfasser nicht der Apostel, sondern ein anderer Mann dieses Namens, vielleicht der Presbyter Johannes war (Eus. h. e. VII. 25. Vgl. Moenster, De Dion. Al. circa apoc. sententia, 1826). Auf dem Boden der abendländischen Kirche wurde im Unterschied hievon der Hebräerbrief minder günstig beurteilt (Eus. h. e. III. 3), wie denn auch schon der römische Presbyter Cajus ihn nicht als eine apostolische Schrift betrachtete (ib. VI. 20; Hier. cat. c. 59). Die Apokalypse aber erfur nach seite ihrer Apostolizität wie Kanonizität nur vereinzelten Widerspruch (Eus. h. e. III. 28) und wurde von Viktorin von Petabio kommentirt (Hier. cat. c. 74), von Cyprian (Ep. 63) ausdrücklich als scriptura sacra festgehalten.

Modifikationen, wie sie zumal der Kanon des Origenes gab, sind am Ende des 4. Jarhunderts wol beseitigt worden; aber am Eingang desselben werden im wesentlichen früher geäußerte Bedenken widerholt. Beweis hiefür sind die Mitteilungen, welche Eusebius, vornehmlich h. e. III. 25, über den Stand der kanonischen Frage macht, samt den eigenen Urteilen, die er in Verbindung hiemit zum Ausdruck bringt (vgl. Schmidt in Henkes Magazin V., S. 451 ff.; Flatt, Magazin VII. S. 227 ff. und VIII. S. 75 ff.; Vogel, De canone Eusebiano, 1809 sq.; Lücke, Über den neutestamentlichen Kanon des Eusebius, 1816). Eusebius unterscheidet a. a. O., wie jetzt von den Meisten zugestanden wird, drei Klassen von Schriften: anerkannte (ὁμολογούμενα), bestrittene (ἀντιλεγόμενα oder νόθα) und gottlose oder verwerfliche (ἄτοπα πάντη καὶ δυσσεβῆ). Als ὁμολογούμενα bezeichnet er die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die Briefe Pauli, one die Zal derselben anzugeben, 1 Johann., 1 Petr. und, „wenn es beliebt" (εἴγε φανείη), die Offenbarung Johannis. Anerkannt aber werden diese Schriften von anderen wie von ihm selber nicht bloß ihrer Authentie, sondern auch ihrer Kanonizität nach; in ersterer Hinsicht heißen sie auch ἀναντίῤῥητα, γνήσια, ἀναμφίλεκτα (c. 31) und in der andern auch ἱερὰ γράμματα (ib.) oder ἐνδιάθηκοι γραφαί (c. 3 u. ö.). Dass an zweiter Stelle Schriften stehen, welche im allgemeinen ebensogut ἀντιλεγόμενα genannt werden wie νόθα, erhellt sehr deutlich aus der Konstruktion der einschlagenden Worte. Zu einer neuen Klasse fortgehend sagt nämlich Eusebius: τῶν δ' ἀντιλεγομένων κ. τ. λ. und fügt, nachdem er sie namhaft gemacht hat, hinzu: ἐν τοῖς νόθοις κατατετάχθω κ. τ. λ., um den Passus mit der Bemerkung abzuschließen: ταῦτα μὲν πάντα τῶν ἀντιλεγομένων ἂν εἴη. Überdem heißen Schriften nicht selten ἀντιλεγόμενα, welche anderwärts νόθα oder νοθευόμενα genannt sind, und umgekehrt; wie der Brief des Judas und des Barnabas h. e. III. 25 coll. VI. 14, der Brief des Jakobus III. 25 coll. II. 23, der Hirt des Hermas VI. 25 coll. III. 3 u. a. Speziell als „bestrittene" Schriften (ἀντιλεγόμενα) werden die Briefe Jakobi und Judä, 2 Petri, 2 u. 3 Johann. hingestellt; als unechte (νόθα) die Taten des Paulus, der Pastor, die Apokalypse des Petrus, der Brief des Barnabas, die sogenannten Apostellehren und nach Befinden auch die Apokalypse des Johannes, welche Einige verwerfen, Andere zu den Homologumenen rechnen. Etliche aber haben, wie noch beigefügt wird, in dieselbe Klasse auch das Evangelium der Hebräer gesetzt, welches vornehmlich bei den Christen unter den Hebräern im Gebrauche steht. Ihrem inneren Charakter nach sind diese Schriften οὐκ ἐνδιάθηκοι (III. 3 u. 25), d. h. solche, über deren kanonischen Wert keine Übereinstimmung herrschte. Vielen zwar bekannt (γνώριμα τοῖς πολλοῖς c. 25) und in den meisten Gemeinden vorgelesen (ἐν πλείσταις ἐκκλησίαις δεδημοσιευμένα c. 31) war ihnen doch allgemeine Anerkennung nicht zu teil geworden. Die dritte Gruppe endlich bilden Machwerke der Häretiker wie die Evangelien des Petrus, Thomas, Matthias u. s. w. Keiner der Kirchenlehrer hat sie jemals angefürt und konnte sich ihrer füglich bedienen, weil sie nach Gehalt wie Form als etwas der Kirche Fremdartiges sich kund geben (c. 25), als παντελῶς νόθα καὶ τῆς ἀποστολικῆς ὀρθοδοξίας ἀλλότρια

(c. 31). Steht nun diese Litteratur außerhalb der kirchlichen Sphäre, so ergibt sich rückwärts für die Schriften der zweiten Klasse, dass sie keinesfalls als schlechthin unecht, sondern nur als zweifelhaft, und ebensowenig als häretisch ihrem Inhalt nach, wol aber als erbaulich und lesenswert gegolten haben, wie denn z. B. der Hirt des Hermas zum Elementarunterricht benutzt und die zweite Epistel des Petrus als πολλοῖς χρήσιμος φανεῖσα gern gelesen ward (c. 3). Nicht one richtigen Takt löst aber Eusebius diejenigen Schriften, welche mehr und mehr kanonische Auktorität erlangten, von solchen, welche nachmals im N. T. keine Stelle fanden, jene als ἀντιλεγόμενα, diese als νόθα bezeichnend. Mit Recht sagt Landerer (R.-E., 1. A., VII, S. 288): „die Unterscheidung wird nichts anderes bedeuten als den Zug, welchen die erste Abteilung bereits gegen die Homologumenen hin nahm; der Zweifel an dem apostolischen Ursprung und Geiste war hier geringe, und darum die Gewissheit, sie dem Kanon näher zu rücken, vorhanden, wärend bei den νόθα zwar immerhin auch der kirchliche Gebrauch wegen ihres Inhalts stattfand, aber teils die Zweifel über die Echtheit stärker waren (πράξεις Παύλου, ἀποκάλυψις Πέτρου), teils das Gefül wenigstens, wie doch dem Geiste nach die Antilegomenen, Jakobusbrief, 2 u. 3 Johann., Judä und 2 Petri über diesen Schriften und einem Pastor Hermä und Barnabasbriefe stehen, sich regte". Schwankende Urteile, welche bei anderen entgegentraten (s. o.), kehren trotz solcher Klassifikationen mit Notwendigkeit bei Eusebius wider. Schreibt er doch als Historiker, seine eigene Ansicht mit den Aussagen früherer begründend. Vornehmlich zwei unserer neutestamentlichen Bücher hat er nicht sicher zu beurteilen gewusst: den Hebräerbrief und die Offenbarung Johannis. In der Hauptstelle III. 25 ist jener nicht mit Namen aufgefürt, aber gewiss nicht aus Vergesslichkeit übergangen (Guericke a. a. O. S. 587), sondern stillschweigend wol unter die ὁμολογούμενα gerechnet; denn III, 3 sind vierzehn paulinische Briefe erwänt (τοῦ δὲ Παύλου πρόδηλοι καὶ σαφεῖς αἱ δεκατέσσαρες), und III, 38 wird Paulus als Verfasser eines hebräischen Originals genannt, welches ein anderer, warscheinlich Clemens von Rom, übersetzt hat. Gleichwol gedenkt Eusebius III, 3 des Widerspruchs, welchen der Brief bei nicht Wenigen, zumal in der abendländischen Kirche, erfaren hat, ja zält ihn VI, 13 geradezu den Antilegomenen bei. Wenn er selbst ihm die Kanonizität nicht abgesprochen hat, so ist er darin augenscheinlich dem Urteil des Morgenlandes gefolgt (s. auch Bleek, Einleit. in den Brief an die Hebr., S. 149 f.) Die Apokalypse aber fürt er III, 25 zweimal auf, zuerst (εἴγε φανείη) unter den Homologumenen und sodann (εἰ φανείη) unter den Antilegomenen des zweiten Ranges. Dass er selbst sie als Homologumenon betrachtet habe, ergibt sich aus III, 24 und 39 nicht so sicher, wie Guericke S. 588 anzunehmen geneigt ist. Nach alledem darf es nicht wunder nehmen, dass ihm, als er auf Befehl Konstantins des Großen fünfzig Exemplare der heiligen Schrift herzustellen hatte, die Auswal der Schriften, welche abzuschreiben waren, überlassen blieb (vit. Const. IV, 36). In ihrem Urteil über den Umfang der neutestamentlichen Urkunde hatte die Kirche damals eben noch nicht abgeschlossen.

Schon um die Mitte und noch mehr in der zweiten Hälfte des 4. Jarh.'s verloren sich Bedenken, welche einzelne Schriften zeither gedrückt hatten. Wir erkennen dies am besten aus Verzeichnissen der neutestamentlichen Bücher, welche Väter der morgenländischen Kirche entworfen und zur Klärung des Urteils veröffentlicht haben. Zu ihnen gehört besonders das Fragment der epistola paschalis des Athanasius von Alexandrien († 373; op. ed. Bened. I, p. 961), sowie die σύνοψις τῆς θείας γραφῆς, welche unter die Schriften des Athanasius allerdings mit zweifelhaftem Rechte aufgenommen ist (I, p. 126), wenn sie auch nicht mit Credner (Zur Geschichte des neutest. Kanons, S. 127 f.) in das 10. Jarhundert verwiesen werden darf; ferner catechesis IV, c. 36 sqq. des Cyrill von Jerusalem († 386) und des carmen de versis scripturae libris des Gregor von Nazianz († 389; ed. Par. 1840, p. 259 sq.); endlich die Mitteilungen des Epiphanius, Bischofs von Salamis auf Cypern († 403), haer LXXVI (diese Verzeichnisse s. bei Bleek, Einleit. in das A. T., 2. A., § 310). Hier allent-

halben sind die katholischen Briefe der eusebianischen Mittelklasse mit derselben Achtung genannt, wie die allgemein anerkannten Schriften, und Athanasius läßt neben denselben als Quelle der Heilslehre die Apokalypse gelten (*καὶ πάλιν Ἰωάννου ἀποκάλυψις. Ταῦτα πηγαὶ τοῦ σωτηρίου ἐν τούτοις μόνοις τὸ τῆς εὐσεβείας διδασκαλεῖον εὐαγγελίζεται*), welche auch bei Epiphanius und Basilius dem Großen († 379) als vollwertige Schrift aufgefürt und benutzt wird. Die Wertschätzung aber, welche der sonst schon in der griechischen Kirche hochgehaltene Hebräerbrief erfur, prägt sich deutlich in der Stellung aus, welche ihm vielfach angewiesen wird: teils vor den Pastoralbriefen und dem Briefe an Philemon von Athanasius, teils nach den Thessalonicherbriefen in unseren ältesten neutestamentlichen Handschriften (A, B, C, א). Verwischten sich so allmählich Unterscheidungen und Ausnahmen, die bei früheren fast Regel waren, so konnte es nur geboten sein, daß der allgemein rezipirte Schriftenkomplex unter einen Namen gestellt ward, welcher die kirchliche Bedeutung desselben klar zum Ausdruck brachte: unter den Namen *κανών* (zusammenhängend mit *κάννα*, d. i. wie das hebr. קָנֶה urspr. ein gerader Stab, eine Richtschnur; im N. T. 2 Kor. 10, 13. 15 f.; Gal. 6, 16; Phil. 3. 16 (?). Vgl. Credner, Zur Geschichte des Kanons, S. 1 bis 68). Nach dem, was im Eingang des Art. gezeigt worden ist, war nur die Anwendung dieses Namens neu. Vordem die von den Aposteln stammende und von den Gemeinden rezipirte Glaubenssubstanz bezeichnend nach Oehler (R.-E. 1. A., VII, S. 259 „denjenigen Typus der christlichen Lehre, der gegenüber den Irrtümern der Häresen als die vollkommene Richtschnur des Glaubens und Lebens von der katholischen Kirche anerkannt wurde"; *ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας* oder *ὁ κανὼν ἐκκλησιαστικός*, regula veritatis oder fidei) wurde jener Ausdruck nunmehr auf die heil. Schriften A. und N. Test.'s übertragen, in denen der *κανὼν ἐκκλησιαστικός* selbst wurzelte. Diese Schriften waren hinfort *γραφαὶ κανόνος*, nach Athanasius (ep. pasch. l. c.) *κανονιζόμενα καὶ παραδοθέντα πιστευθέντα τε θεῖα εἶναι βιβλία*. Sachlich genommen besteht kein Unterschied zwischen dieser und der von Origenes gewälten Bezeichnung *ἐνδιάθηκοι βίβλοι* oder *αἱ ἐν διαθήκῃ βίβλοι* (s. o.; auch Redepenning, Origenes S. 239); aber Tatsache ist, daß der Name *κανών* uns zuerst bei Athanasius, nicht bei Origenes, sondern das ihm Entsprechende scripturae canonicae (libri canonizati, liber regularis) nur in der lateinischen Übersetzung des Rufinus begegnet. Auf der Synode zu Laodicea um 360 sind die Bücher gesetzlich festgestellt worden, welche im angegebenen Sinne als kanonisch anzusehen seien. Der sechzigste Kanon, der sie mit Namen auffürt, von Spittler (Kritische Untersuchung des 60. Laodicen. Kanons, 1777) seiner Echtheit nach bestritten, aber von Bickell (Stud. und Krit. 1830, S. 591 ff.), Hefele (Conciliengesch. I, S. 750) und Landerer (a. a. O. S. 290) verteidigt, hat jedenfalls als eine Stimme des 4. Jarhunderts zu gelten. Nachdem zuvor (can. 59) das Vorlesen nichtkanonischer Schriften verboten worden ist, werden zuerst die Bücher A. Test.'s (one die Apokryphen) und sodann als die des N. die jetzt rezipirten Schriften (der Hebräerbrief zwischen 2 Thess. und 1 Timoth.) mit alleinigem Ausschluß der Apokalypse genannt. In diesen Bestimmungen tritt in der That das Urteil entgegen, welches gegen Ende des 4. Jarhunderts in der morgenländischen Kirche das herrschende war. — Auch im kirchlichen Occident ist um jene Zeit der neutestamentliche Kanon bestimmter fixirt worden. Die Verzeichnisse kanonischer Schriften, welche uns geblieben sind, bieten im ganzen nur wenig Abweichungen dar. Ignorirt Hilarius von Poitiers († 368) die schon im Morgenlande bezweifelten fünf katholischen Briefe, so sind bei Philastrius, Bischof von Brescia († 387, de haeres. c. 88 ed. Fabric.), und Rufinus, Presbyter von Aquileja († 410, expos. in symb. apost. c. 37), Bedenken diesen Schriften gegenüber verschwunden. Der Hebräerbrief, dessen kanonischer Wert zumal im Occident beanstandet ward, ist von Hilarius, Ambrosius († 379) u. a. den paulinischen Briefen zugezält worden, und die Apokalypse, welche Cajus, Presbyter von Rom, zurückwies (s. o.), ist nachmals allgemein als apostolisch und kanonisch anerkannt worden; auch Philastrius scheidet

sie, wie den Hebräerbrief, nur von denjenigen Schriften aus, welche in der Gemeinde vorzulesen seien (l. c. Statutum est ab apostolis eorumque successoribus, non aliud legi in ecclesia deberi catholica, nisi etc.), bezeichnet aber (c. 60 und 89) die als Häretiker, welche ihnen ihre Zustimmung versagen. Doch haben entscheidenden Einfluſs erst Hieronymus († 420) und Augustinus († 430) geäußert. Beide gedenken unsicherer Urteile, welche das Ansehen einiger Schriften schmälerten. Hieronymus zumal, über dessen Erudition keiner so günstig dachte als Augustinus (Quod Hieronymus nescivit, nullus mortalium unquam scivit), tut ihrer Erwänung. Er referirt, daſs der Jakobusbrief nach etlichen dem Jakobus fälschlich beigelegt sei (cat. c. 2); daſs der 2. Petrusbrief (propter stili cum priore dissonantiam) den meisten als unpetrinisch gelte (ib. c. 1); daſs 2. und 3. Johann. von vielen auf den Presbyter Johannes zurückgefürt werden (ib. c. 9), und daſs der Judasbrief wegen seiner Bezugnahme auf das Buch Henoch meist kein Ansehen genießt (ib. c. 4). Rücksichtlich des Hebräerbriefes verfärt er nicht anders, wenn er gegenüber der Zustimmung seitens des Morgenlandes auf die Zweifel der lateinischen Kirche weist (ep. 125 ad Evagr.: ep. ad Hebr., quam omnes Graeci recipiunt et nonnulli Latinorum; comm. in Matth. 26, 8. 5: Paulus in epistola sua, quae scribitur ad Hebraeos, licet de ea multi Latinorum dubitent; cat. c. 59: apud Romanos usque hodie quasi Pauli apostoli non habetur, u. a.). Gleichwol räumt er jenen fünf katholischen Briefen one weiteres eine Stelle in seinem Verzeichnis kanonischer Schriften ein und fürt ebenda, wiewol von den Paulinern etwas getrennt, den Hebräerbrief auf (ep. 103, ad Paul.), über das besondere stilistische Gepräge desselben durch Annahme einer hebräischen Urschrift sich beruhigend (ep. ad Dard.). Nicht kritische Untersuchungen, sondern der Respekt vor einer immerhin lückenhaften Überlieferung ist demnach für ihn ausschlaggebend gewesen, wie er dies bezüglich des Judasbriefes äußert: a plerisque rejicitur; tamen auctoritatem vetustate jam et usu non meruit et inter sanctas scripturas computatur (cat. c. 4). Bei Augustinus aber wird der Tradition noch weit entschiedener Rechnung getragen und deshalb die Kritik zurückgedrängt. Mit Recht machen hierfür Reuß a. a. O. II, S. 47 und Landerer a. a. S. 291 die Worte geltend, mit welchen derselbe (de doctr. christ. II, 8) die von ihm für kanonisch gehaltenen Schriften eingeleitet hat: in canonicis autem scripturis ecclesiarum catholicarum quamplurium auctoritatem sequatur (der divinarum scripturarum solertissimus indagator), inter quas sane illae sint, quae apostolicas sedes habere et epistolas accipere meruerunt. Tenebit igitur hunc modum in scripturis canonicis, ut eas, quae ab omnibus accipiuntur ecclesiis catholicis, praeponat eis, quas quaedam non accipiunt; in eis vero, quae non accipiuntur ab omnibus, praeponit eas, quas plures gravioresque accipiunt, eis quae pauciores minorisque auctoritatis ecclesiae tenent. Si autem alias invenerit a pluribus aliis a gravioribus haberi, quamquam hos facile invenire non possit, aequalis tamen auctoritatis eas habendas puto. Läſst Augustinus trotzdem sieben katholische Briefe und unter den Paulinen an letzter Stelle den Hebräerbrief folgen, so erhellt, daſs für ihn selbst das Ansehen der verschiedenen Kirchen und die dadurch bedingte Geltung und Verbreitung der einzelnen Schriften maßgebend war. Mit einer von solchen Prinzipien geleiteten Beurteilung aber ist er wie Hieronymus den auf etwas festes und fertiges gerichteten Wünschen jener Zeit nur entgegengekommen. Hiefür sind die Synoden beweisend, auf welchen die Frage zum Abschluſs kam. Die eine ist die zu Hippo Regius in Numidien 393, welcher Bischof Aurelius präsidirte, weil Augustinus damals noch Presbyter zu Hippo war. Hier wird im can. 36 bestimmt: ut praeter scripturas canonicas nihil in ecclesia legatur sub nomine divinarum scripturarum. Als hl. Schriften aber werden nach den Büchern Alten Testaments (die Apokryphen miteingeschlossen) aufgefürt: Novi autem Testamenti evangeliorum libri quatuor, actuum apostolorum liber unus, Pauli apostoli epistolae tredecim, ejusdem ad Hebraeos una, Petri duae, Joannis tres, Jacobi una, Judae, Joannis apocalypsis; doch mit dem ausdrücklichen Bemerken: ita ut de confirmando isto canone transmarina ecclesia consulatur. Sind die Akten dieses Konzils (bei Mansi III, p. 924)

kritisch beanstandet worden, so ist zu sagen, dass der einschlagende Kanon auf dem zweiten hier in Betracht kommenden Konzil, dem zu Carthago 397 (dem dritten carthagischen), inhaltlich widerholt ward (s. Mansi III, p. 891), nur dass dieses letztere ep. Pauli numero XIV nennt. Bischof Innocentius I. von Rom hat bald darauf, im J. 405, in einem Schreiben an den Exsuperius Bischof von Toulouse den zu Carthago festgesetzten Kanon bestätigt (s. Mansi III, p. 1040), gleichwie das fünfte carthagische Konzil vom J. 419, can. 29 einfach auf die Beschlüsse des dritten zurückgeht (s. bei Mansi IV, p. 430). Noch später soll Bischof Gelasius I. von Rom sich in einem auf einer römischen Synode verfertigten Dekrete de libris recipiendis et non recipiendis (bei Mansi VIII, p. 146) näher erklärt haben; doch hat Credner (Zur Geschichte des Kanons, S. 194 ff.) gegen die Echtheit desselben berechtigte Zweifel erhoben. Bemerkenswert ist, dass die Reihenfolge, in welcher die neutestamentlichen Bücher vom Verfasser dieses Dekretes aufgefürt werden, die meist herrschende blieb. Bis dahin war, wie schon aus Früherem erhellt, die Ordnung mancherlei Schwankungen unterworfen. Überall stehen wol die Evangelien, welche am frühesten zusammengestellt wurden, an der Spitze, aber bald nach der Rangordnung ihrer Verfasser (zuerst Apostel: Joh. und Matth., dann Apostelschüler: Luk. und Mark. bei Tertull. u. a., auch noch in Handschriften des Abendlandes) bald vom „geschichtlichen" Gesichtspunkt aus gruppirt (Matth., Mark., Luk., Joh. one Zweifel im Fragm. d. Mur., bei Iren., Orig., Hieron. u. a. wie auch in cod. A., B. u. a.). Ihnen folgt die Apostelgeschichte, wenn sie nicht (wie bei Hieron., auch cod. א) hinter den paulinischen oder (wie bei Augustin.) den katholischen Briefen eine Stelle findet. Die Reihe der Episteln eröffnen die katholischen als Schriften der Urapostel bei Auktoritäten des Morgenlandes (Konc. von Laodic. can. 60, Athanas., Cyrill von Jerus., gleichwie auch cod. A. C.), wärend Abendländer die paulinischen voranzustellen liebten (Fragm. d. Mur., Philastr., Hieron., Augustin. u. a.). Für die katholischen (über deren Namen vgl. d. Art. u. m. Lehrgehalt des Jakobusbriefes 1869, S. 18 bis 23) ist die gewönliche Ordnung wol in Gal. 2, 9 begründet (Jak., Petr., Joh. und zuletzt noch Judas angeschlossen); nur selten sind die petrinischen Briefe vorausgerückt (Augustin.). Unter den paulinischen aber werden bei mancherlei Schwankungen die Gemeindebriefe je nach ihrer inneren Bedeutung vor die gestellt, welche an einzelne Personen gerichtet waren, und ward ihnen der Hebräerbrief zugezält, so steht er vielfach am Ende der Ersteren (zwischen 2 Thess. und 1 Tim. auch in cod. A., C., א). Den Schluss bildet die Apokalypse. Seit dem sog. Dekret Gelasius I. aber ist die Reihenfolge der neutestamentlichen Bücher, wie bemerkt, weniger dem Wechsel unterworfen.

Die Bildung des neutestamentlichen Kanons war wol 393 und 397 zum Abschluss gebracht worden; doch lag es in der Art jener abschließenden Arbeit, dass auch in der Folgezeit das kanonische Recht einzelner Schriften Widerspruch erfur. „Selbst wenn man das Urteil der Kirche zum Gottesurteil machen wollte, könnte man nicht von einem göttlichen Rechte des neutestamentlichen Kanons reden, da die Kirche durch keine ihrer legalen Instanzen ein einstimmiges Urteil ausgesprochen hat" (Kahnis a. a. O. I, S. 661; vgl. Nitzsch, System der christl. Lehre, 6. A. 1851, S. 104). Der Widerspruch selbst war gegen Schriften gerichtet, welche hier und da noch angefochten wurden, als Athanasius und Augustinus entscheidenden Einfluss gewannen. Im Orient sehen wir damals den 2. Petrusbrief von Didymus von Alexandrien († 392; enarr. in ep. cath.: non est ignorandum praesentem epistolam esse falsatam, quae licet publicetur non tamen in canone est) und die Apokalypse von Amphilochius, Gregor von Nyssa und Cyrill von Jerusalem (catech. 16) zurückgestellt; im Occident aber sind jene Bedenken laut geworden, welche Hieronymus (s. o.) erwänt. Solche Kritik ward auch nach Ausgang des 4. Jarhunderts nicht zum Schweigen gebracht, am wenigsten auf dem Boden des Morgenlandes. Denn die Apokalypse ignoriren sicher nicht one Absicht Chrysostomus († 407) und Theodoret, Bischof von Cyrus in Syrien († 457), und wenn sie später fast allenthalben Anerkennung fand

(kommentirt von Andreas und Arethas, Bischöfen von Cäsarea Ende des 5. Jarhunderts; besonders hervorgehoben can. 17 der Synode zu Toledo 633; rezipirt von Johannes Damascenus, † um 760), so scheint die Auktorität des Dionysius von Alexandrien hierzu mitgewirkt zu haben (s. o.). Den katholischen Briefen gegenüber kam das freiere Urteil der antiochenischen Schule zum Ausdruck. Die vier letzten dieser Briefe hat nach Montfaucons Nachweis Chrysostomus nicht benutzt (Chrys. op. 1836, VI, p. 363), und sämtliche sieben sind, wie Leontius von Byzanz berichtet, von Theodorus, Bischof zu Mopsuestia († 429), verworfen worden (c. Nest. et Eutych. VI, Gall. Bibl. XII, p. 686: ipsam epistolam Jacobi et alias deinceps aliorum catholicas abrogat et antiquat). Noch im Übergang zum kirchlichen Mittelalter stand Kosmas der Indienfarer (um 540) nicht anders zu diesen Briefen, angeblich weil schon die alte Kirche sie für zweifelhaft gehalten habe (s. bei Credner, Geschichte des neutestamentl. Kanons, S. 237 f.). Theophylact aber, Erzbischof von Bulgarien (11. Jarh.), war von Chrysostomus auch insofern abhängig, als er die Apokalypse außer Gebrauch ließ. Weit stabiler ist in der nachaugustinischen Zeit das Urteil des kirchlichen Abendlandes. Als Abweichungen vom Hergebrachten verdient im Grunde nur die Einteilung der biblischen Bücher hervorgehoben zu werden, welche bei Junilius, dem afrikanischen Bischof um 550, sich findet. Er statuirt de partibus leg. div. I, c. 3 sqq. einen Unterschied zwischen jenen Schriften nicht bloß ihrem Inhalt, sondern auch ihrer Geltung nach, in letzterer Hinsicht Bücher perfectae auctoritatis, mediae auctoritatis, quos adjungi diximus a pluribus und nullius auctoritatis auseinander haltend. In die erstere Gattung rechnet er die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, sämtliche paulinische Briefe, zu welcher ausdrücklich der Hebräerbrief gezält wird, 1 Johann. und 1 Petrusbrief; in die zweite die Briefe Jakobi, 2 Petr. 2. 3 Johann. und Judä — eine Einteilung, deren Abhängigkeit von Eus. h. e. III, 25 nicht verborgen bleiben kann. Derartige Distinktionen aber stehen sehr vereinzelt da, weil weder der steigende Mangel an theologischer Bildung noch die wachsende Macht des römischen Kirchenglaubens kritischen Forschungen günstig war. Eben darum lag für die Kirche auch kein Bedürfnis zu bestimmten Festsetzungen hinsichtlich des Schriftkanons vor. Es kam zu solchen erst in der vierten Sitzung des Tridentiner Konzils vom 8. April 1546, wo wesentlich die Beschlüsse von Hippo und Carthago widerholt worden sind. Als kanonische Schriften des N. Test.'s werden hier hingestellt quatuor evangelia, secundum Matthaeum, Marcum, Lucam et Joannem; actus apostolorum a Luca evangelista conscripti; quatuordecim epistolae Pauli apostoli, ad Romanos, duae ad Corinthios, ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Colossenses, duae ad Thessalonicenses, duae ad Timotheum, ad Titum, ad Philemonem, ad Hebraeos; Petri apostoli duae, Joannis apostoli tres, Jacobi apostoli una, Judae apostoli una, et apocalypsis Joannis apostoli. Die Antilegomenen der alten Kirche sind demnach den Homologumenen eingereiht, weil, wie Bellarmin (de verbo Dei I, 10) erklärt, der Kirche das Recht zustehe, Schriften, deren Kanonizität von Einigen bezweifelt ward, auf Grund alter Zeugnisse endlich ex communi sensu et quasi gustu populi christiani als kanonisch geltend zu machen (vgl. Oehler, Lehrbuch der Symbolik, 1876, S. 241 f.).

Mit dem Hinweis auf jenes Dekret des Tridentiner Konzils sind wir bereits bis zu der Periode vorgeschritten, in welcher dem Kanon ein völlig neues Interesse zugewandt ward: bis zur Zeit der Reformation. Es liegt im Charakter der Arbeit, welche der Protestantismus damals der Schrift, speziell dem N. T. gewidmet hat, dass eine Darstellung dieser Arbeit überwiegend dem dogmenhistorischen Gebiete angehört; deshalb kann sie an dieser Stelle nur mit kurzen Strichen gezeichnet werden. Über den Begriff der Kanonicität hat sich Luther zwar von Anfang an unzweideutig ausgesprochen (vgl. Romberg, Die Lehre Luthers von der hl. Schrift, 1867); aber eine eingehende, wenngleich nicht fruchtbare Erörterung wird demselben zuerst durch Karlstadt zu teil: de canonicis scripturis, Vit. 1520 (abgedruckt bei Credner, Zur Geschichte des Kanon, S. 291 ff) und welche Bücher biblisch sind, Witt. 1520 (vgl. auch Jäger, An-

dreas Bodenstein von Karlstadt S. 96 ff.). Er unterscheidet hier drei Klassen von Schriften: libros summae dignitatis, das sind die fünf Bücher Mosis und die vier Evangelien, zu deren dritten er wol die Apostelgeschichte rechnet (s. Credner S. 396) als totius veritatis divinae clarissima lumina; ferner libros secundae dignitatis, d. h. die Nebiim, dreizehn paulinische Briefe, 1 Johann. und 1 Petr.: oportet enim servos domini obsequi, atque sicut spiritus apostoli in carne non fuit par domino, ita quoque pectus paulinum sub literis non habet auctoritatis tantundem, quantum habet Christus; endlich libros tertiae et infimae auctoritatis et celebritatis, nämlich die Ketubim und die fünf übrigen katholischen Briefe, den Hebräerbrief sowie die Apokalypse als die Antilogomenen des Neuen T.'s. Diese rein subjektivistische Gruppirung der biblischen Bücher, bei welcher weder eine klare dogmatische Anschauung noch auch die Grundsätze einer gesunden historischen Kritik zum Ausdruck kam, konnte selbstredend auf tiefer gehenden Eindruck nicht Anspruch erheben. Ihre geschichtliche Veranlassung waren einzelne Äußerungen, mit welchen Luther, wie er fürchtete, den überlieferten Kanon zertrümmern konnte. Die Freiheit des Urteils, welche dieser der Schrift gegenüber walten ließ, gelangte innerhalb des N. Test.'s bekanntlich bei den vier Büchern zur Geltung, welche er mit der Bemerkung an das Ende stellte: „Bisher haben wir die rechten gewissen Hauptbücher des N. T.'s gehabt, diese vier nachfolgenden aber haben vor Zeiten ein ander Ansehen gehabt“, und auch durch den Druck von den 23 anderen im Index loszutrennen suchte (Hebr., Jak., Jud., Apostelg.). Um innerer wie äußerer Gründe willen wagte er sie den übrigen nicht gleichzustellen, obwol er über den Hebräerbrief mindestens günstiger als über die drei anderen Schriften geurteilt hat. Er klagt zwar in der Vorrede von 1522: „sie hat einen harten Knoten, dass sie 6, 10 und 12, 17 den Sündern die Buße versagt nach der Taufe“, macht auch innere Merkmale anderer Art (2,3) gegen sie geltend (Werke ed. Walch XIV, S. 146), trägt aber kein Bedenken zu 1, 1 ff. zu sagen: „Das ist eine starke, mächtige und hohe Epistel, die da hoch herfärt und treibt den hohen Artikel des Glaubens von der Gottheit Christi, und ist ein glaubwürdiger Wan, sie sei nicht St. Pauli; darum dass sie gar eine geschmücktere Rede füret, denn St. Paulus an anderen Orten pfleget. Etliche meinen, sie sei St. Lucä, etliche St. Apollo, welchen St. Lukas rühmt, wie er in der Schrift mächtig sei gewesen wider die Juden, Apostelg. 18, 24. Es ist ja war, dass keine Epistel mit solcher Gewalt die Schrift fürt, als diese, dass ein trefflicher apostolischer Mann gewesen ist, er sei auch, wer er wolle“ (XII, S. 204). Die geistvolle Hypothese, dass Apollos des Briefes Verfasser sei, tritt auch anderwärts bei ihm entgegen, XII, S. 1995: „Dieser Apollo ist ein hochverständiger Mann gewesen; die Epistel Hebraeorum ist freilich sein“, und zu 1 Mos. 48, 20: auctor epistolae ad Hebraeos, quisquis est, sive Paulus, sive, ut ego arbitror, Apollo. Am abfälligsten aber hat er, zumal in früherer Zeit, über den Jakobusbrief sich ausgesprochen; zuerst in der Resolution zu den Leipziger Thesen 1519: stilus epistolae illius longe infra apostolicam majestatem; sodann de capt. bab. 1520: hanc epistolam non esse apostoli Jacobi nec apostolico spiritu dignam multi valde probabiliter aserunt. In der Vorrede spricht er die Behauptung aus, „auf's erste dass sie stracks wider St. Paulum und alle andere Geschrift den Werken die Gerechtigkeit giebt; auf's andere daß sie will Christenleut lehren und nicht einmal des Leidens Christi gedenkt. Dieser Jacobus thut nicht mehr, denn treibet zu dem Gesetz“; und 1524 nennt er „St. Jacobs Epistel eine recht ströherne Epistel, denn sie doch keine evangelische Art an ihr hat“ (XIV, S. 105). Nachmals freilich ist seine Kritik, wie vorübergehend schon früher (1522; s. XIV, S. 148), weniger herbe gewesen (s. Huther, Comm. S. 25 f.; vgl. überhaupt J. Köstlin, Luthers Theologie, 1863, I, S. 279; II, S. 253. 273 und m. Lehrgehalt des Jacobusbr., S. 7 ff.). Das geschichtliche Zeugnis wird speziell gegen den Judasbrief hervorgehoben XIV, S. 150, und die Vorrede bemerkt, er sei „eine unnötige Epistel unter die Hauptbücher zu rechnen, die des Glaubens Grund legen sollen“. Wandelbarer war sein Urteil über die Apokalypse; denn gegenüber der Vorrede vom J. 1530 (XIV, S. 154) lautet sehr streng das Urteil vom J. 1522:

„mein Geist kann sich in das Buch nicht schicken und ist mir die Ursach genug, daß ich sie nicht hoch achte, dass Christus drinen weder gelehret noch erkannt wird“. Er halte das Buch weder für apostolisch noch für prophetisch und könne nicht spüren, dass es vom heiligen Geist gestellt sei; er achte es gleich dem 4. B. Esra, besonders weil es so durch und durch mit Gesichtern und Bildern handle und nicht mit klaren und dürren Worten weissage wie Paulus und Petrus und Christus selber. Mehr als eins dieser Worte, die wir hier zusammengeordnet haben, lässt erkennen, dass Luther die historische Bezeugung eines neutestamentlichen Buches keinesfalls ignorirt, wol aber als Maßstab der Kanonizität eines Buches in erster Linie den Inhalt desselben nimmt, danach fragend, ob es Christum treibe und den Weg des Glaubens zeige. Denn „darin stimmen alle rechtschaffenen Bücher überein, dass sie allesamt Christum predigen und treiben; auch ist der rechte Prüfstein, alle Bücher zu tadeln, wenn man siehet, ob sie Christum treiben oder nicht, sintemal alle Schrift Christum zeiget. Was Christum nicht lehret, das ist nicht apostolisch, wenn es gleich Petrus und Paulus lehrete; widerum was Christum prediget, das ist apostolisch, wenn es gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes tät“ (XIV, S. 148). Wie er von diesem Gesichtspunkte aus die vier genannten Schriften den übrigen nachstellen zu müssen meinte, so sind ihm „Johannis Evangelium und Pauli Episteln, sonderlich die zu den Römern, und Petrus erste Epistel der rechte Kern und Mark unter allen Büchern“ (XIV, S. 105), und so hoch steht, was als reines Wort Gottes sich ausweist, dass nur ihm für Glauben und Leben normative Bedeutung zukommt. „Gottes Wort soll Artikel des Glaubens stellen, und sonst niemand, auch kein Engel“ (Smalc. p. 308). Eben darum haben die lutherischen Symbole schon früher nicht leicht wichtigere Lehrentwickelungen gegeben, one auf das biblische Zeugnis zu rekurriren (c. A. p. 6; Apol. p. 224. 225. 226 u. ö.), und das letzte in ihrer Reihe nennt die prophetischen und apostolischen Schriften A. und N. Test.'s sehr bestimmt unicam regulam ac normam, secundum quam omnia dogmata aestimari et judicari oporteat (F. C. p. 570, vgl. p. 572. 632). Wärend nun Bekenntnisschriften der reformirten Kirche ein Verzeichnis der kanonischen Bücher geben (Gall. art. 3; Angl. art. 1; Belg. art. 4, wo vierzehn paulinische Briefe gezält werden) und überdem den Begriff der Kanonizität zu fixiren suchen (Belg. art. 5; Helv. post. art. 1), unterlassen solche Festsetzungen die der lutherischen Kirche. Aber Bedenken, wie Luther sie ausgesprochen, kehren bei anderen wider, vornehmlich bei Brenz, welcher Apol. Conf. Wirt. auf die Antilegomenen der alten Kirche zurückgekommen ist, und den Magdeburger Centurien, welche unter diesen den Jak., Jud. und Hebräerbrief zurückgewiesen haben, gleichwie Flacius Clav. S. S. I, p. 46 septem libros dubios im Neuen Test. namhaft macht. Noch einen Schritt weiter ist M. Chemnitz gegangen, ex. conc. trid. I, 9 sqq. Gegenüber den Feststellungen des Tridentinums (s. o.) wirft er die Frage auf, an ea scripta, de quibus in antiquissima ecclesia dubitatum fuit, ideo quod testificationes primitivae ecclesiae de his non consentirent, praesens ecclesia possit facere canonica, und betont das völlig unkritische Verfaren der römischen Kirche, vermöge dessen oft widerholte Zweifel rasch aus der Welt geschafft worden seien, one dass sie auf dem Wege historischer Forschung zuvor ihre Erledigung fanden: pendet enim tota haec disputatio a certis firmis et consentientibus primae et veteris ecclesiae testificationibus; quae ubi desunt, sequens ecclesia sicut non potest ex falsis facere vera, ita nec ex dubiis potest certa facere sine manifestis et firmis documentis. Neutestamentliche Schriften, welche das christliche Altertum nur unter Vorbehalt rezipirte, will daher Chemnitz nicht zurückgewiesen, aber jedenfalls den übrigen nicht gleichgestellt sehen, bis berechtigte Bedenken außer Kraft gesetzt sind: nullum dogma exponi debet ex illis, quod non habet certa testimonia in canonicis. Er rückt sie sonach auf gleiche Stufe mit den Apokryphen A. T.'s, one sie ausdrücklich als apocrypha N. T. zu bezeichnen. Diesem Namen begegnen wir aber bei Osiander (instit. theol. christ. p. 37) und Hafenreffer (loci theol. p. 29: hi apocryphi libri quamquam in dijudicatione dogmatum auctoritatem non habent, quia tamen quae ad aedificationem

et institutionem faciunt plurima continent, cum utilitate et fructu privatim legi et publice recitari possunt), doch so, dass der letztere diesen Antilegomenen eine höhere Bedeutung zuerkennt, als den Apokryphen A. T.'s (ib.: si apocryphos libros inter se conferimus illi qui in novo quam qui in vetere testamento comprehenduntur majorem habent auctoritatem). Sollte schon damit die Schärfe der Kritik gemildert werden, so waren spätere noch mehr darauf bedacht, jenen Schriften zu größerer Geltung zu verhelfen. Eben daher vertauscht Joh. Gerhard († 1637) den Ausdruck „libri apocryphi N. T" mit dem andern „libri canonici N. T. secundi ordinis" (loci theol. II, p. 186: canonici libri primi ordinis sunt, de quorum vel auctoribus vel auctoritate nunquam fuit in ecclesia dubitatum, sed consentiente omnium suffragio pro canonicis et divinis semper fuerunt habiti . . . Canonici libri secundi ordinis sunt, de quorum auctoribus a quibusdam in ecclesia aliquando fuit dubitatum. Non tam de auctoritate canonica quam de auctore librorum istorum secundario in primitiva ecclesia fuit dubitatum), wärend Quenstedt (theol. did. pol. p. 235), Baier, Calov (syst. I, p. 513) im gleichen Sinne libros proto- et deuterocanonicos unterschieden haben. Faktisch traten allmählich Distinktionen früherer Zeit zurück; man entwönte sich, dem geschichtlichen Zeugnis ausreichend Rechnung zu tragen und einzelne Klassen neutestamentlicher Schriften namhaft zu machen, umsomehr, als in arminianischen Kreisen (Hugo Grotius † 1645, Joh. Clerikus † 1736, s. die Art.) einer freieren Schriftforschung der spezifisch lutherische Charakter abhanden kam. Im Grunde war man damit den Anschauungen der reformirten Kirche über Kanon und Kanonizität sehr nahe gerückt; denn jene Klassenunterschiede, welche die altlutherische Theologie statuirte, hatten nie die Billigung reformirter Dogmatiker erfaren. Ökolampadius (ep. ad Vald. v. J. 1530) erklärte wol, die Antilegomenen der alten Kirche den übrigen Schriften nicht gleichstellen zu können; aber andere haben ihm hierin nicht beigepflichtet. Nur gegen das eine oder das andere der neutestamentlichen Bücher sind Zweifel laut geworden. Zwingli wies auf dem Berner Religionsgespräch 1528 die Apokalypse als ein unbiblisches Buch zurück (Werke II, p. 169), wärend er den Hebräerbrief als eine Schrift des Apostels Paulus betrachtete (Annotat. über den Brief, nach seinen Vorträgen von Kasp. Megander nachgeschrieben; vgl. auch von Sigwart, Ulrich Zwingli 1855, S. 47); und Calvin weiß sich in Übereinstimmung mit dem Inhalt der Apokalypse, des Jak.- und Judasbiefes, wiewol er den Hebräerbrief einem Schüler des Paulus, dem Clemens von Rom oder dem Lukas, und den zweiten Petrusbrief einem Schüler des Petrus zuschreibt, one deren kanonischen Charakter damit anzufechten. Betreffs des Hebräerbriefes ist Theod. Beza in früheren Ausgaben seines N. Test.'s der Ansicht seines Lehrers gefolgt und erst in der letzten (1598) mit ziemlicher Sicherheit für Paulus als Verfasser eingetreten. Nach alledem kann es nicht auffällig sein, dass reformirte Symbole, wo sie über Zal und Wert der kanonischen Bücher sich erklären (s. o.), die neutestamentlichen Schriften unterschiedslos nebeneinander stellen. — Wie von anderen Voraussetzungen aus Trid. sess. IV gleicherweise verfur, ist schon gezeigt worden. Der dort formulirte Beschluss hat sich als Macht bleibenden Einflusses erwiesen; denn abweichende Urteile Einzelner vermochten in jener wie der nachfolgenden Zeit keine Wurzel zu fassen. Des. Erasmus († 1536) und Kardinal Cajetan († 1534) hatten vorher etliche der Schriften in Zweifel gezogen, die schon im Altertum keine allgemeine Anerkennung erfuren. Allein jener stellte gern das Ergebnis seiner eigenen Kritik hinter das Urteil der Kirche zurück (plus apud me valet expressum ecclesiae judicium quam ullae rationes humanae), versichert auch, die kanonische Dignität dieser Schriften nicht antasten zu wollen (Op. IX, p. 864); und dieser ward von römischen Theologen energisch zurechtgewiesen. Tatsächlich blieb der Inhalt jenes Dekrets als treuer Ausdruck römischen Kirchenglaubens bindend für die Folgezeit. Am wenigsten hat in Betracht zu kommen, wenn Rob. Bellarmin (disp. I, 4) drei Gruppen heiliger Schriften unterscheidet: solche, deren Ansehen die katholische Kirche nie bezweifelt hat; solche, die trotz ihrer Authentie nicht immer unangefochten blieben, und solche, welche wol von

etlichen als göttliche Schriften angesehen, doch nie durch die Kirche approbirt worden sind. Auch diese nämlich enthalten ihre unfehlbare Warheit, weshalb er bemüht ist, die historische Treue derselben zu erweisen (s. J. Delitzsch, Das Lehrsystem der römischen Kirche, 1875, S. 392. Vgl. auch Perrone, Prael. theol., II, p. 1048: utrorumque librorum sive proto- sive deuterocanonicorum eadem est auctoritas in ecclesiae catholica, quae nullum inter eos agnoscit discrimen). Als wirkliche Abweichungen von den Bestimmungen ihrer Kirche haben vornehmlich nur die Klassifikationen bei Bernh. Lamy (app. ad biblia 1723, II, p. 333) und Möhler (Symbolik, 8. A., 1871, S. 376) zu gelten, woneben noch an die erinnert sein mag, welche den paulinischen Ursprung des Hebräerbriefes bestritten (Feilmoser, Einleitung in die bibl. Bücher des Neuen Bundes, 2. A., 1830, S. 359; Lutterbeck, Die neutestam. Lehrbegriffe, 1852, II, S. 245 ff.). Der Entscheid des Tridentinums aber konnte vom Vatikanum einfach nur widerholt werden (Constit. de fide I, can. 4).

Innerhalb der evangelischen Kirche verließ die neutestamentliche Schriftforschung wärend des 16. Jarhunderts die Banen, in welche sie unter dem Einfluss altlutherischer Theologie eingelenkt war. Sofern sie aber seitdem weniger auf den Begriff des Kanons als auf die Authentie der einzelnen neutestamentlichen Bücher gerichtet ist, hat bei Erörterung dieser letzteren der Ertrag derselben seine Würdigung zu finden. An dieser Stelle ist nur noch der tiefeingreifenden Arbeiten Joh. Sal. Semlers († 1791) und Ferd. Chr. v. Baurs († 1860) zu gedenken. Des erstgenannten Anschauungen über den Kanon sind niedergelegt in dessen „Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons“, 1771 bis 1775, 4 Bde. Hervorgerufen durch die von Semler 1769 besorgte Veröffentlichung der nachgelassenen Schrift Öders († 1760), „Christlich freie Untersuchung über die sogen. Offenbarung Johannis“, hat das weitschichtige Werk durch „Neue Untersuchungen über die Apokalypse“ 1776 noch eine Ergänzung gefunden. Sein Zweck ist, die gangbare Meinung zu erschüttern, dass der Kanon ein „totum homogeneum“, ein gleichmäßig inspirirtes und darum in sich identisches Ganze sei; und sein Grundgedanke, dass die alte Kirche in demselben nicht eine für alle Zeiten fixirte Lehrnorm sah, sondern „das Verzeichnis der Bücher, welche in den Zusammenkünften der Christen vorgelesen wurden“. Sind doch, wie Semler behauptet, rein äußere Gründe für Zusammensetzung des Kanons maßgebend gewesen. Wie man das A. T. in dem Umfang als göttlich rezipirte, welchen es in der für inspirirt erachteten Version der Septuaginta hatte, so verständigte man sich betreffs der urchristlichen Litteratur, was zum N. T. geeint, Gegenstand der Anagnose sein sollte. Eben darum könne als warhaft kanonisch nur dasjenige gelten, was seinem Inhalt nach allgemein nützlich sei, sodass eine spätere Zeit die Grenzen der ursprünglichen Sammlung nicht zu respektiren habe. Semler selbst war von diesem Gesichtspunkte aus der Apokalypse sehr entschieden abgeneigt, dem „Produkt eines ausgelassenen Schwärmers“, und wusste auch dem Philemonbriefe keinen Wert abzugewinnen. Das Schwankende dieser sogen. historischen Kritik des Kanons hat Baur aufgewiesen Tüb. Jahrb. 1850, S. 518 ff. Mit Recht sagt Reuß a. a. O. S. 76: „Bei der Unförmlichkeit und Schwerfälligkeit des Semlerschen Werkes wäre dessen Einfluss unerklärbar, wenn nicht dessen Grundsätze durch vierzigjäriges akademisches Wirken überhaupt populär, viele ältere Ansichten aber unhaltbar geworden wären, und zugleich die weniger formlose Gelehrsamkeit eines Michaelis und der frische, belebende Geist eines Herder den Umschwung befördert hätten“. Auch die gelehrte Gegenschrift von Ch. F. Schmid († 1776), Historia antiqua et vindicatio canonis sacri vet. novique T., 1775, war nicht im Stande, älteren Anschauungen das Wort zu reden. Wenn aber Semler Jesum und die Apostel zu jüdischen Meinungen sich accomodiren läßt; wenn er neben Johannes in Paulus, der freilich anfangs (wo er u. a. den Hebräerbrief schrieb) noch „judenzte“, denjenigen Apostel sieht, welcher vom „Judengeist“ sich freier hielt und das Christentum zur Weltreligion erhob; wenn er endlich die katholischen Briefe für Dokumente der Vereinigung erklärt, zu welcher es schließlich zwischen den beiden alten christlichen Parteien kam, so urteilt Tholuck

(R.-E. 1. A., Art. Semler, XIV, S. 262) nicht mit Unrecht, daſs „ſchon an den Anfängen der hiſtoriſchen Kritik in gröberen Umriſſen das Reſultat der neueren Tübinger antizipirt“ werde. In welcher Weiſe Baur und in Übereinſtimmung mit ihm beſonders Alb. Schwegler († 1857), Reinh. Köſtlin und Ed. Zeller die Frage nach der Bildung unſeres Kanons beantwortet haben, iſt an dieſem Orte nicht zu zeigen (ſ. darüber d. Art. Baur). Der Begriff des Kanons iſt mit der dort verſuchten Konſtruktion urchriſtlicher Geſchichte als nahezu aufgegeben zu betrachten, „die Idee eines Kanon, ſelbſt in der laxeſten Faſſung, auf weniges reduzirt“ (Reuß S. 78). Wie die altkirchliche Inſpirationslehre zu einer Schrift, aber nicht zu Schriften fürte, ſo hat es Baur zu Schriften, aber nicht zu einer Schrift gebracht. Immerhin tritt die Frage nach dem Begriff des Kanoniſchen überhaupt wie nach der Kanonizität der einzelnen Schriften in den neueren Arbeiten neuteſtamentlicher Schriftkritik zurück, auch bei ſolchen, welche im ausgeſprochenen Gegenſatze zur Tübinger Schule ſtehen (Neander † 1850, Bleek † 1859 u. a.). Doch hat auf das Recht der evangeliſchen Kirche, die Schrift auch nach dieſer Seite fortgehend zu prüfen, vornehmlich Schleiermacher hingewieſen (Kurze Darſtellung des theologiſchen Studiums, § 103 ff., beſonders § 110: „Die proteſtantiſche Kirche muſs Anſpruch darauf machen, in der genaueren Beſtimmung des Kanons noch immer begriffen zu ſein; und dies iſt die höchſte exegetiſch-theologiſche Aufgabe für die höhere Kritik“. Vgl. auch Kritik und Hermeneutik S. 386 und Nitzſch, Syſtem der chriſtlichen Lehre, 6. A., 1851, S. 104); und Kahnis (Die luth. Dogmatik, 1. A., 1861, S. 512 ff., 2. A. 1874, I; Zeugnis von den Grundwarheiten des Proteſtantismus, 1862, S. 68 ff.) wie H. Voigt (Fundamentaldogmatik, 1874, S. 511 ff.) haben von dieſem Recht am meiſten Anwendung gemacht, der letztere ſo, daſs der zweite Petrusbrief und der Brief Judä auf die Linie des Unkanoniſchen geſchoben werden (S. 603 fg.; änlich auch Mangold zu Bleek a. a. O. S. 780).

Woldemar Schmidt.

Kanon Muratori, ſ. Kanon des N. T.'s

Kanonen- und Dekretalenſammlungen. In den erſten drei Jarhunderten bezeichnete Kanon (*ὁ κανὼν ἐκκλησιαστικός, ὁ κανὼν τῆς ἐκκλησίας*) die teils auf ſchriftlicher, teils auf mündlicher Überlieferung beruhende Richtſchnur für das Leben der geſamten Kirche. (Vgl. Bickell, Geſch. des Kirchenrechts, Bd. 1, S. 2 u. ff., Credner, Zur Geſchichte des Kanons, S. 3 u. ff.). Als die Synoden die Hauptträger der Entwicklung des kirchlichen Lebens geworden waren, und namentlich die allgemeinen Synoden, wurden die Beſtimmungen dieſer auch canones genannt, die Beſchlüſſe der Partikularſynoden aber erſt ſpäter, nachdem dieſe durch ihre Aufnahme in die großen und weitverbreiteten Kanonenſammlungen ein den Beſchlüſſen der allgemeinen Konzilien gleiches Gewicht und Anſehen erhalten hatten. Mit der Ausbildung und Entwicklung des Primats der römiſchen Biſchöfe wurde der Begriff Kanon auch auf die Dekretalen dieſer übertragen und endlich nach dem Sprachgebrauche des Mittelalters jede kirchliche Beſtimmung mit dem Ausdruck Kanon bezeichnet, im Gegenſatz zu den bürgerlichen Rechtsregeln, *νόμος*, lex. So ſagt Gratian in princ. Dist. III, § I: Ecclesiastica constitutio canonis nomine censetur. Konzilienſchlüſſe und päpſtliche Dekretalen waren die beiden Hauptarten der canones (Gratian zu c. 2, Dist. III: Canonum alii sunt decreta pontificum, alii statuta conciliorum), neben ihnen finden wir aber in den ſpäteren Kanonenſammlungen vielfach auch Exzerpte aus den Schriften der Kirchenväter, aus Briefen und Erlaſſen der Biſchöfe, Stellen der hl. Schrift, einzelne Kapitel aus Bußordnungen, ſelbſt Auszüge aus den römiſchen Rechtsſammlungen, den fränkiſchen Kapitularien, den Erlaſſen deutſcher Kaiſer u. ſ. w. aufgenommen.

In den erſten Jarhunderten trat für die chriſtliche Kirche ein Bedürfnis von Sammlungen der kirchlichen Normen nicht hervor, da Verfaſſung und Disziplin in den Anordnungen Chriſti und der Apoſtel überall eine genügende Grundlage hatten und die kirchlichen Verhältniſſe damals überhaupt noch ſehr einfach

waren. Erst mit der weiteren Entwicklung und Ausbildung der Kirche und mit der Einfürung der Synoden beginnen derartige Sammlungen. Dass die sogen. apostolischen Konstitutionen und Kanonen nicht bis in die Zeit der Apostel hinaufreichen, sondern einer späteren Zeit angehören, ist unzweifelhaft (s. d. Art.). Die erste Erwänung eines Codex canonum finden wir in den Akten des Konzils von Chalcedon (451). Hier wurde aus einem Kodex ein c. 6, 83, 84, 95, 96 vorgelesen, und diese Kanonen sind, wie eine Vergleichung zeigt, der c. 6 der Synode von Nicäa (325) und c. 4, 5, 16, 17 der Synode von Antiochia (332). Es ist hiernach sehr warscheinlich, dass dieser griechische Kodex die Kanones mehrerer Konzilien in einer fortlaufenden Nummernreihe enthielt, mit dem Konzil von Nicäa (20 Kanones) begann, vielleicht mit dem von Antiochia schloss, und zwischen beiden die 25 Schlüsse von Ancyra (314), 14 Schlüsse von Neucäsarea (314) und 20 von Gangra (um 365) aufgenommen waren. Außer dieser Sammlung gab es aber noch andere, z. B. eine, in der ältesten lateinischen Übersetzung des Abendlandes noch erkennbare Sammlung, vielleicht die älteste von allen, in welcher die Kanones von Antiochia fehlten, andere, welche außer jenem Material noch die Kanones der Synoden von Laodicea (zw. 347 und 381), Konstantinopel (381) und Chalcedon (451) enthielten, noch andere, in welchen außerdem die Kanones von Sardica (347) und Ephesus (431) aufgenommen waren, und auch darin differirten diese Sammlungen, dass nicht alle die Kanones sämtlicher Synoden in einer fortlaufenden Zalenreihe auf einander folgen ließen, sondern die Beschlüsse jeder Synode für sich zälten. (Vgl. über diese ältesten griechischen, sowie die Kanonensammlungen überhaupt, Petr. et Hieron. Ballerinii, De antiquis tum editis tum ineditis collectionibus et collectoribus canonum, P. I, in Opp. Leonis M. Tom. III, Venet. 1757, und in Gallandius, De vetustis canonum collectionibus dissertationum sylloge, Venet. 1778, fol. p. 97—121, Mogunt. 1790, 4⁰, Tom. I, p. 248 sqq., und jetzt besonders Maaßen, Gesch. d. Quellen und d. Literatur des canonischen R. im Abendlande, Bd. 1 [Gratz 1870], S. 8 bis 149). Dass der auf der Synode von Chalcedon gebrauchte Codex canonum, oder irgend eine andere der erwänten Sammlungen einen offiziellen Charakter gehabt und von der gesamten Kirche gewissermaßen rezipirt worden sei, ist eine durchaus irrige Behauptung, und der sogenannte Codex canonum ecclesiae universae, welchen Christof Justeau im J. 1610 zu Paris herausgegeben hat, und welcher in der Bibliotheca juris canon. vet. op. Guil. Voelli et Henr. Justelli, Par. 1661, Tom. I, p. 29 seqq., sowie von G. Theod. Meiers, Helmstädt 1663 in 4⁰ widerum, zuletzt in der Patrologia ed. Migne, Paris 1848, Tom. 67, col. 27 seqq., und hier zum teil mit den Druckfehlern der alten Ausgabe abgedruckt wurde, ist nichts weiter, als ein verunglückter Versuch von Justeau, aus verschiedenen Sammlungen und Handschriften einen angeblich authentischen griechischen Kodex zusammenzustellen; sowol der Titel als die Anordnung der Sammlung ist ein Werk des Herausgebers.

In der abendländischen Kirche waren anfänglich von den oben erwänten griechischen Konzilienschlüssen nur die von Nicäa rezipirt (Innoc. I. ep. ad Theophil. Alex. eccl. episc., bei Schönemann, Pontif. Romanorum epistolae genuinae, Götting. 1796, p. 539, Innoc. I. ep. ad cler. et popul. Const. c. 3, bei Schönemann a. a. O. S. 549), und außerdem die von Sardica im lateinischen Originale. Bereits im 5. Jarh. gab es aber hier Sammlungen auch anderer griechischer Kanones in lateinischen Übersetzungen, wodurch dieselben allmählich ebenfalls Geltung und Anwendbarkeit erlangten. Besonders drei solcher Übersetzungen sind hier hervorzuheben: 1) die sogenannte spanische oder isidorische Übersetzung, darum mit diesem Namen, aber mit Unrecht bezeichnet, weil sie sich später in der lange Zeit dem Isidor von Sevilla zugeschriebenen großen spanischen Kanonen- und Dekretalensammlung widerfindet. Diese älteste Übersetzung umfasste ursprünglich warscheinlich nur die in der oben erwänten ältesten griechischen Sammlung enthaltenen Konzilien von Nicäa, Ancyra (hier Ancyritani canones genannt), Neocäsarea und Gangra, und erst später wurden die Kanonen von Antiochien, Laodicea und Konstantinopel hinzugefügt (Maaßen a. a. O. S. 73

u. ff.), als ihr Vaterland ist mit größter Warscheinlichkeit Italien anzusehen (Maaßen a. a. O. S. 86). Hinsichtlich der Zeit ihrer Abfassung steht nur soviel fest, daſs diese Übersetzung der nicäischen Kanones in Gallien bereits im J. 439 (Concil. Regense c. 3) bekannt war, und im Concil. Epaonens. vom J. 517, c. 31 canones Ancyritani nach dieser Übersetzung citirt werden. Eine andere gleich näher zu erörternde Übersetzung (prisca) umfaſste außer jenen vier griechischen Konzilien noch die von Antiochien (341), Konstantinopel (381) und Chalcedon (451), und wurde eine zeitlang zur Ergänzung jener ersten sogenannten isidorischen Sammlung benutzt, bis auch für die soeben genannten griechischen Konzilien, sowie für das von Laodicea (zw. 347 und 381), jene eigentümliche Übersetzung angefertigt wurde, welche die isidorische oder spanische Sammlung charakterisirt. Diese Übersetzung der griechischen Kanones ist enthalten in einer warscheinlich in Gallien am Ende des 5. Jarh.'s verfaſsten Sammlung, welche zuerst Paschasius Quesnell aus einem Oxforder Kodex herausgegeben hat (Opp. S. Leonis, Paris 1675, T. II) unter dem Titel Codex ecclesiae Romanae. Die dieser Bezeichnung zugrunde liegende Ansicht des Herausgebers, daſs diese Sammlung von der römischen Kirche autorisirt und rezipirt worden sei, ist unbegründet, wie namentlich von den Ballerinii, welche dieselbe im 3. Bande ihrer Ausgabe der Opp. Leonis M. p. 1 u. ff. verbessert edirt haben, in ihren Adnotationes und Observationes in Diss. I. Paschasius Quesnelli de codice canonum ecclesiasticorum (Galland. a. a. O. S. 287 u. ff.) nachgewiesen worden ist. Vgl. Maaßen a. a. O. S. 71 u. ff., S. 486 u. ff. Diese Sammlung enthält in 98 Kapiteln in bunter Reihe die oben erwänten griechischen Konzilienschlüsse, die sardicensischen mit denen von Nicäa verbunden, in der isidorischen Übersetzung mit Ausnahme derer von Chalcedon, welche aus der prisca translatio genommen sind, ferner afrikanische Kanones, päpstliche Dekretalen, kaiserliche Reskripte u. a. Dieselbe Übersetzung der griechischen Synoden ist benutzt in der Breviatio canonum des karthagischen Diakon Fulgentius Ferrandus, von welcher sowie von der großen spanischen oder isidorischen Sammlung unten das nähere mitgeteilt werden soll.

2) Verschieden von jener Übersetzung ist die sogenannte versio oder translatio prisca, welche in Italien verfaſst, in der zweiten Hälfte des 5. Jarhunderts die Kanones von Ancyra (Ancyrenses), Neocäsarea, Nicäa, Antiochien, Gangra, Konstantinopel und Chalcedon enthielt und vielfach, wie bereits oben erwänt, zur Ergänzung der isidorischen Uebersetzung, sowie in anderen, namentlich italischen Sammlungen, benutzt wurde (Maaßen a. a. O., S. 87 u. ff.). Den Namen „prisca translatio" hat dieselbe erhalten auf Grund einer Äußerung des Dionysius exiguus in der Vorrede zu seiner gleich näher zu charakterisirenden Sammlung. Hier heißt es: „Quamvis carissimus frater noster Laurentius assidua et familiari cohortatione parvitatem nostram regulas ecclesiasticas de graeco transferre pepulerit, confusione credo priscae translationis offensus: nihilominus tamen ingestum laborem tuae beatitudinis consideratione suscepi". Die gesperrten Worte glaubten die Ballerinii auf diese auch in Italien verfaſste und in andere italische Sammlungen übergegangene Übersetzung beziehen zu müssen, aber mit Unrecht, da es sehr zweifelhaft ist, ob zur Zeit des Dionysius bereits eine Sammlung aller griechischen Kanones in dieser Version bestanden hat, und da die große Mehrzal der altitalischen Sammlungen, welche die griechischen Kanonen enthalten, diese in der isidorischen Version nicht in der Prisca bringen. Dionysius wollte in den obigen Worten nicht etwa die Unverständlichkeit einer bestimmten Übersetzung bezeichnen, sondern die confusio in den vorhandenen Übersetzungen überhaupt, namentlich den Umstand, daſs in den verschiedenen Sammlungen bald diese, bald jene Version, oder gar beide nebeneinander vorkommen. Diese sogenannte Prisca ist zuerst nach einem unvollständigen Kodex herausgegeben von Justeau in der Bibliotheca jur. canon. T. I, p. 275, sodann verbessert und ergänzt von den Ballerinii (Opp. Leon. M. T. III, p. 473).

Eine ganz besondere Wichtigkeit hat 3) erlangt die Übersetzung und Sammlung, welche der Mönch Dionysius exiguus (s. d. Art.), aus Scythien gebürtig,

warscheinlich in Rom auf Veranlassung des Bischofs Stefan von Salona am Ende des 5., und in einer zweiten Redaktion am Anfange des 6. Jarhunderts verfaßte. Diese Sammlung enthält nächst einer Vorrede, welche an den Bischof Stefan gerichtet ist, 50 canones apostolorum, und aus einer griechischen Sammlung der Kanones von Nicäa, Ancyra (Ancyrani), Neocäsarea, Gangra, Antiochia, Laodicea und Konstantinopel unter 165 fortlaufenden Nummern diese wie jene ersteren in einer selbständigen lateinischen Übersetzung, sodann aus einer anderen Handschrift 27 Kanones von Chalcedon neu übersetzt, ferner aus dem lateinischen Original 21 Kanones von Sardica und zuletzt die Akten der Synode von Karthago vom J. 419 in 138 Nummern. Außer diesem Werke veranstaltete Dionysius auf Anregung des römischen Presbyters Julian einige Zeit nachher eine Sammlung von „praeteritorum sedis apostolicae praesulum constituta", „quotquot a me reperta sunt", wie es in der an Julian gerichteten Vorrede heißt. Diese Sammlung enthält Dekretalen des Siricius, Innocentius I., Zosimus, Bonifacius I., Cölestinus I., Leo I., Gelasius I. und Anastasius II., und zwar sind sämtliche Dekretalen dieser Päpste in Kapitel (tituli) geteilt unter besonderen Zalenreihen für jeden. Nach jener Äußerung des Dionysius in der Vorrede kann man daher annehmen, daſs derselbe die zweite Arbeit unter dem Nachfolger des Anastasius, Symmachus (498—514) verfaſst habe. Von einer dritten Sammlung, welche Dionysius auf Befehl des Papstes Hormisda (514—523) veranstaltete, und welche nur die griechischen Kanones enthielt, von diesen aber neben einander den Urtext und die lateinische Übersetzung, ist nur die Vorrede erhalten (Maaßen a. a. O., S. 107 und Beil. XIX. D.). Die beiden ersten Werke des Dionysius, welche zu einer Sammlung verbunden wurden, erhielten vor anderen früheren und späteren Sammlungen entschieden den Vorzug, die Päpste selbst citirten die Kanones öfters nach denselben, Cassiodor bezeugt (de instit. divin. c. 23), daſs die canones des Dionysius „hodie" († 536) in der römischen Kirche allgemein und vorzugsweise in Gebrauch seien; in Afrika, in der fränkischen Kirche, in Spanien, in England und Irland wurden sie vielfach benützt und exzerpirt, und unter Karl dem Großen erhielt diese Sammlung in ihrer spätern Gestalt sogar die Autorität eines offiziellen Codex canonum. Dieselbe wurde nämlich später mit mannigfachen Zusätzen versehen, sowol in ihrem ersten Teile, in welchem außerdem die ursprünglichen in fortlaufender Reihe gezälten 138 afrikanischen Schlüsse abgeteilt wurden in 33 canones Concilii Carthaginiensis und 105 canones conciliorum diversorum Africanae provinciae, als auch besonders im zweiten Teile, indem hier im Laufe der Zeit die Dekretalen der Päpste Hilarius, Simplicius, Felix, Symmachus, Hormisda und Gregors II. hinzugefügt wurden. Einen so vermehrten Kodex schenkte Papst Hadrian im J. 774 Karl dem Großen, und seit dem Capitulare ecclesiasticum vom J. 789 wurde diese Hadrianische Sammlung in den fränkischen Kapitularien lange Zeit ausschließlich zum Grunde gelegt, und es ist sehr warscheinlich, daſs dieselbe auf der Reichssynode zu Aachen im J. 802 als Codex canonum der fränkischen Kirche förmlich rezipirt worden ist (vgl. meine Beiträge zur Gesch. d. falschen Dekretalen, S. 8 u. ff., und überhaupt Maaßen a. a. O., S. 422 u. ff.). Die älteste Ausgabe dieses Codex Dionysio-Hadrianeus ist die von Wendelstein, Mogunt. 1525, fol., nach dieser die von Fr. Pithou (Codex canon. vetus eccl. Roman., Paris 1609. 1687); die Dionysische Sammlung, mit zwei Zusätzen im zweiten Teile ist abgedruckt in der Biblioth. jur. canon. Tom. I, und nach dieser, mit den späteren Additamenta als Anhang, in der Patrologia ed. Migne, Tom. 67 (Paris 1848), col. 135 seqq.

Es erscheint mir angemessen, die späteren Kanonensammlungen, in welchen zum teil die bis jetzt erwänten älteren Übersetzungen benutzt sind, nach den Ländern, denen sie angehören, zu gruppiren.

In Afrika beruhte die Disziplin überwiegend auf den Beschlüssen zalreicher einheimischer Konzilien. Eine besondere Wichtigkeit erhielt die karthagische Synode vom J. 419, deren Akten außer den eigenen canones noch die Beschlüsse der unter Aurelius von Karthago seit dem J. 393 abgehaltenen Synoden ein-

verleibt wurden. Diese Sammlung afrikanischer Kanones ist es, welche Dionysius, freilich unvollständig und teilweise abgekürzt, in 138 Kapiteln in seine Kompilation aufgenommen hat. Hiernach wurde dieselbe später ins Griechische übersetzt und in griechische Kanonensammlungen aufgenommen. Die von Justeau (Paris 1615) in griechischer und in lateinischer Sprache unter dem ganz willkürlichen Titel „Codex Canonum ecclesiae Africanae“ herausgegebene und hiernach in der Biblioth. jur. can. T. I, p. 305 sqq., und von Bruns in der Biblioth. ecclesiast. (Berol. 1839), Vol. I, p. 155 sqq. abgedruckte Sammlung enthält nur den eben erwänten griechischen sowie den dionysischen Text der Synodalakten vom J. 419. Außer dieser existiren noch andere Kollektionen afrikanischer Kanones, welche ich aber ihrer geringeren Wichtigkeit wegen übergehe. (Vgl. Maaßen a. a. O., S. 149 u. ff., S. 542 u. ff., S. 771 u. ff.). Wol aber bedürfen zwei systematische Sammlungen einer besonderen Erwänung. Vor 546 verfaste Fulgentius Ferrandus, Diakon der karthagischen Kirche, ein Exzerpt der griechischen Kanones nach der isidorischen Übersetzung und der afrikanischen Konzilienschlüsse bis zum J. 523 in 232 Kapiteln unter dem Namen Breviatio canonum. Dieselbe ist zuerst herausgegeben von Fr. Pithoeus, Paris 1588, außerdem u. a. in der Biblioth. jur. can. T. I, p. 448, zuletzt in der Patrologia ed. Migne a. a. O., col. 949 (Maaßen a. a. O. S. 799 u. ff.). Ein anderes systematisches Werk, die Concordia canonum, ist ums J. 690 (?) von einem afrikanischen Bischof (?), Cresconius, verfaßt und enthält die ganze dionysische Sammlung nach Materien unter 300 Titeln geordnet. Das sogenannte Breviarium Cresconii, welches früher vielfach als eine selbständige Arbeit desselben Verfassers angesehen wurde, und sich in mehreren Handschriften der dionysischen Sammlung dieser, one die Concordia, vorangestellt findet, ist nichts weiter, als ein aus 300 kurzen Rubriken bestehender Index (titulorum praenotatio, wie sie Cresconius in der Vorrede selbst nennt) zur Concordia canonum. Diese ist abgedruckt in der Biblioth. jur. can. T. I, App. p. 33 (Maaßen S. 806 u. ff.).

In Spanien gab es im 6. Jarh. Sammlungen von Konzilien und päpstlichen Dekretalen; auf der Synode zu Braga vom J. 563 wurden aus einem Codex vorgelesen „tam generalium synodorum canones quam localium“, aus demselben, wie es scheint, auch ein Brief des Vigilius an den Profuturus (vgl. Maaßen S. 642 u. ff.); das nach dem Übertritt der bisher arianischen Westgoten zur katholischen Kirche im J. 579 abgehaltene dritte Konzil von Toledo erklärt in seinem can. 1 ausdrücklich: „maneant in suo vigore conciliorum omnium constituta, simul et synodicae sanctorum praesulum Romanorum epistolae“. Die Widerherstellung der kirchlichen Ordnung und Disziplin rief natürlich das Bedürfnis einer möglichst vollständigen Sammlung des bis dahin vorhandenen Rechtsstoffes hervor, und so scheint nach dem 4. Konzil von Toledo (633) eine große Sammlung entstanden zu sein, welche in zwei Teile zerfiel, deren erster Konzilienschlüsse und der zweite päpstliche Dekretalen enthielt. Zur Zeit des Bischofs Isidor von Sevilla († 636) war diese Sammlung bereits mit einer Vorrede versehen, da diese, und zwar mit Hinweisung auf die Sammlung: „quorum gesta in hoc corpore condita continentur“, zum größten Teile in die Etymologieen des Genannten (VI, 16) aufgenommen ist. Die Beschaffenheit der Sammlung in dieser Zeit läßt sich noch erkennen aus den den Handschriften der spanischen Kollektion in ihrer späteren Gestalt vorgesetzten Inhaltsverzeichnissen, welche vielfach weniger angeben, als der Text wirklich enthält, und welche hiernach nicht one guten Grund als Indices für die ältere Redaktion angesehen werden können, welche auch nach den mannigfachen Zusätzen und Ergänzungen im Text unverändert blieben, weil es vielleicht an Raum für diese Nachträge fehlte und die auch von späteren Abschreibern mit dem wirklichen Inhalte der Sammlung nicht in Einklang gebracht wurden. Infolge dieser Ergänzungen, welche sowol ältere als neuere Konzilien und Dekretalen umfaßten, hat diese Sammlung wol schon im 8. Jarh. die Gestalt erhalten, in welcher sie uns in der einzigen Ausgabe vorliegt (Collectio canonum ecclesiae Hispanae ex probatissimis et pervetustis codicibus nunc primum in lucem edita a publ. Matrit. Biblioth. Matrit. 1808,

fol; der zweite Teil ist später erschienen unter dem Titel: Epistolae decretales ac rescripta Roman. Pontificum, Matrit. 1821, fol.). Der erste Teil der Sammlung enthält nach der oben erwänten Vorrede zuerst Concilia Graecorum, nämlich die oben sub. 1 bereits beschriebene sogenannte spanische Übersetzung der Kanones von Nicäa, Ancyra, Neocäsarea, Gangra, Antiochien, Laodicea, Konstantinopel und Chalcedon, nach denen von Gangra die Schlüsse von Sardica aus dem lateinischen Original und vor denen von Chalcedon das dritte Konzil von Konstantinopel (681), welches die 14. Synode von Toledo (684) rezipirt hatte, und unter dem Namen des Konzils von Ephesus zwei Briefe des Cyrillus. Hierauf folgen Africae concilia, nämlich 7 Konzilien von Karthago, ein Concilium Milevitanum (402) und Teleptense (418). Die Kanonen des vierten karthagischen Konzils, welche in andern Sammlungen, zum teil in anderer Ordnung, unter dem Namen „Statuta ecclesiae antiqua" mitunter auch als Schlüsse eines Concilium apud Valentias citirt werden, gehören gar nicht der afrikanischen Kirche an, sondern sind eine warscheinlich in Gallien in der zweiten Hälfte des 5. Jarhunderts verfaßte Sammlung von Disziplinarbestimmungen (Maaßen S. 382 u. ff.). Die Concilia Galliae umfassen 16 Synoden in folgender Reihe: Arelatense I. (314), II. (443), III. (524), Valentinum (374), Taurinantium (401), Regiense (439), Arausicanum (441), Vasense I. (442), II. (529), Agathense (506), Aurelianense I. (511), II. (533), Epaunense (517), Carpentoratense (527), Arvernense I. (535), II. (549). Hierauf folgen endlich 36 Concilia Hispaniae: Eliberitanum (? 305), Tarraconense (516), Gerundense (517), Caesaraugustanum I. (380), II. (592), III. (691), Ilerdense (546), Valentinum (546), 17 Toletana (400, 527, 589, 633, 636, 638, 646, 653, 655, 656, 675, 681, 683, 684, 688, 693, 694), Bracarense I. (563), II. (572), III. (675), Hispalense I. (590), II. (619), Barcinonense I. (540), II. (599), Narbonense (589), Oscense (598), Egarense (614) und Emeritense (666). Den Kanones der zweiten Synode von Braga ist einverleibt eine kleine Sammlung in 84 Kapiteln, welche der aus Pannonien gebürtige Erzbischof Martin von Braga († um 580) durch freie Übertragung und Exzerpirung griechischer, afrikanischer, gallischer und spanischer Konzilienschlüsse verfaßt hat (vgl. Maaßen S. 802 u. ff.). Der zweite Teil der spanischen Sammlung enthält 104 Dekretalen der Päpste von Damasus bis Gregor I. († 604), unter ihnen alle diejenigen, welche Dionysius in sein Werk aufgenommen hatte, und welche hieraus in die spanische Kollektion übergegangen sind. — Über eine zu Ende des 7. oder Anfang des 8. Jarhunderts verfaßte systematische Zusammenstellung dieser spanischen Sammlung in 10 Büchern vgl. Maaßen, S. 813 u. ff.

Der Verfasser der Hispana ist unbekannt; daß Isidor von Sevilla einen direkten Anteil an der Abfassung oder Vervollständigung derselben gehabt, ist durch nichts bewiesen; keine einzige Handschrift der echten spanischen Kompilation bringt denselben irgendwie in eine Beziehung zu der Sammlung, und die bereits oben erwänte Aufnahme der Vorrede in die Etymologieen läßt ebensowenig einen Schluß auf die Verfasserschaft Isidors zu, als dies der Fall ist in Beziehung auf die zalreichen sonstigen in diesem Werke enthaltenen Beispiele und Belege aus fremden Werken. Isidor ist erst vom Verfasser der sogenannten falschen Dekretalen durch die erdichtete, den Namen jenes fürende Vorrede mit der spanischen Sammlung, welcher er diese einverleibte, in Verbindung gebracht worden, seitdem sprach man von einer pseudoisidorischen Sammlung. Die bisherige Ausfürung zeigt, daß die Bezeichnung „isidorisch" für die echte spanische Kompilation und für die alte Übersetzung der griechischen Kanones auf einem Irrtum beruht. (Vgl. über die spanischen Sammlungen überhaupt Maaßen S. 646—721).

Die altbritische, schottische und irische Kirche entwickelten ihre rechtliche Ordnung und Disziplin selbständig in eigenen Synoden, von denen nur wenige erhalten sind. Einige Kanonensammlungen aus dem 5. und 6. Jarhundert haben entschieden den Charakter von Bußordnungen und sind bereits oben im Artikel „Bußbücher" berücksichtigt worden (vgl. meine Bußordnungen der abendländischen Kirche, Halle 1851, S. 5 u. ff.). In der angelsächsischen Kirche

beruhte die kirchliche Disziplin lange Zeit ebenfalls auf einheimischen Konzilien. Im 7. Jarhundert bereits wurde hier die dionysische Sammlung benutzt, wie die Herfordsche Synode (673) zeigt (meine Bußordnungen S. 24). Abgesehen von den Bußordnungen Theodors, Bedas und Egberts (s. den Art. „Bußbücher) sind uns angelsächsische Kanonensammlungen nicht erhalten, und die dem Erzbischof Egbert von York († 767) zugeschriebenen Werke: De jure sacerdotali und Excerptiones sind zuverlässig fränkischen Ursprungs (vgl. meine Bußordnungen, S. 45). Dagegen ist eine irische Kanonensammlung zu erwänen, welche dem Ende des 7. oder Anfang des 8. Jarh.'s angehört und ein außerordentlich reiches Material enthält; dieselbe ist von mir zum ersten Male vollständig herausgegeben (Gießen 1874). Sie zerfällt in 67 Bücher und behandelt das gesamte Gebiet der kirchlichen Disziplin. Die einzelnen Kapitel sind entnommen der heiligen Schrift, den Werken des Clemens, Basilius, Hieronymus, Augustinus, Origenes, Ambrosius, Cassianus, Isidorus, Patricius, Gildas, Theodorus von Canterbury u. a., den vitae patrum, vitae monachorum, zalreichen griechischen, afrikanischen, gallischen, spanischen und irländischen Synoden und Dekretalen der Päpste. Die griechischen und afrikanischen Kanones sind teils aus der dionysischen Sammlung, teils aus der spanischen Kollektion geschöpft. Dies Werk ist interessant teils wegen des reichen patristischen und kirchengeschichtlichen Materials, besonders aber wegen der großen Zal von irischen Synodalschlüssen und Statuten, welche einen Einblick in die eigentümlichen Auffassungen und Einrichtungen der dortigen Nationalkirche gewären. Die Sammlung in 9 Büchern, von welcher Ang. Mai i. Spicileg. Roman. T. VI, p. 397 sqq. die Vorrede und die Kapitelüberschriften mitgeteilt hat, ist vorzugsweise aus jener entnommen (vgl. meine Ausg. der irischen Sammlung Einleit. XIV sq.).

Im fränkischen Reiche gab es schon vor der Rezeption des dionysischen Werks außer der bereits oben erwänten von Quesnell herausgegebenen Sammlung zalreiche Kollektionen von Kanones griechischer, gallischer, spanischer Konzilien und päpstlicher Dekretalen (vgl. Maaßen S. 556 u. ff., 780 ff.), es bedarf hier aber keines näheren Eingehens in dieselben, da sie eine besondere Wichtigkeit und Verbreitung nicht erlangt haben und auch an sich kein sonderliches wissenschaftliches Interesse zu erwecken geeignet sind. Bereits oben habe ich hervorgehoben, dass warscheinlich im J. 802 auf der Reichssynode zu Aachen die vermehrte dionysische Sammlung, wie sie Papst Hadrian dem Kaiser Karl d. Gr. zum Geschenk gemacht hatte, als offizieller Kodex der fränkischen Kirche förmlich rezipirt worden sei. Seit dem Capitulare ecclesiasticum vom J. 789 finden wir eine umfassende und ausschließliche Benutzung derselben auf den Reichstagen und in den Kapitularien (Maaßen S. 467 u. ff.), und nach der Rezeption bezeichnete man sie vielfach vorzugsweise als den codex canonum oder liber canonum (meine Beiträge zur Gesch. der falschen Dekretalen, S. 9 u. ff. 58.). Neben ihr wurde übrigens am Ende des 8. Jarh.'s auch die große spanische Sammlung im fränkischen Reiche bekannt, Bischof Rachion von Straßburg ließ sich im J. 787 eine Abschrift derselben anfertigen, welche, wie aus einer Äußerung Hinkmars v. Rheims (Opusc. contra Hincmarum Laudun. c. 24. Opp. ed. Sirmond. T. II, p. 476) zu entnehmen ist, Riculf v. Mainz im fränkischen Reiche verbreiten ließ (meine Beitr. zur Gesch. d. falschen Dekret., S. 53, 54). Seitdem ergänzte und vermehrte man den hadrianischen Codex canonum durch Abschnitte aus der Hispana. Eine besondere Wichtigkeit aber erhielt die letztere dadurch, dass gegen die Mitte des 9. Jarhunderts im fränkischen Reiche mit ihr zalreiche falsche Dekretalen vereinigt wurden; über die sogenannte pseudoisidorische Sammlung s. den betreffenden Artikel. Der in diesen Sammlungen enthaltene kirchenrechtliche Stoff war zu massenhaft und zu wenig oder doch nur chronologisch geordnet, es trat mithin sehr bald das Bestreben hervor, denselben durch Sichtung, durch zweckmäßige Auswal der wichtigeren Bestimmungen und Ausscheidung zalreicher Widerholungen, sowie durch systematische Anordnung eine größere praktische Brauchbarkeit zu geben. Auf diese Weise sind zunächst im fränkischen Reiche im 8. und 9. Jarhundert eine große Anzal systematischer

Kanonensammlungen entstanden, von denen ich als die wichtigsten folgende hervorhebe:

Zunächst gehören hierher drei Sammlungen, welche miteinander nahe verwandt sind, 1) eine Kollektion in 381 Kapiteln, welche bald selbständig, bald als viertes Buch eines irrtümlich dem Erzbischof Egbert von York zugeschriebenen Werkes vorkommt. Diese dem Ende des 8. Jarh.'s angehörende Sammlung, welche ich in meinen Beiträgen zur Geschichte der vorgratianischen Kirchenrechtsquellen S. 3 u. ff. genauer beschrieben und Richter herausgegeben hat (Antiqua canonum collectio . . ., Marburg. 1844), ist besonders dadurch interessant, dass sie unmittelbar vom Abt Regino für dessen unten zu erwänendes Werk benutzt wurde und eine Reihe irrtümlicher Inscriptionen in diesem, welche in das Decretum Burchardi und das Gratiansche Dekret übergegangen waren, nur aus ihr erklärt und emendirt werden konnten (vergl. Maaßen S. 852 ff. 2) Die sog. Collectio Acheriana, so genannt von ihrem Herausgeber d'Achery (Spicileg. ed. II, T. I, p. 510). Sie ist in zalreichen Handschriften erhalten und gehört warscheinlich dem Ende des 8. oder Anfang des 9. Jarhunderts an; die einzelnen Kanones sind one Ausnahme der hadrianisch-dionysischen und der spanischen Sammlung entlehnt und in drei Bücher geteilt (Maaßen S. 848 ff.). 3) Die Kanonensammlung (Poenitentialis), welche Bischof Halitgar von Cambrai zwischen 817 und 831 infolge einer Aufforderung des Erzbischofs Ebbo von Rheims verfasste. Dieselbe besteht aus fünf Büchern, von denen die beiden ersten aus den Schriften Gregors I. und Prospers, die Vorrede dagegen und der größte Teil der drei letzten Bücher fast ganz aus der sub 2 genannten, einiges, wie ich glaube, auch aus der ersten Sammlung entlehnt ist. Sie ist abgedruckt in Canisius, lectiones antiq. ed. Basnage, T. II, P. II, p. 87 sqq. Vgl. über dieselbe und ihre mannigfache, zum teil eigentümliche Benutzung in späteren Werken meine Bußordnungen S. 80 u. ff. und Maaßen S. 863 u. ff. Diesen drei Kollektionen ist eigen eine besondere Berücksichtigung des Bußwesens, und sie sind warscheinlich durch die von mir a. a. O. 77 u. ff. charakterisirte damalige Beschaffenheit der Bußordnungen unmittelbar hervorgerufen worden (s. d. Artikel „Bußbücher", Bd. 3, S. 20). Dasselbe gilt von mehreren Sammlungen des Hrabanus Maurus, namentlich dem Liber poenitentium ad Otgarium archiep. Mogunt. vom Jare 841 und der Epistola ad Heribaldum vom Jare 853 (Opp. Colon. 1626, T. VI; Hartzheim, Concil. Germ., T. II, p. 190). Auch sie sind größtenteils aus der hadrianischen und spanischen Sammlung exzerpirt und haben, wie die vorigen, vorzugsweise den Zweck, in Betreff der Bußdisziplin die sententiae patrum, canones und decretales wider zur Geltung zu bringen. Über die fränkischen Bußbücher s. diesen Artikel.

Einen zum teil änlichen Charakter haben die sogenannten Capitula episcoporum. Es sind dies kleine Kanonensammlungen, welche einzelne Bischöfe aus den vorhandenen größeren Werken, zum teil mit Benutzung eigener Verordnungen und des lokalen Rechts, zur Regelung der kirchlichen Disziplin für ihre Diözesen, meist unter Zuziehung der Diözesansynoden, abfassten (vgl. De capitularibus diatriba II. bei Ang. Mai, Scriptor. veter. nova collect. T. VI, P. II, p. 146 sqq.). Dahin gehören namentlich die Statuta Bonifacii Mogunt. vom J. 745 (abgedr. bei Mansi, Concil. T. XII, col. 383), die Capitula Theodulphi Aurel. u. J. 797 (Mansi T. XIII, col. 993, Baluz. miscell. ed. Mansi, T. II, p. 99), Capit. Ahytonis (Hattonis, Attonis) Basil. u. 820 (Mansi T. XIV, col. 393, Pertz, Monum. T. III, p. 439, hier aber irrtümlich einer italien. Synode zugeschrieben), Capitula Herardi Turonensis vom J. 858 (Baluz. Capit. reg. Francor. T. I, cod. 1283), Capit. Hincmari Remens. vom J. 852—877 (Hincm. Opp. ed. Sirmond. T. I, p. 709, Mansi T. XV, col. 475), Capit. Walteri Aurel. vom J. 871 (Mansi T. XV, col. 505), Capit. Rodulfi Bituricens. u. J. 870 (Baluz. Miscell. T. II, p. 104), Capitul. Attonis Vercellens. u. J. 940 (Opp. ed. Burontius del Signore, Vercell. 1768, T. II, p. 267). Die Sammlung des Bischofs Remedius von Chur, welche zuerst Goldast (Rer. Aleman. script. T. II, P. II, p. 121) unter diesem selbst erfundenen Namen und zuletzt Kunstmann (Tübingen 1836)

herausgegeben hat, ist nichts anderes als ein Exzerpt aus den falschen Dekretalen in 80 Kapiteln. S. unten das über die Kanonensammlung des Erzbischofs Rotger von Trier Bemerkte. Über die Capitula Angilramni s. diesen Art.

Der große Einfluss der weltlichen Gewalt auf die kirchlichen Verhältnisse zur Zeit der Karolinger fügte zu den bisherigen kirchlichen Satzungen ein reichhaltiges, vielfach auch die kirchliche Disziplin umfassendes Material hinzu in den Kapitularien der fränkischen Könige, welche seitdem in späteren Kanonensammlungen vielfach benutzt und exzerpirt worden sind. Das praktische Bedürfnis rief schon früh auch hiefür systematische Zusammenstellungen hervor, zunächst eine des Abts Ansegisus in vier Büchern (s. d. Art.), welche aber, da sie nur Kapitularien enthält, zu den Kanonensammlungen nicht gerechnet werden kann. Wol aber verdient diesen Namen ein Werk, welches Benedictus Levita in Mainz in 3 Büchern, wie er selbst sagt, zur Ergänzung der ansegisischen Sammlung verfasst hat, für welches aber zum geringsten Teile die fränkischen Reichsgesetze benutzt sind, sondern nächst einigen deutschen Volksrechten und römischen Rechtsquellen, die Bibel, Schriften der Kirchenväter und Kanonensammlungen. Dies Werk hat ein besonderes Interesse durch die Beziehung erhalten, in welcher dasselbe, wie noch jetzt viele meinen, zur pseudoisidorischen Sammlung stehen soll. Vgl. dagegen den Art. „Pseudoisidor“.

Seit dem 9. bis 12. Jarhundert entstanden eine große Anzal von Kanonensammlungen, welche ebenfalls den Zweck hatten, das überreiche in den zalreichen früheren Werken zerstreute Material in Verbindung mit neueren kirchlichen Satzungen zu einem übersichtlichen und dem praktischen Bedürfnisse entsprechenden Ganzen zu vereinigen. Im Gegensatz zu den vorhin erwänten kompendiösen, meist nur lokalen Interessen dienenden systematischen Sammlungen sind diese späteren großenteils von bedeutendem Umfange und von der Art, dass sie weit über die Grenzen der Diözese, in welcher sie entstanden, hinaus benutzt werden konnten. Viele von ihnen haben eine große Verbreitung und damit eine hohe praktische Wichtigkeit erlangt; für die Zwecke dieser Encyklopädie wird es genügen, aus der Masse derartiger Sammlungen nur diejenigen hervorzuheben, welche ein besonderes wissenschaftliches Interesse zu erwecken geeignet sind. Dahin gehören etwa folgende: 1) die bis jetzt ungedruckte Collectio Anselmo dedicata, so genannt, weil sie dem Archipräsul Anselmus, warscheinlich Anselm II. von Mailand (883—897) gewidmet ist. Sie ist one Zweifel in Italien verfasst und besteht aus zwölf Büchern, deren einzelne Kapitel aus einer Handschrift der Hadrianischen, aber mit karthagischen, gallischen und spanischen Konzilien aus der Hispana vermehrten Sammlung, aus den falschen Dekretalen, dem Registrum Gregors I., zwei unter Zacharias (743) und Eugen (826) gehaltenen römischen Synoden, den justinianischen Rechtsbüchern und dem Novellenauszuge Julians entlehnt sind. Höchst warscheinlich ist aber das zuletzt erwänte römisch-rechtliche Material erst später von einem andern Sammler hinzugefügt worden (vgl. Richter, Beiträge zur Kenntniß d. Quellen des canon. Rechts, Leipz. 1834, S. 36 u. ff. und Savigny, Gesch. d. Röm. R. i. M., Bd. 2, S. 288, Bd. 7, S. 71). Das Werk ist wichtig teils wegen der in ihr zuerst hervortretenden umfassenden Benutzung der justinianischen Rechtsbücher, teils weil Burchard von Worms einen großen Teil seines Dekrets, von welchem weiterhin die Rede sein wird, aus demselben entnommen hat; da Burchards Werk fast ganz in das Decretum Gratiani übergegangen ist, so erhellt die Bedeutung der vorliegenden Sammlung für die Kritik des letzteren.

2) Die Libri duo de causis synodalibus et disciplinis ecclesiasticis des auch als Chronisten bekannten Regino, Abts von Prüm († 915). Die neueste Ausgabe ist von mir besorgt (Leipz. 1840); vgl. außerdem meine Beiträge zur Geschichte der vorgratian. Kirchenrechtsquellen Abh. 1. Auf Veranlassung des Erzbischofs Rathbod von Trier stellte Regino ums J. 906 aus den oben sub 1—3 bereits erwänten fränkischen systematischen Sammlungen des 7. und 8. Jarhunderts aus fränkischen und deutschen Konzilienschlüssen, einigen falschen Dekretalen, den Kapitularien, dem Breviarium Alaricianum und Julian, aus Bußordnungen

u. a. dies Werk zusammen, welches als Leitfaden (manualis codicillus, enkyridion, wie die an den Erzbischof Hatto von Mainz gerichtete Vorrede sagt) für den Bischof oder seine Stellvertreter bei Abhaltung der Visitationen und der Sendgerichte dienen sollte. Sowie die Tätigkeit des Bischofs sich hierbei teils in einer Beaufsichtigung der Kirchen und Kleriker seiner Diözese, teils in der Bestrafung der von Laien begangenen Sünden und Verbrechen äußerte, so teilte auch Regino seine Sammlung nach diesen beiden Hauptrichtungen in zwei Teile und stellte jedem derselben in der damaligen kirchlichen Praxis warscheinlich übliche Instruktionen voran, von denen die erste die einzelnen bei der Kirchenvisitation zu beachtenden Punkte angibt und zugleich die Hauptpflichten der Kleriker kurz berürt, die zweite ein Verzeichnis der bei den Sendgerichten nötigen Fragstücke enthält. Dieses noch jetzt wegen ihrer unmittelbaren Beziehung auf die Sendgerichte und das in ihnen damals geltende Verfaren, sowie wegen ihrer Benutzung durch Burchard interessante Werk hat später mancherlei Anhänge und Änderungen erfaren, und ist in einer Reihe späterer Sammlungen vielfach exzerpirt worden, so z. B. in einer ungedruckten, in einer Wolfenbüttler Handschr. (int. Helmstad. nr. 454. saec. X.) enthaltenen Kollektion von 248 Kap., deren erste 100 den von Goldast fälschlich dem Remedius von Chur zugeschriebenen Auszug aus den falschen Dekretalen bilden; die übrigen sind teils aus Regino exzerpirt, teils aus echten und unechten Dekretalen, griechischen, afrikanischen, spanischen, gallischen, englischen und deutschen Konzilien und aus patristischen Schriften. Die Wichtigkeit dieser Sammlung für die Ergänzung einiger deutschen Konzilienakten, und die Gründe, welche es warscheinlich machen, dass dieselbe der bisher vermisste Liber ecclesiasticarum sanctionum des Erzbischofs Rotger von Trier sei, habe ich in den Krit. Jahrb. für deutsche Rechtswiss., Bd. 3, S. 485 hervorgehoben; vgl. auch meine angef. Beiträge S. 29, 162—164, 167 u. ff. und Philipps, Kirchenr., Bd. 4, S. 123, Anm. 13. Wegen anderer Sammlungen, in denen Regino benutzt ist, s. dieselben Beiträge, S. 20 u. ff.

3) Das Decretum (Liber decretorum, collectarium) des Bischofs Burchard von Worms in 20 Büchern, dessen Abfassung zwischen 1012 und 1023 fällt, da die Formata im Lib. II. c. 227 die erstere Jarzal hat, das Konzil von Seligenstadt vom Jare 1023 in der Sammlung selbst noch nicht benutzt, wol aber derselben als Anhang beigefügt ist. Von der an den Propst Brunicho gerichteten Vorrede existiren zwei verschiedene Rezensionen, deren eine in allen bisherigen Ausgaben steht, die andere von den Ballerin. P. IV. c. 12. n. 4 mitgeteilt ist. Letztere scheint die ursprüngliche, jene eine spätere Emendation zu sein (Baller. a. a. O.). Veranlassung dieses Werkes war, wie Burchard selbst in der Vorrede sagt, „quia canonum jura et judicia poenitentium in nostra dioecesi sic sunt confusa atque diversa et inculta, ac sic ex toto neglecta et inter se valde discrepantia et pene nullius auctoritate suffulta, ut propter dissonantiam vix a sciolis possint discerni. Unde fit plerumque, ut confugientibus ad remedium poenitentiae tam pro librorum confusione, quam etiam presbyterorum ignorantia nullatenus valeat subveniri“. Das sehr bedeutende in 20 Bücher verteilte Material umfasst das gesamte Gebiet der kirchlichen Disziplin und Ordnung, und ist aus der Collectio Anselmo dedicata, aus Regino, Bußordnungen und warscheinlich z. T. direkt aus der Hadriana, Pseudoisidor u. a. entnommen (vergl. Richter, Beiträge, S. 52 u. ff. und Maaßen, Zur Gesch. d. Kirchenr. u. d. röm. R. i. Mittelalter, in d. Kritischen Vierteljahrsschrift v. Pözl, Bd. 5, S. 190 ff.). Eine Eigentümlichkeit Burchards ist die, dass er vielfach Konzilienschlüsse, Exzerpte aus den römisch-rechtlichen Sammlungen, den Kapitularien und den Bußordnungen in den betreffenden Inskriptionen einem der älteren Päpste oder Konzilien, oder einem Kirchenvater zuschreibt, offenbar, um hierdurch die Autorität dieser canones zu sichern und zu erhöhen. Viele der letzteren sind dann mit den falschen Inskriptionen in spätere Sammlungen, namentlich in das Gratiansche Dekret übergegangen. Besonders interessant ist das 19. Buch, welches eine Bußordnung bildet, von Burchard selbst mit dem Namen „Corrector“ bezeichnet wird (Liber hic corrector vocatur et medicus, quia correctiones corporum et anima-

rum medicinas plene continet), und vielfach auch als ein ganz selbständiges Werk vorkommt. Bemerkenswert sind hier namentlich eine Reihe von Kapiteln, welche die Unzuchtsfälle und die „consuetudines superstitiosae“ betreffen; dieselben sind offenbar aus der kirchlichen Praxis entnommen und geben ein höchst charakteristisches Bild der damaligen sittlichen und geistigen Kultur; vergl. meine Bußordnungen, S. 90 u. ff., 628 u. ff. — Das Decretum Burchardi ist öfters herausgegeben, Colon. 1543, fol., Paris. 1549, 8°, Colon. 1560, fol., zuletzt nach der Pariser Ausgabe in der Patrologia ed. Migne, Tom. 140, Paris. 1853, col. 537 sq.

4) Die ungedruckte Collectio duodecim partium, welche warscheinlich von einem Deutschen bald nach Beendigung der Burchardschen Sammlung, aber noch vor dem, auch hier nicht benutzten, Konzil von Seligenstadt (1023) verfaßt ist. Aug. Theiner hat in seinen Disquisitiones criticae (Rom. 1836) p. 308 sq. auf die Wichtigkeit dieser Sammlung zuerst aufmerksam gemacht, er irrt aber darin, dass er dieselbe für die Quelle des Burchardschen Dekrets hält, denn eine genauere Untersuchung hat ein umgekehrtes Verhältnis zwischen beiden dargetan (vgl. meine Beiträge, S. 34 u. ff.). Fast das ganze Werk Burchards ist in diese Collectio übergegangen, außerdem sind benutzt die Coll. Anselmo dedicata und Bußordnungen; besonders interessant aber ist dieselbe durch eine große Anzal fränkischer und deutscher Konzilienschlüsse und Kapitularienfragmente, welche zum teil, wie es scheint, unmittelbar aus den Akten und Originalien geschöpft sind (s. meine Beiträge, S. 40 u. ff.).

5) Die noch ungedruckte Sammlung des Bischofs Anselm von Lucca, des Zeitgenossen Gregors VII. († 1086), in 13 Büchern. Dieselbe ist dadurch besonders wichtig, dass sie fast ganz in das Gratiansche Dekret übergegangen ist und eine Reihe von päpstlichen Dekretalen enthält, welche, warscheinlich aus dem römischen Archive entnommen, erst aus ihr bekannt geworden sind. Die gewönliche Annahme, dass Anselm die ersten 6 Bücher aus der Coll. Anselmo dedicata, die 7 letzteren aus Burchard geschöpft habe, halte ich in ihrem ersten Teile, nach einer genauen Vergleichung beider Werke, für unbegründet. Vgl. Ballerin. P. IV. c. 13; Theiner a. a. O. S. 363; Aug. Mai hat im Spicil. Rom. T. VI. p. 316 sq. die Kapitelüberschriften abdrucken lassen.

6) Die Kanonensammlung des Kardinals Deusdebit ist, wie die Vorrede zeigt, dem Papste Viktor III. (1086—1087) dedizirt und zerfällt in 4 Bücher. Nicht zu verwechseln mit dieser collectio canonum ist ein anderes unter Urban II. von demselben Autor verfasstes Werk „adversus invasores, simoniacos reliquosque schismaticos“ in ebenfalls 4 Büchern. Vgl. Ballerin. P. IV. c. 14. Die reiche Benutzung der „in tomis Lateranensis Basilicae“, „in archivo sacri palatii Lateran.“ befindlichen Dokumente verleiht dieser Kanonensammlung, aus welcher übrigens Mehreres ebenfalls in das Decretum Gratiani übergegangen ist, ein besonderes Interesse; sie ist edirt von P. Martinucci (Venet. 1869).

7) u. 8) Dem Bischof Ivo von Chartres († 1117) werden zwei Kanonensammlungen zugeschrieben, das Decretum in 17 Büchern, und die Pannormia in 8 Büchern. Bis jetzt ist das gegenseitige Verhältnis beider Werke noch immer bestritten, und wenngleich die früher oft geleugnete Verfasserschaft Ivos hinsichtlich der Pannormia gegenwärtig als feststehend angesehen werden kann, so ist dieselbe doch in der neueren Zeit in Beziehung auf das Decretum bezweifelt worden, namentlich deshalb, weil ein so verworrenes, plan- und geistloses Werk des umsichtigen Verfassers der Pannormia unwürdig sei (vgl. Ballerin. P. IV. c. 16; Savigny, Gesch. d. röm. R. i. M., Bd. 2, S. 303 u. ff.; Theiner, Über Ivos vermeintliches Dekret, S. 26 u. ff.). In meinen angef. Beiträgen S. 59 u. ff. habe ich dagegen die Autorschaft Ivos aufrecht zu halten versucht. Hiernach beabsichtigte derselbe zunächst nur die Zusammenstellung eines möglichst reichhaltigen Materials, als Vorarbeit für die Pannormia. Zu diesem Zwecke benutzte er mehrere systematische Sammlungen, von denen aber nur Burchard als Quelle mit Sicherheit nachzuweisen ist, und stellte aus ihnen in 17 Rubriken den Stoff so zusammen, dass er die Ordnung und Reihenfolge der einzelnen Kapitel und

die Eigentümlichkeit jeder Sammlung beibehielt. Auf diese Weise sind fast ganze Bücher des Burchardschen Werks unverändert aufgenommen, neben denen sich nicht selten ziemlich genau noch zwei und mehr ebenso zusammenhängende Quellenmassen unterscheiden lassen. Aus dieser Vorarbeit, welche für die Öffentlichkeit gar nicht bestimmt war, stellte Ivo seine Pannormia in 8 Büchern zusammen, benutzte aber für das 3. und 4. Buch, wegen der besonderen Wichtigkeit der hier behandelten Lehren vom Primat, der Ordination der Bischöfe und Kleriker, ihrem gegenseitigen Verhältnisse und ihrer Stellung zum Papste, noch außer der Collectio Anselmo dedicata, und der Coll. Anselmi die kirchliche Gesetzgebung seiner Zeit über jene Lebensfragen der Hierarchie. Beide Sammlungen Ivos sind aber auch deshalb bemerkenswert, weil sie in umfassender Weise von Gratian benutzt worden sind. Das Decretum ist herausgegeben von Molinaeus, Lovan. 1661, fol. und von Fronto in den Opp. Ivonis, Paris 1647, fol., die Pannormia von Seb. Brandt, Bas. 1499, 4⁰ und von Melch. a Vosmediano, Lovan. 1557, 8⁰, beide stehen in der neuesten Ausg. der Werke Ivos, in der Patrologia ed. Migne. T. 161 (Paris 1855, 4⁰), das Decretum nach der Frontoschen, die Pannormia nach dem zuletzt erwänten Drucke.

9) Von Gratian ist ebenfalls, freilich in minderem Grade, benutzt eine andere noch ungedruckte Sammlung, welche unter dem Namen Collectio trium partium bekannt ist. Der erste Teil enthält päpstliche Dekretalen bis Urban II. († 1099) in chronologischer Ordnung, aber nur fragmentarisch in für jeden Papst besonderen Kapitelreihen, in gleicher Weise sind im 2. Teile chronologisch die Konzilienschlüsse geordnet; der dritte Teil bildet eine selbständige Kanonensammlung, und ist ein Exzerpt aus Ivos Dekret, nicht, wie Theiner (a. a. O. S. 17 u. f.) behauptet, aus Burchard geschöpft und Quelle der Ivoschen Sammlungen (vgl. meine Beiträge, 3. Abh.; Savigny a. a. O., Bd. 2, S. 311 u. ff.).

10) Vielfach benutzt von den Correctores Romani (s. d. Art. „Kanonisches Rechtsbuch" ist eine von einem Kardinalpriester Gregorius vor dem Jare 1118 vorzugsweise aus der Coll. Anselmi und Anselmo dedicata verarbeitete, noch ungedruckte Sammlung in 8 Büchern, welche in der Regel unter dem Namen „Polycarpus" citirt wird, da der Verf. in seiner an den Bischof Didacus von Compostella gerichteten Vorrede, seinem Werke diesen Namen selbst beigelegt hat (vgl. Hüffer, Beitr. z. Gesch. d. Quellen des Kirchenr., Münster 1862, S. 74 ff.). Vgl. über eine große Anzal anderer Kanonensammlungen Walter, Kirchenr., § 100 und Richter-Dove, Kirchenrecht, 8. Aufl., § 53.

Überblicken wir diese lange Reihe von Sammlungen, welche verschiedenen Jarhunderten und Ländern angehören, so kann es nicht auffallen, dass das Bedürfnis eines Werkes, welches mit Beseitigung dessen, was infolge der Entwickelung der kirchlichen Verhältnisse unpraktisch geworden war, oder was eine nur lokale Bedeutung hatte, das wirklich Praktische und Anwendbare aus den früheren Kollektionen zusammenstellte, sehr lebhaft hervortrat. Dazu kamen die vielfachen Widersprüche unter den einzelnen canones, welche die Handhabung der kirchlichen Disziplin außerordentlich erschwerten. Sicardus († 1215, s. d. Art. „Glossen und Glossatoren", B. V, S. 196) klagt in seiner Summa canonum über die „desuetudo juris canonici; venerat enim in desuetudinem, ut ecclesiastica negotia potius consuetudinibus, quam canonibus regerentur" (Phillips a. a. O. S. 140, Anm. 3). Diesen Übelständen suchte Gratian, ein Kamaldulensermönch im Kloster St. Felix zu Bologna abzuhelfen. Sein um die Mitte des 12. Jarhunderts verfasstes Werk kommt schon früh unter dem Namen „discordantium canonum concordia" vor, außerdem aber als Decreta (c. 6. X. De despons. impub. IV. 2), Liber decretorum, Volumen decretorum, die gewönlichste Bezeichnung ist seit dem Ende des 12. Jarh. Decretum Gratiani. Dasselbe ist vorzugsweise aus den oben sub nr. 3, 5—10 erwänten Sammlungen zusammengestellt, und zerfällt in 3 Teile, von denen der erste in 101 Distinctiones, und jede dieser in canones zerfällt. Die ersten 20 Distinktionen bilden eine Art von Einleitung über die Quellen des Rechts, die übrigen 81 behandeln die Lehre von den kirchlichen Personen, und diesen Abschnitt bezeichnet Gratian selbst widerholt

als Tractatus ordinandorum. Der zweite Teil zerfällt in 36 causae (Rechtsfälle), deren jede Gratian in eine Reihe von quaestiones (Rechtsfragen) auflöst, welche er durch canones beantwortet. In diesem Abschnitt ist, freilich unter vielfacher Beimischung anderer Gegenstände, besonders behandelt die Lehre von der geistlichen Gerichtsbarkeit, den kirchlichen Verbrechen und dem gerichtlichen Verfaren, von causa 27 an das Eherecht, welchen letzteren Teil Gratian selbst den Tractatus conjugii nennt (zu c. 20. Dist. 4. De consecr.). In der causa 33. qu. 3 hat Gratian einen besonderen Tractatus de poenitentia eingerückt, welcher in 7 Distinktionen zerfällt. Der dritte Teil, De consecratione, umfasst die Religionshandlungen, namentlich die Sakramente, in 5 Distinktionen; die Einteilung des ersten und dritten Teils in distinctiones rürt von Paucopalea, die des zweiten Teils in causae aber von Gratian her. Eine Eigentümlichkeit dieses Werkes besteht darin, dass Gratian sich nicht begnügte, die einzelnen canones zur Erläuterung der betreffenden Lehren zu sammeln und nach einem gewissen, freilich sehr mangelhaften Systeme zu ordnen, sondern dass er selbst in den beiden ersten Teilen diese Lehren durch meist kurze Erörterungen (dicta Gratiani) behandelt, und an diese die canones als Belege anschließt; vielfach tritt in diesen dicta auch das Bestreben hervor, die in den Kanones hervortretenden Widersprüche auszugleichen und zu beseitigen. Vgl. überh. Schulte, Die Gesch. d. Quellen u. Literatur des canon. R. v. Gratian bis auf die Gegenwart, Bd. 1 (Stuttgart 1875) S. 46 ff.

Wie sehr das Decretum, trotz der mancherlei Mängel, dem praktischen Bedürfnisse entsprach, zeigt der Beifall und die Verbreitung, welche es erlangte. Die älteren Sammlungen wurden durch dasselbe verdrängt, und das Werk, welches der Kardinal Laborans im Jare 1182 in 6 Büchern herausgab, und welches im wesentlichen das im Dekret enthaltene Material in besserer Anordnung enthielt (vgl. Theiner, Disquis. crit. p. 401 sqq.), blieb gleichwol unbeachtet. Ganz besonders aber verdankte das Dekret seine allgemeine Anerkennung und praktische Wichtigkeit dem Einflusse der Doktrin. Dasselbe erschien zu derselben Zeit, wo namentlich Bologna der Mittelpunkt der berühmten Legistenschule war. Die geistige Tätigkeit der Glossatoren des römischen Rechts wurde Vorbild und Muster für die wissenschaftliche Behandlung auch des Gratianschen Dekrets, Gratian selbst hielt zuerst Vorträge über sein Werk und wurde so Begründer einer neuen Schule der Kanonisten oder Dekretisten, welche, neben ihren Vorlesungen, nach der Methode der anderen Schule auch durch Glossen die einzelnen Teile des Dekrets erklärten und erläuterten (s. über die Glossatoren des Decretum den Art. „Glossen und Glossatoren des römischen und kanonischen Rechts", Bd. V, S. 196). Hierdurch wurde dasselbe in den weitesten Kreisen bekannt, und seine Autorität musste auch in der Praxis um so mehr gehoben und gesichert werden, als die Päpste selbst dasselbe benutzten und in ihren Dekretalen citirten (c. 6. X. De despons. impub. IV. 2; c. 20. X. De elect. I. 6). Gleichwol ist dasselbe nie von irgend einem Papste ausdrücklich bestätigt, oder als authentischer Codex der Kirche rezipirt worden; schon Joann. Andreae († 1348) sagt in s. Novella in c. 2. X. De rescript. (I. 3): Non obstat, si dicis, librum decretorum fuisse per Papam approbatum, quia nec hoc constat. Auch von Eugen III., unter welchem Gratian sein Werk warscheinlich vollendete, ist eine solche Bestätigung nicht erfolgt, da das Calendarium archigymnas. Bonon., welches allein von einer solchen Bestätigung berichtet, ein von Alex. Macchiavelli († 1766) erdichtetes Werk ist (vgl. Savigny, Bd. 3, S. 11). Es war vorzugsweise der Einfluss der Schule, welchem das Decretum auch seine Anwendung in der Praxis verdankte. Sehr früh schon wurden von andern, namentlich von einem Schüler Gratians, Paucopalea, einzelne canones zur Ergänzung hinzugefügt, anfangs warscheinlich unter der Form von Marginalglossen, später aber in den Text selbst aufgenommen, mit der Bezeichnung Palea, welche gewiss auf jenen Paucopalea zurückzufüren, und nicht, wie früher manche wollten, durch P. alia (post alia) zu erklären oder wörtlich mit Spreu zu übersetzen ist (Schulte, Die Paleae im Dekrete Wien 1875, i. d. Sitzungsberichten d. Kais. Akad.). Da aber die älteren Hand-

schriften weniger solcher Paleae haben, als die jüngeren, so ist anzunehmen, dass man auch die nach Paucopalea von anderen eingeschalteten Zusätze mit dem hiefür gebräuchlich gewordenen Ausdrucke bezeichnet habe. Sarti (De clar. archigymn. Bonon. profess. T. 1. P. 1. p. 280) teilt aus einem Cod. Casanat. des Dekrets eine Marginalglosse zu c. 10. C. XX. qu. 1 mit, worin es heißt: „Et vocatur Palea a suo auctore, scilicet discipulo Gratiani, qui Paucopalea vocabatur. . . .“ Dass diese Zusätze übrigens sehr bald nach Gratian dem Dekret eingefügt wurden, zeigt das etwa 30 Jare jüngere Werk des Kardinals Laborans, in welches bereits die Mehrzal der Paleae aufgenommen worden sind (Theiner a. a. O. S. 435). Die Citirmethode hinsichtlich des Dekrets ergibt sich aus der oben angefürten Einteilung und Anordnung des Materials von selbst. Kanonen aus dem ersten Teile werden citirt, z. B. c. 3. Dist. XXVI, aus dem zweiten Teile: z. B. c. 1. C. IV. qu. 4, aus dem tractatus de poenitentia, c. 1 Dist. II. De poenit., aus dem dritten Teile: c. 3. Dist. I. De consecr., früher wurden allgemein die canones nicht nach den Zalen, welche überhaupt erst später im Dekret beigefügt sind, sondern nach den Anfangsworten bezeichnet.

So groß auch das Ansehen und die praktische Bedeutung des Decretum Gratiani anfänglich war, so fiel dasselbe doch in eine, durch eine fruchtbare gesetzgeberische Tätigkeit der auf der Höhe ihrer Macht stehenden Päpste ausgezeichnete Zeit, die päpstlichen Dekretalen seit dem 12. Jarhundert enthielten ein neues außerordentlich reiches kirchenrechtliches Material, welches die bisherige kirchliche Disziplin vielfach modifizirte und weiter entwickelte, und so musste sehr bald das Werk Gratians, welches bei seinem Erscheinen gewissermaßen den ganzen geltenden Rechtsstoff der Kirche umfasste, und insofern als Corpus juris canonici angesehen werden konnte (Schulte, Gesch. d. Quellen, Bd. 1, S. 67, Anm. 13), teils als antiquirt, teils unvollständig erscheinen und das Bedürfnis neuer Sammlungen hervortreten, welche, da sie fast ausschließlich Dekretalen und unter päpstlicher Autorität abgefasste Konzilienschlüsse enthalten, vorzugsweise, im Gegensatze zu den früheren Kanonensammlungen, collectiones decretalium genannt wurden. (Vgl. Schulte, Beitr. zur Gesch. d. kanon. R. von Gratian bis auf Bernhard v. Pavia, Wien 1873, und Desselben Gesch. d. Quellen, Bd. 1, S. 76 ff.) Aus der Reihe solcher vor Gregor IX. entstandenen Sammlungen sind besonders folgende fünf hervorzuheben:

1) Das ums Jar 1190 vollendete Breviarium extravagantium des Bernardus, Propsts von Pavia († als Bischof von Pavia 1213). Der Beiname „Circa“, welcher früher demselben vielfach gegeben wurde, beruht auf einem Missverständnisse (s. Richter, De ined. decret. coll. Lips., Lips. 1836, p. 1. not. 4). Die Bezeichnung „extravagantium“ rürt daher, weil in die Sammlung vorzugsweise solche, namentlich neuere Dekretalen aufgenommen waren, welche nicht im Dekret Gratians standen (extra decretum vagantes). Bernard benutzte für sein Werk, durch welches er das Dekret zu ergänzen und zu vervollständigen beabsichtigte, teils einige ältere Kollektionen, von denen er das Corpus canonum (warscheinlich die Collectio Anselmo dedicata) und Burchard ausdrücklich nennt, teils besonders für die neueren Dekretalen einige nach Gratian verfasste Sammlungen, den sogenannten Appendix Concilii Lateranensis, die Collectio Bambergensis, die von Richter zuerst aufgefundene, aus jener geschöpfte sogenannte Collectio Lipsiensis und die sogenannte Collectio Cassellana, welche widerum größtenteils ein Auszug aus der 2. Sammlung ist. Bei Anordnung des Materials in Bücher (5), Titel und Kapitel nahm der Verfasser one Zweifel den justinianischen Codex zum Muster, und der Einfluss auch der Pandekten ist ersichtlich in den diesen nachgebildeten Titeln: De verborum significatione und De regulis juris. Der Stoff ist in den 5 Büchern in der Art verteilt, dass das erste Buch im wesentlichen von den kirchlichen Ämtern und „de praeparatoriis judiciorum“, das zweite von den Gerichten und dem gerichtlichen Verfaren, das dritte von den Klerikern und Mönchen, das vierte vom Eherecht, das fünfte von den Verbrechen und Strafen handelt, ein System, welches in den späteren Dekretalensammlungen ebenfalls beibehalten, und in dem Verse: Judex, Judicium, Clerus, Connubia (Sponsalia),

Crimen zusammengefaßt wurde. Bernardus schrieb über sein Werk selbst eine Summa, dasselbe wurde von der Schule in Bologna rezipirt, und erhielt als erste anerkannte Extravaganten-Sammlung die Bezeichnung Volumen primum oder Compilatio prima. Von den Glossatoren derselben sind vorzugsweise zu nennen Melendus, Laurentius, Vincentius, Alanus, Richardus, Joannes Faventinus, Tancredus (vgl. Phillipps Kirchenr., Bd. 4, S. 216 u. ff.). Das Breviarium ist in den unten zu erwänenden Gesamtausgaben der vorgregorianischen Compilationes gedruckt, eine neue Ausgabe wurde begonnen, aber leider nicht vollendet von J. A. Riegger, Freiburg 1779. 2) Im Auftrage von Innocenz III. verfaßte der päpstliche Notar Petrus Collivacinus aus Benevent eine Sammlung der von Innocenz in den ersten 11 Regierungsjaren erlassenen Dekretalen (seit 1198). Hiefür benutzte er teils die Arbeit des Rainerius, Diakons von Pomposi, welche in 41 Titeln Dekretalen desselben Papstes aus dessen drei ersten Regierungsjaren enthielt, teils die Sammlung des Bernardus, Archidiakonus von Compostella, welche die Dekretalen des Innocenz bis zum zehnten Jare dieses Pontifikats umfaßte. Die beiden erwänten Zwischensammlungen waren von der Schule nicht anerkannt worden, die Arbeit des Bernardus wenigstens nur vorübergehend als Compilatio Romana. Der Grund dieser Nichtannahme, sowie des von Innocenz an Petrus gerichteten Auftrags zur Abfassung einer neuen Zusammenstellung lag warscheinlich darin, daß jene Sammlungen auch unechte Dekretalen enthielten. Innocenz sandte die neue Arbeit im Jare 1210 nach Bologna, und erklärte in seiner an die magistri und scholares von Bologna gerichteten Bulle, daß diese Dekretalen von Petrus „fideliter“ aus den Regesten gesammelt seien, „quas ad cautelam vobis sub bulla nostra duximus transmittendas, ut eisdem absque quolibet dubitationis scrupulo uti possitis, cum opus fuerit tam in judiciis quam in scholis“. Diese Sammlung wurde von der Schule rezipirt, und erhielt den Namen Compilatio tertia. 3) Ihrem Inhalte nach steht zwischen beiden Sammlungen eine andere, welche, obgleich erst nach der zuletzt erwänten Kompilation verfaßt, Compilatio secunda oder mediae decretales genannt wurde. Dieselbe enthält Dekretalen von Alexander III. bis Innocenz III. Zwar waren die Briefe dieser Zwischenpäpste bereits vom Magister Gilbertus, einem Engländer, nach dem System der Compilatio prima in 5 Büchern zusammengestellt (nach 1201), sowie auch von einem andern, ebenfalls in Bologna lehrenden Engländer, Alanus; allein diese beiden Sammlungen, von denen die erste von Theiner in Brüssel entdeckt ist (a. a. O. S. 121), wurden von der Schule nicht rezipirt. Dit vorhandene Lücke füllte Johannes Galensis (Wallensis, aus Wales) durch eine auf der Grundlage der beiden oben erwänten Kollektionen gearbeitete neue Zusammenstellung jener Zwischendekretalen aus, welche von der Schule als Compil. secunda, wie schon erwänt, anerkannt worden ist. Der Hauptglossator der zweiten und dritten Compilation ist Tancred. 4) Nach dem vierten lateranensischen Konzil (1215) wurde eine neue Sammlung veranstaltet, welche nach dem gewonten Systeme die Kanones desselben und die von Innocenz seit 1210 erlassenen Dekretalen enthielt. Ihr Verfasser ist unbekannt, sie wurde aber als Compilatio quarta in Bologna anerkannt und von Johannes Teutonicus (Semeca) glossirt (s. d. Art. „Glossen und Glossatoren“, Bd. V, S. 197). Diese vier ersten rezipirten Kompilationen sind zuerst herausgegeben von Ant. Augustinus (Ilerdae 1567, auch in den Opp. Lucc. 1769, T. IV), sodann von Labbé (Antiquae collectiones decretalium cum Ant. August. et J. Cujacii not. et emend. Paris. 1609, 1621). 5) Im Jare 1226 sandte Honorius III. eine Sammlung, welche seine eigenen Dekretalen und Konstitutionen Kaiser Friedrichs II., welche dieser im Jare 1220 bereits auf den Rat des Papstes zur Rezeption nach Bologna geschickt hatte, enthielt, ebendorthin. Dieselbe wurde zwar von der Schule als Compilatio quinta anerkannt und glossirt, allein sehr bald mit den übrigen Kompilationen durch die folgende offizielle Dekretalensammlung Gregors IX. verdrängt. Sie ist herausgegeben von Cironius (Tolosae 1645) und von J. A. Riegger (Vindob. 1761). Über alle diese Zwischensammlungen vgl. Schulte, Gesch. d. Quellen, Bd. 1, S. 76 u. ff.

Im Jare 1230 beauftragte Gregor IX. seinen Kapellan und Pönitentiar Raymund von Pennaforte (s. Phillips S. 258 u. ff.) mit Abfassung einer neuen Dekretalensammlung. Der Zweck und die Veranlassung derselben ist deutlich in der Publikationsbulle des Papstes ausgesprochen: „Sane diversas constitutiones et decretales epistolas praedecessorum nostrorum, in diversa dispersas volumina, quarum aliquae propter nimiam similitudinem, et quaedam propter contrarietatem, nonnullae etiam propter sui prolixitatem, confusionem inducere videbantur, aliquae vero vagabantur extra volumina supradicta, quae tanquam incertae frequenter in judiciis vacillabant, ad communem et maxime studentium utilitatem per dilectum filium fratrem Raymundum . . . . illas in unum volumen resecatis superfluis providimus redigendas, adjicientes constitutiones nostras et decretales epistolas, per quas nonnulla, quae in prioribus erant dubia, declarantur“. Demnach verarbeitete Raymund die fünf älteren Kompilationen in Verbindung mit den gregorianischen Dekretalen in eine Sammlung, mit Beibehaltung des seit dem Breviar Bernards üblichen und im einzelnen durch Änderung und Hinzufügung einzelner Titel verbesserten Systems. Eine große Anzal von Kapiteln der älteren Sammlungen sind, weil überflüssig, und um Widerholungen oder Widersprüche zu vermeiden, weggelassen, andere ältere Dekretalen sind, um sie mit dem neuesten Recht in Einklang zu bringen, interpolirt, die widersprechenden Stellen gestrichen oder geändert; von vielen weitläufigen Dekretalen wurden nur die entscheidenden Stellen, mit Ausscheidung namentlich der Species facti, aufgenommen, viele Briefe wurden je nach den in ihnen enthaltenen verschiedenen Bestimmungen zerlegt, und die einzelnen Stücke in die betreffenden Titel verteilt. Dass dies Verfaren, namentlich auch die in der Regel durch die Worte: „Et infra“ angedeutete Weglassung der sogenannten partes decisae, durch welche ein meist sehr wichtiges Interpretationsmittel entzogen wurde, unangemessen war, kann nicht geleugnet werden, allein der sehr heftige Tadel, welcher deshalb über Raymund ausgesprochen worden ist, erscheint darum als zum teil übertrieben und ungerechtfertigt, weil diese Abkürzungen und Zerstückelungen bereits bei seinen Vorgängern, namentlich in der Compil. I. und III. vorkommen, überhaupt aber diese Methode demselben von Gregor selbst vorgezeichnet worden war (vgl. hierüber Phillips S. 267—314). Diese „Decretalium Gregorii IX. compilatio“ übersandte der Papst im Jare 1234 an die Universität Bologna mit der bereits oben erwänten Bulle, welche am Schlusse die Bestimmung enthält: „Volentes igitur, ut hac tantum compilatione universi utantur in judiciis et in scholis, districtius prohibemus, ne quis praesumat aliam facere absque auctoritate sedis apostolicae speciali“, wodurch also die bisherige Autorität der fünf älteren Kompilationen, von denen die dritte und fünfte sogar von Päpsten selbst publizirt worden waren, aufgehoben wurde. Infolge dessen wurde diese neue Sammlung auf den Universitäten wie in der Praxis als kirchliches Gesetzbuch behandelt. Obgleich die aus den früheren Sammlungen aufgenommenen Kapitel bereits glossirt waren, so musste sich diese ältere Glosse doch infolge der oben charakterisirten Methode Raymunds vielfach als unbrauchbar erweisen, die neueren Dekretalen Gregors waren überdies noch gar nicht glossirt, es ist deshalb sehr erklärlich, dass nun die gregorianische Sammlung als Ganzes glossirt wurde. Vgl. hierüber d. Art. „Glossen und Glossatoren“, Bd. V, S. 196, 197. Daraus, dass die gregorianische Kompilation an die Stelle der älteren Extravagantensammlungen getreten war, erklärt sich die Citirweise jener, z. B. c. 1. X. (Extra, d. h. Extravagantium) De praesumpt. (II. 23). Vgl. überhaupt Schulte, Gesch. d. Quellen, Bd. 2, S. 3—25.

Die gesetzgeberische Tätigkeit der folgenden Päpste machte sehr bald Anhänge und Supplemente zur vorigen Sammlung notwendig, welche zunächst als besondere Sammlungen von den betreffenden Päpsten den Universitäten zugesandt wurden, aber bestimmt waren, in die gregorianische Kompilation an den entsprechenden Orten eingereihet zu werden. Einen solchen Anhang überschickte zuerst Innocenz IV. der Universität Paris im Jare 1245, enthaltend seine eigene in der Streitsache des Erzbischofs von Rheims und dessen Suffraganen am 1. Mai

d. J. erlassene Dekretale und eine Dekretale Gregors IX.; derselbe wurde nachher durch die Beschlüsse der Synode von Lyon von demselben Jare vermehrt, und so widerum von Innocenz den Universitäten zugesandt, welche ihn rezipirten und glossirten (namentlich Bernardus Compostellanus jun. und Henricus Hostiensis). In gleicher Weise wurden die Dekretalen der folgenden Päpste, Alexanders IV., Urbans IV. und Clemens IV. in besondere Sammlungen vereinigt; Gregor X. übersandte die auf der zweiten Synode von Lyon im Jare 1274 gefassten Beschlüsse den Universitäten (dieselben wurden u. a. glossirt von Joh. Garsias Hispanus und Guilelm. Durantis); dasselbe endlich war der Fall mit einer aus fünf Dekretalen des Papstes Nikolaus III. bestehenden Sammlung. Vergl. überhaupt Schulte a. a. O. Bd. 2, S. 25 u. ff.

Dieselben Gründe, welche die Verarbeitung der vorgregorianischen Dekretalensammlungen in der Compilatio Gregorii IX. veranlasst hatten, bewogen Bonifacius VIII., die nachgregorianischen Dekretalensammlungen mit seinen eigenen zalreichen Briefen ebenfalls zu einem Ganzen verbinden zu lassen. In der an die Universitäten Bologna und Paris gerichteten Publikationsbulle dieser neuen Sammlung hebt Bonifacius besonders die in Beziehung auf die Echtheit vieler Dekretalen vorhandene Unsicherheit hervor; er habe daher alle diese Dekretalen durch eine aus dem Erzbischof Wilhelm von Embrun, dem Bischof Berengar von Bezières und dem Vizekanzler Richard von Siena bestehende Kommission *) prüfen lassen, „et tandem, pluribus ex ipsis, quum vel temporales aut sibi ipsis vel aliis juribus contrariae, seu omnino superfluae viderentur, penitus resecatis, reliquas, quibusdam ex eis abbreviatis, et aliquibus in toto vel in parte mutatis, multisque correctionibus, detractionibus et additionibus, prout expedire vidimus, factis in ipsis, in unum librum cum nonnullis nostris constitutionibus . . . redigi mandavimus et sub debitis titulis collocari“. Im Februar des Jares 1298 veröffentlichte der Papst diese, nach dem gregorianischen System in fünf Bücher, Titel und Kapitel abgeteilte Sammlung unter dem Namen „Liber sextus“, weil durch sie die fünf Bücher der Dekretalen Gregors IX. ergänzt und vervollständigt werden sollten. Daher erklärt sich die Citirweise der einzelnen Kapitel dieser Kompilation, z. B. c. 1. De haereticis in VI_{to}. (V. 2). Am Schlusse der oben erwänten Bulle bestimmt der Papst, dass die Universitäten diese Sammlung in den Schulen und Gerichten gebrauchen, außer denjenigen Dekretalen aber, welche in derselben enthalten oder in ihr ausdrücklich reservirt seien, keine andere seit der gregorianischen Kompilation erlassenen Konstitutionen oder Briefe annehmen oder für Dekretalen halten sollen. — Vergl. überhaupt Schulte a. a. O. S. 34 u. ff. und über die Glossatoren dieses Liber sextus d. Art. „Glossen und Glossatoren“, Bd. V, S. 197.

Nach Publikation des Liber sextus erließ Bonifacius noch eine Reihe Dekretalen, unter ihnen die berühmte „Unam sanctam“ gegen Philipp von Frankreich v. J. 1302, ebenso sein Nachfolger Benedikt XI.; diese wurden gesammelt, als Constitutiones extravagantium libri sexti in den Handschriften den letztern hinzugefügt, und (16 an der Zal) vom Kardinal Johannes Monachus glossirt. Wärend dieser Sammlung ein offizieller, authentischer Charakter ganz abging, ließ Clemens V. (1305—1314) die Schlüsse der Synode von Vienne vom Jare 1311, sowie seine eigenen Dekretalen nach früherer Weise und dem herkömmlichen Systeme in fünf Büchern ordnen, publizirte sie im Jare 1313, wie es scheint unter dem Namen Liber septimus, in einem zu Monteaux bei Carpentras abgehaltenen Konsistorium, und übersandte sie der Universität zu Orleans. Clemens sistirte aber die weitere Verbreitung und ließ die Sammlung umarbeiten; erst

*) Auch der berühmte Legist Dinus wurde vom Papst hinzugezogen, warscheinlich aber, da derselbe des kanonischen Rechts unkundig war, wol nur, um zu der Sammlung einen Anhang zu verfassen. In der Tat bildet der Titel De regulis juris, welcher größtenteils Sätze des römischen Rechts enthält, und über welchen Dinus selbst einen Kommentar geschrieben hat, einen Anhang, welcher hiernach von Dinus gearbeitet zu sein scheint. S. Savigny a. a. O. Bd. 5, S. 449 u. ff.

unter seinem Nachfolger Johann XXII. wurde dieselbe im Jare 1317 an die Universitäten Bologna und Paris versandt. Anfangs scheint dieselbe den Namen Liber septimus gefürt zu haben, durch die Glosse selbst wurde aber die seitdem gebräuchliche Bezeichnung Constitutiones Clementinae eingefürt; dem zufolge werden die Kapitel derselben mit dem Beisatz „in Clementinis“ citirt, z. B. c. 2. De judiciis in Clement. (II. 1) oder Clement. 2. De judic. Der große Unterschied zwischen dieser und allen früheren offiziellen Sammlungen liegt darin, dass letztere in gewisser Weise den Charakter exklusiver Gesetzbücher hatten, durch welche alle nicht aufgenommenen Extravaganten beseitigt werden sollten, erstere dagegen die seit dem Liber sextus erschienenen Extravaganten nicht ausschloss; die Clementinen enthielten onehin außer den Vienner Kanonen nur Dekretalen von Clemens V., und in der Publikationsbulle äußert sich Johann XXII. weder über die früheren Extravaganten, noch über seine eigenen, damals bereits erlassenen, aber in die clementinische Sammlung nicht aufgenommenen Dekretalen. Es bestanden also seitdem neben den offiziellen Kompilationen Extravaganten, welche, ihre Echtheit vorausgesetzt, unbestreitbar gesetzliche Autorität besaßen. Der Grund, weshalb Clemens V. und sein Nachfolger das System ihrer Vorgänger aufgaben, lag offenbar vorzugsweise darin, dass jene unter den damaligen Verhältnissen, namentlich in Frankreich, befürchten mussten, ihre Sammlung durch Aufnahme von Dekretalen, welche zum teil Gegenstand einer heftigen Opposition geworden waren, zurückgewiesen zu sehen. Vergl. überhaupt Schulte a. a. O. S. 45 u. ff. und über die Glossatoren d. Art. „Glossen u. Glossatoren“, Bd. V, S. 197.

Mit den Clementinen schließen die offiziellen Dekretalensammlungen ab. Das erschütterte Ansehen der Päpste, die seit dem 14. Jarhunderte sich steigernden Kämpfe derselben mit der weltlichen Gewalt und einzelnen Nationalkirchen ließen den Erfolg derartiger Unternehmungen als sehr problematisch erscheinen, und nahmen die Tätigkeit der Päpste für andere Zwecke in Anspruch. Trotzdem sind noch mehrere Sammlungen von Extravaganten zu erwänen, von denen zwei bis auf den heutigen Tag eine besondere Bedeutung dadurch bewart haben, dass sie neben dem Decretum Gratiani, der gregorianischen Dekretalensammlung, dem Liber sextus und den Clementinen, welche man später unter dem Namen des Corpus juris canonici zusammenfasste, in dieses aufgenommen wurden (s. d. Art. „Kanonisches Rechtsbuch“). Schon oben wurde die von Johannes Monachus glossirte Sammlung von 16 Extravaganten des Bonifacius VIII. und Benedikt XI. erwänt, drei Dekretalen Johanns XXII. glossirte Guilelmus de monte Lauduno bald nach dem Jare 1317, 20 Dekretalen desselben Papstes, welche dieser selbst zu einem chronologisch geordneten Ganzen verbunden zu haben scheint, unter ihnen auch die vorigen drei, glossirte Zenzelinus de Cassanis im Jare 1325. In mehreren Handschriften des Liber sextus und der Clementinae finden sich außerdem aber noch eine größere oder geringere Zal anderer Extravaganten früherer und späterer Päpste, one Ordnung und Zusammenhang, bald dem Liber sextus, bald den Clementinen oder dem Werke eines Kommentators dieser angehängt; andere Handschriften haben gar keine derartigen Anhänge, kurz es herrscht in Beziehung auf die Extravaganten sowol in den Handschriften, als in den älteren gedruckten Ausgaben, da alles von der Willkür der Schreiber und Herausgeber abhing, die größte Verschiedenheit (vgl. hierüber besonders Bickell, Über die Entstehung und den heutigen Gebrauch der beiden Extravagantensammlungen des Corpus juris canonici, Marburg 1825, S. 1—39, 118 u. ff.). Am Ende des 15. Jarhunderts unternahmen die Buchhändler Ulrich Gering und Berthold Remboldt in Paris eine Herausgabe sämtlicher Teile des Corpus juris canonici, und wälten hiefür zu Korrektoren den Professor der Rechtswissenschaft Vitalis de Thebes, und den Licentiaten des Rechts Johannes Chappuis. Letzterer, welchem das Decretum, der Liber sextus, die Clementinen und Extravaganten übertragen waren, veranstaltete eine zum teil ganz neue Redaktion der Extravaganten, welche seitdem bis jetzt in allen Ausgaben unverändert beibehalten worden ist. Er teilte dieselben nämlich in zwei besondere Sammlungen: die erstere, Extravagantes

Joannis P. XXII, enthält die bereits oben erwänten, von Zenzelinus glossirten, 20 Dekretalen Johanns XXII., aber in anderer Reihenfolge, nämlich, nach dem herkömmlichen Systeme, wenngleich one Büchereinteilung, unter 14 Titel geordnet, die zweite umfasst 74 (ursprünglich 70) Dekretalen von Urban IV. (1261—1264) bis Sixtus IV. (1471—1484), und fürt den Namen: Extravagantes communes, nicht weil sie, im Gegensatze zur erstern, Dekretalen verschiedener Päpste enthält, sondern weil in dieselbe die in den bisherigen Ausgaben gewönlich vorkommenden Extravaganten aufgenommen sind, Chappuis selbst nennt sie: „tritarum cumulus extravagantium“ (Bickell a. a. O. S. 31 Anm.). Dass aber diese neue Redaktion bei weitem reichhaltiger, als alle früheren Ausgaben, war, geht daraus hervor, dass in diesen höchstens 33 Extravaganten stehen (Bickell a. a. O. S. 14 u. ff.). Chappuis ordnete diese Dekretalen nach der üblichen Weise in fünf Bücher, Titel und Kapitel, und zwar so, dass jede Extravagante ein Kapitel bildet. Da er aber für das vierte Buch, das Eherecht, in diesen Extravaganten keinen Stoff fand, so bemerkte er am Schlusse des dritten Buches: „Liber quartus vacat“. Die Citirweise beider Sammlungen erhellt aus folgenden Beispielen: c. unicum De praebend. in Extravag. Joann. XXII. (III.), oder Extrav. unic. (Exsecrabilis) Joann. XXII. De praebend. (III.); c. 1. De praebend. in Extravag. comm. (III. 2), oder Extav. comm. 1. (Piae sollicitudinis) De praebend. (III. 2). Vergl. Schulte a. a. O. S. 59 u. ff.

Im Jare 1590 veröffentlichte Petrus Matthäus zu Lyon einen Liber septimus decretalium in fünf Büchern, welche Dekretalen von Sixtus IV. bis Sixtus V. (1585—1590) enthielten, sich mithin an die Extravagantes communes in gewisser Art anschlossen. Diese Privatarbeit hat, obgleich sie in sehr vielen älteren Ausgaben des Corp. jur. canon. unter den Anhängen abgedruckt worden ist, keine Anerkennung und Anwendbarkeit gefunden. Dagegen wurde von Gregor XIII. eine Kommission niedergesetzt zur Ausarbeitung eines authentischen Liber septimus, aber erst unter Clemens VIII. war das Werk, in welches man auch die dogmatischen Beschlüsse der Synoden von Florenz und Trient aufgenommen hatte, im Drucke beendigt, wurde aber im Jare 1598 vor der Publikation wider zurückgenommen (vgl. Schulte, Kathol. Kirchenr., Th. 1, S. 352, Anm. 1). Auch später bis jetzt ist keine weitere systematische Bearbeitung der neueren päpstlichen Dekretalen unternommen worden, dagegen wurden vielfach chronologische Sammlungen derselben in den sogenannten Bullarien veranstaltet (s. d. Art. „Breve“, Bd. II, S. 622). **Wasserschleben.**

Kanoniker und Kanonisten s. Kapitel.

Kanonisation (canonizatio) ist die Heiligsprechung (declaratio pro sancto) eines Seligen (beatus). Der Ausdruck canonizare heißt in das Verzeichnis (album, canon) der Heiligen eintragen und den diesen gebürenden Kultus zuerkennen, wozu vornehmlich auch die Erwänung in dem Gebete gehört, welches der Priester im Meßkanon (canon missae), bei der Konsekration der Elemente des heiligen Abendmals, zu sprechen hat. Vgl. den Art. „Heilige“, Bd. 5, S. 708 ff. Um die Verehrung eines Heiligen in der ganzen Kirche zu erlangen, gab es kein geeigneteres Mittel, als die päpstliche Bestätigung nachzusuchen, und dies geschah hin und wider wol schon sehr zeitig oder die Päpste konfirmirten auch selbständig, nachdem one ihre Zuziehung eine Heiligsprechung erfolgt war. Als ein ihnen vorbehaltenes Recht erscheint die Kanonisation erst seit Alexander III., dessen Erlass (c. 1. X. de reliquiis et veneratione sanctorum III, 45) ins Jar 1181 gehört (s. Baronius ad h. a. Gonzalez Tellez im Kommentar zur cit. Stelle). — „Illum ergo non praesumatis de caetero colere: cum, etiamsi per eum miracula plurima fierent, non liceret vobis ipsum pro sancto absque auctoritate Romanae ecclesiae publice venerari“. Da aber noch später die Bischöfe sich für berechtigt hielten, für den Bereich ihrer Diözesen zu kanonisiren, wurde durch besondere Deklarationen Urbans VIII. von 1625 und 1634 dies für unstatthaft erklärt; auch ergingen mehrere Verordnungen, durch welche sowol die Requisite zur Heiligsprechung als das dabei anzuwendende Verfaren sehr genau vorgeschrie-

den wurde. M. s. darüber Justus Fontaninus, Codex constitutionum, quas summi pontifices ediderunt in solenni canonisatione sanctorum a Joanne XV. ad Benedictum XIII. sive ab anno 993 ad annum 1729, Romae 1729; Ferraris, Bibliotheca canonica s. v. veneratio sanctorum nr. 26 sq.; Prosper Lambertini (Benedict XIV.) de servorum Dei beatificatione et beatorum canonisatione, Bononiae 1734—1738 ed. II. Venet. et Patav. 1743. IV Tomi. Fol. verb. Bangen, Die röm. Kurie (Münster 1854) S. 214 ff.

Der im Rufe eines heiligen Wandels Entschlafene heißt piae memoriae und wird, sobald darüber eine Untersuchung angeordnet oder eingeleitet ist, servus Dei genannt. Wird ordentlich erwiesen (s. c. 52. X. de testibus II. 20. Honorius III.), daſs er fromm gelebt und Wunder verrichtet habe, so kann seine Seligsprechung (beatificatio) beantragt werden. Dies soll in der Regel erst 50 Jare nach dem Tode geschehen (Ferraris a. a. O. Nr. 30 ff.). Auf Grund der vom Bischofe des Ortes, wo er lebte und starb, angestellten Untersuchung prüft eine Kommission der Congregatio rituum, ob ein Beatifikationsverfaren zulässig ist, in welchem Falle die Autorisation des Papstes dazu eingeholt wird. Hierauf folgt eine dreifache Prüfung über die Person des venerabilis vor der Congregatio rituum, vor den Kardinälen und in einem unter dem Vorsitze des Papstes gehaltenen Konsistorium. Nach dem Beschlusse des Papstes wird das Breve ausgefertigt, welches den venerabilis für beatus erklärt und zugleich den Umfang der demselben zu erweisenden Kultusehren bestimmt, wie Kommemoration und Invokation im Gottesdienst, im canon missae, Errichtung eines Altars, öffentliche Ausstellung der Reliquien u. s. w. (man vergl. die spezielleren Bestimmungen in dem Erlasse Alexanders VII. von 1659 u. a.; Ferraris, Bibliotheca canonica a. a. O. Nr. 43). Die feierliche Publikation des Beatifikationsdekrets erfolgt in der basilica Vaticana (nach der Bulle Benedicti XIV.: Ad sepulchra Apostolorum vom 23. November 1741, im Bullarium Magnum ed. Luxemb. Tom. XVI. Fol. 55). Statt der in strenger Form erfolgenden Seligsprechung (beatificatio formalis) kann auch eine einfachere eintreten, indem der Papst die richterliche Sentenz über den Zustand des Seligen nur bestätigt (beatificatio aequipollens), vergl. Ferraris, Bibliotheca cit. nr. 6 sq. Nach erneuten Wundern durch den beatus und widerholten Prüfungen erfolgt sodann die Heiligsprechung (canonisatio), indem der Papst ex cathedra den beatus für sanctus erklärt. Dies geschieht mit erhöhten Solennitäten gleichfalls in der basilica Vaticana (s. Gonzalez Tellez zum c. 1. X. h. t. III. 45. nr. 8). Der Kultus der Heiligen ist umfassender, als der der Seligen: denn wärend der letztere, abgesehen von andern Beschränkungen, sich nur auf einen Teil der Kirche bezieht, geht der der Heiligen über die ganze römische Kirche; wärend ferner jener nur ein erlaubter ist, erscheint dieser als ein gebotener (Beatorum cultus fidelibus permittitur, canonizatorum autem praecipitur. Gonzalez Tellez a. a. O. Nr. 6.

H. F. Jacobson† (Mejer).

Kanonisches Recht s. Kirchenrecht.

Kanonisches Rechtsbuch. Mit dem Ausdruck Corpus juris canonici oder Kanonisches Rechtsbuch bezeichnet man seit dem 16. Jarhundert das Decretum Gratiani, die Dekretalensammlung Gregors IX., den Liber sextus, die Clementinae und die beiden Extravagantensammlungen von Chappuis in ihrer Gesamtheit. (Über die einzelnen Teile vergl. oben d. Art. „Kanonen- und Dekretalensammlungen".) Schon früher findet sich das Wort Corpus juris zur Bezeichnung eines geringeren Komplexes jener kirchenrechtlichen Sammlungen. So wurde Gratians Dekret bereits im 12. Jarh. Corpus juris canonici genannt (Schulte, Gesch. der Quell. u. Liter. d. kanon. R., Bd. 1, S. 67, Anm. 13), so nannte Innocenz IV. die gregorianische Dekretalensammlung in einem Schreiben an den Archidiakon Philippus von Bologna: Corpus juris (Theiner, Disquis. crit. p. 66). Der Kardinal Petrus de Alliaco spricht in seiner zu Anfang des Konzils von Konstanz geschriebenen Abhandluug De necessitate reformationis c. 3 von den „in corpore juris canonici" verzeichneten Reservationen (Hardt, Acta concil.

Constant. T. 1. P. VII. col. 280), womit er one Zweifel die oben erwänten Kompilationen mit Ausschluss der damals noch gar nicht existirenden Extravagantensammlungen meinte. Bei den Verhandlungen des gedachten Konzils wird überhaupt der Ausdruck Corpus juris oder Jus scriptum, Jus commune vielfach gebraucht im Gegensatz zu den nachklementinischen Extravaganten (s. Hardt a. a. O. col. 557, 671, 999, 1001, 1022). So annullirte die Synode „omnes et singulas reservationes ecclesiarum cathedralium, abbatialium et aliarum dignitatum electivarum, quae in corpore juris non clauduntur", (Hardt, col. 671); ebenso hob die Basler Synode im J. 1436 alle Reservationen auf „reservationibus in corpore juris expresse clausis . . . exceptis" (sess. XXIII. c. 6). Hierauf gründet sich die von neueren Kanonisten aufgestellte Bezeichnung: Corpus juris clausum für das Dekret und die Dekretalensammlungen, einschließlich der Clementinae, im Gegensatze zu den Extravagantensammlungen, ein Ausdruck, welcher nichts anderes bedeutet, als die früher üblichen oben hervorgehobenen Namen. Wärend das Corpus juris durch seine Rezeption in der Schule wie in den Gerichten eine gesetzliche Autorität und gemeinrechtliche Anwendbarkeit erhalten hatte, war das gesetzliche Ansehen der Extravaganten vielfach bestritten, und der frühere Grundsatz der Verbindlichkeit jeder päpstlichen Verfügung wurde seit dem 15. Jarhundert nicht mehr anerkannt. Insofern war jener Gegensatz vollkommen begründet, und man konnte mit Recht, so lange keine neue Sammlung zu den Clementinen hinzugekommen und rezipirt war, das bisherige Corpus juris als ein abgeschlossenes Ganze (clausum) ansehen. Der Name Corpus juris kommt übrigens in den älteren Drucken noch nicht vor, was sich einfach daraus erklärt, dass dieselben anfangs nur je einzelne Teile mit der Glosse enthielten. Die editio princeps des Gratianschen Dekrets ist die von H. Eggesteyn (Argentin. 1471. fol.), die der gregorianischen Dekretalen warscheinlich in Mainz, sine loco et anno, gedruckt, eine folgende in Mainz 1473 bei Peter Schoiffer (Phillips, Kirchenr., Bd. 4, S. 342), die erste Ausgabe des Liber sextus ist in Mainz 1465 bei Joh. Fust und P. Schoiffer, die der Clementinae bei denselben 1460 erschienen. (Vgl. Bickell, Über die Entstehung . . . der beiden Extravagantensamml., S. 89 u. ff.) Im 16. Jarhundert wurden diese einzelnen Teile, seit Chappuis (s. d. Art. „Kanonen- und Dekretalensammlungen", Bd. VII) auch die beiden Extravagantensammlungen, gewönlich von derselben Offizin in 3 Bänden herausgegeben, sodass das Dekret den ersten, die Dekretalen Gregors IX. den zweiten, die übrigen Sammlungen, sämtlich mit der Glosse, den dritten Band bildeten. In der zweiten Hälfte des 16. Jarhunderts ließ man in den Ausgaben vielfach die Glosse hinweg und fasste alles in einem Bande zusammen, seit dieser Zeit findet sich auch zuerst der Gesamttitel: Corpus juris canonici, welcher seitdem bis auf den heutigen Tag der gebräuchliche geblieben ist. Unter den früheren Ausgaben ist die zu Paris 1499—1502 von Ulrich Gering und Berthold Rembolt besorgte insofern von besonderem Einflusse gewesen, als aus ihr die hier zuerst abgedruckten beiden Extravagantensammlungen des Johannes Chappuis in die späteren Ausgaben übergegangen sind. Von den folgenden Herausgebern sind besonders zu erwänen Demochares (Paris 1550, 52. 4° voll. 8. one Glosse, Paris 1561. 3 voll. fol. mit der Glosse), welcher sich um die Kritik des Textes und namentlich auch durch Ergänzung der Inskriptionen des Dekretes verdient gemacht hat, Molinäus (Lugdun. 1554, 1559, 4°), welcher einzelnen Stellen des Dekrets kritische Apostillen beifügte, und zuerst die einzelnen Kanones, mit Ausnahme der Paleae, mit Zalen bezeichnete, Contius (Antverp. 1569—1571. 4 voll. 8°), welcher aus den vorgregorianischen Kompilationen viele partes decisae in der Sammlung Gregors IX. ergänzt hat. (Vgl. überhaupt Richter, Diss. de emendator. Gratiani, Lips. 1835, p. 14 sqq.) Die Bemühungen dieser erwiesen sich aber als unzureichend. Bei den Verhandlungen des Tridentiner Konzils trat vielfach das Bedürfnis einer Emendation und neuen Revision namentlich des Gratianschen Dekrets hervor, und Papst Pius IV. setzte zu diesem Zwecke im J. 1563 eine Kommission von Kardinälen und anderen Gelehrten nieder, welche unter den Nachfolgern desselben, Pius V. und Gregor XIII., verstärkt und ergänzt aus

35 Mitgliedern bestand und unter dem Namen der Correctores romani bekannt ist. Die Arbeit derselben war im J. 1580 beendigt und im J. 1582 wurde auf dieser Grundlage das gesamte Corpus juris canonici mit der Glosse zu Rom durch den Druck veröffentlicht in 3 Bänden. Dieser Editio Romana stehen voran zwei Breven Gregors XIII. vom J. 1580 und 1582, von denen das erstere sich auf das Ganze, das letztere nur auf das Dekret bezieht, in welchen der Papst widerholt den Grundsatz ausspricht, dass an dem hier festgestellten Text keine Änderung irgend einer Art in Zukunft vorgenommen werden solle. (Vgl. Theiner, Disquis. crit. App. I. und Phillips a. a. O. S. 195 u. ff.) So sehr auch die kritischen Arbeiten der Correctores Anerkennung verdienen, so hatten sie ihre Aufgabe doch nur unvollständig gelöst, und die Untersuchungen von Anton. Augustinus (De emendatione Gratiani dialogorum libri II, in Gallandi Sylloge, Venet. 1778. fol. p. 437 sqq.), Berardus (Gratiani canones genuini ab apocryphis discreti, Venet. 1783) u. a., sowie die neueren Ausgaben des Corpus juris canonici zeigen, was in Beziehung auf die Textberichtigung noch zu tun übrig geblieben war. Von den folgenden Ausgaben, welche im wesentlichen auf der Grundlage der römischen ruhen, sind zu erwänen die der Gebrüder Pithou (ed. Claud. le Pelletier, Paris 1687, 2 Tom. fol. u. öfters), von J. H. Böhmer (Halae 1747, 2 Tom. 4°), von Aem. Ludov. Richter (Lips. 1839, 2 Tom. 4°), ganz besonders aber die neueste, noch nicht vollendete, von Emil Friedberg (Leipz. seit 1876). Eine deutsche Übersetzung des Corpus jur. canon. im Auszuge haben besorgt Bruno Schilling und Sintenis (Leipzig 1834—1838, 2 Bde., 8°), von einer von Lang begonnenen Übersetzung (Nürnberg und Fürth 1835, 8°) sind nur zwei Hefte erschienen. In den früheren Ausgaben stehen gewönlich eine Reihe von Anhängen, von denen außer den von Peter Guenois angefertigten Indices und Registern (zuerst in der Ausgabe Paris 1618) zu erwänen sind: der arbor consanguinitatis und affinitatis mit dem Kommentar des Joh. Andreae hinter can. XXXV. qu. 5 des Dekrets, 47 canones poenitentiales aus der Summa aurea des Kardinals Hostiensis und 84 canones apostolorum nach der Übersetzung von Haloander hinter dem Dekrete, die Institutiones juris canonici, welche Paul Lancelot, Professor in Perugia im Auftrage des Papstes Paul IV. (1555—1559) verfasste, durch welche die Parallele zwischen dem Corpus juris civilis und canonici, insofern das Dekret und die Dekretalensammlungen den Pandekten, dem Codex und den Novellen entsprachen, vervollständigt werden sollte, endlich der sog. Liber septimus des Petrus Matthäus, welcher zuerst in der Lyoner Ausgabe des Corp. jur. can. vom J. 1671 aufgenommen wurde. (Vgl. über denselben oben den Art. „Kanonen- und Dekretalensammlungen".)

Eine besondere Wichtigkeit hat die Frage über die heutige Anwendbarkeit des Corpus juris canonici. Bei der Prüfung dieser Frage ist zu unterscheiden die Bedeutung desselben 1) für die katholische, 2) für die evangelische Kirche, 3) als Quelle des gemeinen bürgerlichen Rechts.

Für die inneren Verhältnisse der katholischen Kirche ist das Corp. jur. can. noch jetzt Quelle des gemeinen Rechts, aber mit folgenden Einschränkungen: Die oben erwänten Anhänge, namentlich die Institutiones von Lancelot und der Liber septimus haben in keiner Weise eine gesetzliche Autorität erhalten, die einzelnen in der letzteren Sammlung befindlichen Dekretalen haben daher nur dann Geltung, wenn sie rezipirt sind. Derselbe Grundsatz ist maßgebend in Beziehung auf die beiden Extravagantensammlungen, deren Rezeption nicht nachweisbar ist. Schon bei den Verhandlungen des Kostnitzer und Basler Konzils tritt, wie bereits oben erwänt wurde, ein entschiedener Gegensatz zwischen dem Corpus juris (dem Jus scriptum oder commune) und den Extravaganten hervor. Welche der letzteren anwendbar oder nicht anwendbar seien, stand bereits vor ihrer Zusammenstellung durch Chappuis fest, und die Aufnahme der beiden Sammlungen des letzteren in die römische Ausgabe Gregors XIII. hat in dieser Beziehung um so weniger etwas geändert, als das Motiv der Aufnahme keineswegs war, denselben hierdurch eine gesetzliche Autorität zu verleihen, sondern nur, den Text der in diesen, seit dem Anfange des 16. Jarhunderts allen Ausgaben einverleibten,

Privatkompilationen enthaltenen Dekretalen ebenfalls festzustellen und ihre Echtheit zu konstatiren. (Vgl. Phillips a. a. O. S. 419 ff.; Lang, Bemerkungen über die Gemeingültigkeit der beiden Extravagantensammlungen, in Weiß, Archiv der Kirchenrechtswissensch., Bd. 1, S. 74; Eichhorn, Kirchenrecht, Bd. 1, S. 349 u. ff.; anderer Ansicht ist Bickell a. a. O. S. 40 u. ff.) Hiernach gelten also diese beiden Sammlungen nicht als solche, und die einzelnen in ihnen enthaltenen Dekretalen nur insoweit, als sie, namentlich in den deutschen Konkordaten oder durch den Gerichtsgebrauch anerkannt und rezipirt worden sind. Übrigens ist diese Kontroverse für die Praxis ziemlich bedeutungslos, da von jenen Dekretalen heutzutage nur sehr wenige noch in Deutschland anwendbar sind.

Was ferner die übrigen Teile des Corp. jur. can., das Decretum Gratiani und die drei offiziellen Dekretalensammlungen betrifft, so streitet die große Mehrzal der heutigen Kanonisten zunächst dem Dekret als solchem ebenfalls gesetzliche Autorität ab, da dasselbe als Privatsammlung nie von der Kirche oder den Päpsten konfirmirt worden sei, und die Emendation desselben durch Gregor XIII., sowie die Aufnahme in die römische Ausgabe, ihm, gleich den Extravaganten, keine höhere Autorität habe verleihen können und sollen, als es bisher besessen habe; die einzelnen Stellen hätten mithin keine andere Gültigkeit, als ihnen schon an sich zustehe, und der alleinige Wert dieser Exzerptensammlung bestehe darin, dass sie ein reichhaltiges Material für die Geschichte des kanonischen Rechts darbiete (Phillips a. a. O. S. 413 u. ff.; Walter, Lehrb. d. Kirchenr., § 123; Richter, Kirchenr., 8. Aufl., § 83; Schulte, Gesch. d. Quellen, S. 68 ff.). Diese Ansicht ist auch in einer Entscheidung der Rota romana ausgesprochen, in der es heißt: „Nec refert, illos canones recenseri in Decreto a Gratiano compilato, quia cum Gratianus non publica autoritate . . . illa . . . capitula in suum librum contulerit, nec legis condendae autoritatem habuerit, nec ab aliquo romano pontifice liber ille tanquam authenticus et legalis approbatus fuerit, inde fit, quod quilibet canon inibi relatus ex eo tantum, quod ibi referatur, non habeat majorem autoritatem, quam in proprio loco consistens de sui natura esset habiturus. Nec Gregorius XIII. Gratiani librum tanquam legalem authentizavit, cum solum emendari jusserit, et mandaverit observari". (Pegna, decisiones rotae nr. 480, Phillips S. 414, Anm. 7). In gleichem Sinne hat sich widerholt Benedikt XIV. ausgesprochen (De canonizat. Sanct. L. IV. p. 2, c. 17, nr. 10, De synod. dioeces. Lib. VII. c. 15. nr. 6, Bullar. Luxenburg. Tom. XVI. p. 266). Trotzdem aber liegt meines Erachtens kein hinreichender Grund vor, die formelle Geltung auch des Dekrets, als Quelle des gemeinen kanonischen Rechts, zu leugnen. Dies Werk Gratians, obgleich eine Privatarbeit, wurde von der Schule und den Gerichten rezipirt, bereits im 12. Jarhundert, wie oben erwänt, als Inbegriff des kirchlichen Rechts, als Corpus juris canonici, bezeichnet, und vielfach von den Päpsten selbst in ihren Erlassen citirt. Diese rechtliche Autorität des Dekrets erhellt ferner auch aus der Bezeichnung des Breviarium von Bernard, namentlich aber der gregorianischen Kompilation als Extravaganten-Sammlung, wodurch diese gewissermaßen als Ergänzung des Dekrets erscheint. Dass dieses aber selbst zu Gregors XIII. Zeit sein bisheriges Ansehen noch nicht verloren hatte, zeigt unzweideutig die schon durch dessen Vorgänger begonnene, unter ihm vollendete Revision von seiten der Correctores Romani. Schwerlich würde eine solche von den Päpsten mit solchem Eifer veranlasst und befördert worden sein, wenn das Dekret nichts weiter als eine Privatarbeit gewesen, und die bisherige gesetzliche Geltung verloren hätte. In einem Schreiben des Bischofs Richardot von Arras an Gregor XIII. (Theiner, Disquis. crit. App. I. nr. 18, p. 22) heißt es: „Cum enim cupiat Sanctitas Vestra Decretum Gratiani quam emendatissimum prodire, idque ad doctrinam ecclesiae conservandam et ad disciplinam instaurandam plurimum lucis adferre queat, debet optimus quisque in eam rem omnibus nervis incumbere, cum ob utilitatem publicam, tum vero propter Vestrae Sanctitatis auctoritatem summam". (Vgl. auch Nr. 24 a. a. O. S. 28.) Zwar ist nicht zu leugnen, dass der Inhalt des Dekrets großenteils durch die späteren Dekretalen modifizirt und die

praktische Bedeutung desselben vermindert wurde (vgl. Theiner a. a. O. Nr. 22, S. 27), allein die formelle Gültigkeit ist dadurch nicht beseitigt, und mit der in complexu erfolgten Rezeption des Corpus juris canonici in Deutschland auch durch die Reichsgesetzgebung anerkannt.

In Beziehung auf die materielle Gültigkeit der einzelnen Teile des Corpus juris canonici für die inneren Verhältnisse der katholischen Kirche findet der bekannte Grundsatz, dass das neuere Recht dem älteren vorgeht, auch hier volle Anwendung; so ist ein großer Teil der im Decretum enthaltenen Stellen durch die Dekretalen antiquirt, und ebenso Bestimmungen der gregorianischen Sammlung durch Dekretalen des Liber sextus und durch Klementinen, ja vielfach ist die Anwendbarkeit der in dem Kanonischen Rechtsbuch niedergelegten Satzungen durch das neuere Recht, namentlich das Tridentiner Konzil, Verordnungen neuerer Päpste, Konkordate u. dergl. beseitigt worden. (Vgl. unten den Art. „Kirchenrecht".) Einen großen Einfluss in dieser Beziehung hat die weltliche Gesetzgebung schon seit dem 14. Jarh. ausgeübt. Das kanonische Recht subsummirt unter den Begriff der causae ecclesiasticae, für welche mithin die kirchlichen Bestimmungen maßgebend sind, nicht bloß solche Gegenstände, welche sich auf die Sakramente, die Lehre, den Kultus und die kirchliche Disziplin beziehen, sondern auch alle diejenigen Verhältnisse und Rechtsinstitute, bei denen irgendwie ein kirchliches Interesse in Frage kommt, z. B. Verlöbnisse, Gelübde, Eid, Testamente, Begräbnisse, Benefizien, Kirchengüter, Zehnten u. a. Ja selbst rein bürgerliche Sachen konnten unter Umständen vor das geistliche Forum, und dadurch unter die Herrschaft der kanonischen Satzungen gelangen (vgl. Richter, Kirchenr., § 206 ff., und oben den Art. „Gerichtsbarkeit", Bd. V, S. 110). Die seit dem 14. Jarhundert beginnende Reaktion der Statsgewalt wider diese allumfassende kirchliche Kompetenz, und die legislative Umgestaltung des mittelalterlichen Verhältnisses der Kirche zum Stat hat jene ungebürliche Ausdehnung des Begriffs kirchlicher Sachen wesentlich reduzirt und dadurch die maßgebende Autorität der kanonischen Satzungen für die meisten oben erwänten Gegenstände beseitigt, und diese den weltlichen Gerichten, mithin der Herrschaft des bürgerlichen Rechts, überwiesen. Aber auch abgesehen hiervon hat das moderne Statsrecht und das Prinzip der Einheit und Unabhängigkeit der Statsgewalt die frühere Suprematie der Kirche und ihres Rechts gebrochen. Nach den kanonischen Satzungen steht die Kirche zufolge ihres heiligen Berufes frei und unantastbar der Welt gegenüber, die Kirche bestimmt selbständig und ausschließlich Gesetz, Umfang und Richtung ihrer Tätigkeit, jede Hemmung und Beschränkung dieser gilt ihr als ein Eingriff in ihre unveräußerlichen Rechte; hiernach stellt die Kirche sich über den Stat und sein Gesetz, und ordnet sich demselben nur insoweit unter, als es nicht irgendwie dem kanonischen Rechte widerspricht oder die kirchliche Tätigkeit nicht hemmt. Diese Auffassung des Verhältnisses zwischen Kirche und Stat und der prinzipalen Geltung des kanonischen Rechts ist unvereinbar mit der Unabhängigkeit des Stats und der Autorität des Gesetzes. Die Statsgewalt hat die Verpflichtung übernommen der Handhabung des Gesetzes und der bürgerlichen Ordnung, sowie der Förderung und Ausbildung eines nationalen Rechts; daher hat die Kirche, wie jede andere Korporation im State, sich dem Gesetze des letztern unterwerfen müssen, und wie die kirchliche Auffassung des Verhältnisses zum State ihre rechtliche Geltung und Anwendbarkeit verloren hat, so ist dies ebenso der Fall mit einer Reihe anderer Bestimmungen des kanonischen Rechts, welche in einem Widerspruche stehen mit der bürgerlichen Rechtsordnung, wie z. B. die Grundsätze über die Häretiker.

Das Corpus juris canonici ist aber 2) auch Quelle des gemeinen evangelischen Kirchenrechts. Obgleich Luther am 20. Dezember 1520 in Wittenberg das kanonische Rechtsbuch feierlich verbrannte und die Homberger Synode (c. 29. f. Richters Kirchenordnungen, Bd. 1, S. 68) den Beschluss fasste: „Porro jus illud contra fas vocatum canonicum omnino legi prohibemus", so hat die evangelische Kirche doch in Beziehung auf viele Rechtsinstitute den histo-

rischen Zusammenhang mit der katholischen Kirche darin anerkannt, dass sie hiefür die Anwendbarkeit des kanonischen Rechts gelten ließ. Hinsichtlich der Auffassung des Verhältnisses zwischen Kirche und Stat, des Begriffs und Umfangs der Kirchengewalt, des kirchlichen Verfassungsrechts, der Stellung der Gemeinden, der Sakramente u. s. w., konnte natürlich wegen der durchgreifenden Verschiedenheit von einer Anwendung der kanonischen Satzungen keine Rede sein; dagegen stand derselben in der Lehre von dem kirchlichen Vermögen, den Benefizien, dem Patronat, z. Th. im Eherecht u. a. um so weniger etwas im Wege, als diese Verhältnisse durch die dogmatischen Differenzen beider Konfessionen nicht berürt werden. Luther selbst hat später seine ursprüngliche Ansicht geändert, das kanonische Recht wurde troz seiner Verbrennung in Wittenberg gelehrt und schon in den Kirchenordnungen des 16. Jarhunderts häufig benützt, und obgleich bis in die neuere Zeit vereinzelte Stimmen sich gegen die Anwendbarkeit des kanonischen Rechts auf evangelisch-kirchliche Verhältnisse erklärt haben (vgl. Jacobson im Rechtslexikon von Weiske s. v. Quellen des kanon. Rechts, Bd. 8, S. 768, Anm. 154, und überhaupt J. H. Böhmer, Jus eccles. Protest. Lib. I, Tit. 2, § 58 sqq.), so ist doch nicht zu bezweifeln, dass dasselbe bis auf den heutigen Tag, mit den eben angegebenen Beschränkungen, für die evangelische Kirche Quelle des gemeinen Rechts geblieben sei (vgl. Eichhorns Kirchenr., Th. 1, S. 370 u. ff.).

3) Die Suprematie der Kirche über den Stat im Mittelalter, die Normirung einer Reihe der wichtigsten Verhältnisse des bürgerlichen Rechts durch die Kirche, weil dieselben von dieser als causae ecclesiasticae aufgefasst wurden, die umfassende Berücksichtigung des deutschen Rechts in der Dekretalengesetzgebung u. a. war die Veranlassung, dass auch das kanonische Rechtsbuch in Deutschland durch die Wissenschaft, den Gerichtsgebrauch und die Reichsgesetzgebung als Quelle des gemeinen bürgerlichen Rechts rezipirt und vielfach dem römischen Rechte vorgezogen wurde. Schon der Schwabenspiegel Kap. 1, 6 (Laßberg) beruft sich auf Dekret und Dekretalen, Heinrich VII. bestimmt in seiner Constitutio contra haereticos et sacrilegos vom J. 1312 (Pertz, Monum. Germ. hist. Legg. T. II. p. 536): „ut (seculares potestates) constitutiones Romanorum pontificum contra predictos vel in causa fidei editas observent et faciant ab aliis inviolabiliter observari". Widerholt ist in den Reichsgesetzen seit dem Ende des 15. Jarhunderts von des Reiches gemeinen Rechten die Rede, und darunter unzweifelhaft auch das kanonische Recht gemeint (vgl. J. A. Riegger, De receptione corporis juris can. in Germania, in dessen Opusc. Friburg 1773, p. 199; J. H. Böhmer, Jus eccles. Protest. Lib. I, tit. 2, § 53 sqq.), und in der Reichshofratsordnung v. J. 1654, tit. 7, § 24 heißt es ausdrücklich: „So sollen auch Unsere Kayserl. Wahlcapitulation, alle Reichsabschied . . ., corpus juris civilis et canonici . . . auf der Reichs-Hofraths-Tafel, damit man sich deren in zweifelhafftigen Fällen gebrauchen könne, stets vorhanden seyn, und von selbiger nicht verruckt werden". In der neueren Zeit ist aber dem kanonischen Rechtsbuch durch die Legislationen einzelner Länder mit Beseitigung des gemeinen Rechts diese bisherige Bedeutung und Anwendbarkeit entzogen worden, z. B. in Preußen, Österreich, Baden u. a. **Wasserschleben.**

Kanzlei, päpstliche, s. Kurie, römische.

Kapelle. Als man unter Konstantin größere Pfarrkirchen zu errichten anfing, entstand das Bedürfnis kleinerer Bethäuser (Oratorien) zur Privaterbauung, in welchen dann nichts als ein einfacher Altar war, an dem niedere Kleriker die Gebetsgottesdienste abhielten. Das dritte Konzil zu Braga 572 verbot die Feier des Messopfers in ihnen selbst in Ausnahmefällen. Der Name Kapelle kommt erst seit dem 7. oder 8. Jarhundert vor. Eines der größten Heiligtümer, welches die fränkischen Könige besaßen, war die cappa, die rauhe Mantelkapuze des heil. Martin von Tours, welche wegen ihrer Kleinheit cappella hieß. Das Gotteshaus, wo dieses Nationalpalladium am fränkischen Hofe aufbewart wurde, bekam denselben Namen capella. Besondere, als königliche Geistliche angestellte, Kapellane mussten sie an diesem heil. Orte hüten und im Krieg und Frieden überallhin den Königen nachtragen. Davon der Name Kapelle zunächst für die

fürstlichen Privatkirchen, und dann für alle kleinere Gotteshäuser, die nicht selber Pfarrkirchen sind. Der König und sein Hof war von Konstantins Zeit her von der gewönlichen Bischofs- und Pfarrgewalt eximirt und „die königliche Hofkapelle“ hatte durch solche Freiheiten großen Einfluss. Konstantin selbst war der erste, welcher seine Privatkirche im Palaste haben wollte. Ihm nach erbauten sich die byzantinischen Kaiser, die Frankenkönige, Karl der Große, die deutschen Kaiser in ihren Pfalzen besondere Schlosskapellen. Auch die Markuskirche in Venedig ist die Palastkapelle des Dogen. Die sixtinische Kapelle zu Rom ist die Privatkapelle des Papstes. Roger II. von Sizilien baute sich zu Palermo eine Kapelle zum Mittelpunkt seiner vom Papste unabhängigen geistlichen Herrschaft über das Land. Ebenso war die Schlosskapelle des Haupthauses des deutschen Ordens zu Marienburg in Preußen Ort und Zeichen der Selbständigkeit dieser geistlichen Herren. In Frankreich erbaute Ludwig der Heilige (1248) die Sainte Chapelle zu Paris für die von Konstantinopel erkaufte Dornenkrone Christi als den Mittelpunkt des Reiches. Die von Friedrich dem Weisen und Johann dem Beständigen für die allenthalben aufgekauften 1005 Reliquien erbaute Schlosskirche zu Wittenberg war auch eine solche Hofkapelle. Auch die kleineren Dynasten wollten ihre Stammschlösser durch eine Kapelle heiligen. In den Burgen wurden der Raumersparnis wegen gerne Doppelkapellen angelegt, wo dann die Herrschaften aus ihren Gemächern geradenweges oben in den Hauptraum eintreten konnten, wärend die Dienerschaft vom Hofe aus in das untere Geschoss ging. In der Zwischendecke befand sich eine vergitterte Öffnung, durch welche hindurch man beiderseits die Messe hören konnte, mochte „der Kapellan“ sie am obern oder untern Altare lesen. Eine der ältesten ist die St. Gotthartskapelle, welche Erzbischof Adalbert I. von Mainz sich 1136 als geistlicher Fürst neben seinem Palaste und neben dem Dome zu seiner Privatkapelle erbauen ließ. — Auch die Klöster erwarben sich für ihre besonderen Kapellen nach und nach Vorrechte zur Abhaltung des Gottesdienstes und Spendung der Sakramente. Selbst einzelne reiche und vornehme Familien, Gilden u. s. w. durften täglichen Gottesdienst in ihrer Hauskapelle von eigenen Kapellanen halten lassen. — Die Gemeindekapellen, wie alle katholischen Gotteshäuser einem Heiligen geweiht, (capellae villicae in Dörfern und Weilern) haben entweder einen regelmäßigen Gottesdienst durch einen eigenen Vikar oder Rektor oder durch einen von der Pfarrkirche dazu entsendeten Geistlichen, oder sie dienen nur bei Prozessionen, Patrocinien u. s. w. dem öffentlichen Kultus. Die Sakramente und das Begräbnis gehören zur Pfarrkirche, weswegen in der Regel kein Taufstein und Kirchhof bei Kapellen ist. An gewönlichen Sonn- und Festtagen ist der Kapelle die Messe gestattet, an den höchsten Festtagen muss der Kapellan aber an den Pfarrkirchen amten, damit der Verband der Pfarrkinder mit der Pfarrkirche nicht gelockert werde. Auch muss die österliche Kommunion in der Pfarrkirche begangen werden. Die Feldkapellen für das Militär vertreten völlig die Stelle der Pfarrkirchen und die bischöflichen Hauskapellen unterliegen der freien Bestimmung des Bischofs. — Über die alten Taufkapellen siehe unter Baptisterien. — Außer diesen für sich stehenden Kapellen gibt es auch solche, welche mit einer Hauptkirche baulich verbunden, neben, in und unter derselben gelegen sind. Letztere, die Gruftkapellen, s. unter Krypten. Die französisch-gotische Baukunst umgab den Chorumgang gerne mit einem Kapellenkranze. Änlich z. B. der polygonisch geschlossene Chor des Domes zu Magdeburg. Im spätgotischen Stile, als man die Strebepfeiler nicht mehr nach außen, sondern nach dem innern Raume des Gotteshauses vorspringen ließ, bildeten sich hier von selbst Kapellenreihen zu Seiten der Nebenschiffe, die gewönlich ihren eigenen Altar und Heiligen hatten.

Kapelle heißt auch die gesamte für ein feierliches Hochamt bestimmte geistliche, aus demselbe Stoffe, von derselben Farbe und nach derselben Form angefertigte Kleidung für Priester und Ministranten. Größere Kirchen mit hinreichendem Kultuspersonal haben so viel derartige Kapellen, als die Liturgie für die verschiedenen Feste Farben vorschreibt (weiß, rot, violett, grün, schwarz).

Kapelle heißt endlich das gesamte Personal von Sängern und Musikern zur Auffürung der Kirchenmusik an Kathedralkirchen. Berühmt ist die päpstliche Hofkapelle, an welcher erst in neuerer Zeit nicht mehr Kastraten singen. — (Vergl. Otte, Kunstarchäologie; Kugler, Kunstgeschichte; Fr. v. Quast, Über Schloßkapellen als Ausdruck des Einflusses der weltlichen Macht auf die geistliche, Berlin 1852; Aschbach, Kirchenlexikon).

Heinr. Merz.

Kapernaum, in den älteren Handschr. des N. Test.'s (besonders ℵBDZ) *Καφαρναούμ*, in anderen (CEKLM) *Καπερναούμ*, in Ptol. 5, 16, 4 *Καπαρναούμ*, syr. und talm. (nicht כְּפַר נָעִים, Ort der Anmut, villa pulcherrima, Hier., sondern) כְּפַר נַחוּם (Midrasch Cohel. f. 85, 2., vergl. Othonis lex. Rabb. p. 118), was wol nicht *χωρίον παρακλήσεως* (Hesych. Orig. III, p. 586 u. a.), sondern Dorf Nachums heißt, aber schwerlich nach dem Propheten Nahum so genannt, von Josephus (vit. 72) in Übereinstimmung mit כְּפַר noch als *κώμη*, im N. Test. aber, z. B. Matth. 9, 1, als *πόλις* bezeichnet, — wird im A. T. noch nicht erwänt, wurde also vielleicht erst in den nachexilischen Zeiten gegründet, erfreute sich aber später eines lebendigen Verkehrs, vgl. Mr. 2, 15; 3, 20. 31. Es hatte eine Zollstätte und im Zusammenhang damit eine kleine römische Besatzung unter einem Centurio, Matth. 8, 5 ff., der den Einwonern eine Synagoge bauen ließ, Luk. 7, 5; wenigstens zeitweilig wonte dort auch ein Beamter des Herodes Antipas, ein *βασιλικός*, Joh. 4, 46 ff. — Daſs Christus dies Städtchen schon vor dem ersten Passa seiner öffentlichen Wirksamkeit, Joh. 2, 12, aufsuchte und daſs er sich in ihm etwa im folgenden Januar, Joh. 4, 35, oder etwas später auf längere Zeit niederließ, Matth. 4, 13, nachdem er schon von Cana aus den Son jenes *βασιλικός* dort geheilt hatte, Joh. 4, 46—54 war voran darin begründet, daſs hier Simon und Andreas, obwol sie von Bethsaida ausgegangen waren, Joh. 1, 45, ein Haus hatten, Mr. 1, 29; Luk. 4, 38, daſs auch die Zebedäussöne, also fast alle, die ihm beim Täufer, Joh. 1, 37 ff., näher getreten waren, ebenda oder doch nahe dabei, Mr. 1, 19, zu Hause gehörten. Mitbestimmend war aber auch wol die günstige Lage an der Zollstraße und an den andern Verbindungswegen, die ihn ebenso leicht in das Innere des diesseitigen Landes wie nach Peräa gelangen ließen. Die Heilung des Dämonischen, der Schwiegermutter Petri, des Aussätzigen, Mr. 1, 23 ff., des Knechtes des Centurio, Luk. 7, 1, Matth. 8, 5, des Paralytischen, die Berufung Levis, die Auferweckung der Tochter Jairi, Matth. 9, 1 ff., sowie all die andere Tätigkeit, die Jesus im Hause Simons, in der Synagoge, am Ufer des Sees und in der Umgegend diesseits und jenseits entfaltete, Matth. 4, 13—13, 53; Mr. 1, 14—5, 43; Luk. 4, 31—9, 50, gruppirt sich um die Bergpredigt in der Zeit der Ärenreise, Luk. 6, 1. 20; Mr. 2, 23; Matth. 12, 1, dauert aber bis zu dem Besuche Nazareths, Matth. 13, 53; Mr. 6, 1, und der Zeit der größeren Wanderungen. Nach der Speisung der 5000 kurz vor dem folgenden Passa, Joh. 6, 4, und weiterhin scheint der Herr nur noch besuchsweise nach Kapernaum gekommen zu sein, Joh. 6, 59 und Matth. 17, 24. —

Von Ptolemäus neben wenigen anderen Städten mitaufgefürt, 5, 16, 4, muſs Kapernaum auch später noch zu den bekannteren Orten gehört haben. Nach Epiph. adv. haer. 1, 4 baute Konstantin hier wie in Tiberias und Nazareth eine Kirche, nach Antonius Martyr c. 570 eine Basilika an der Stelle, wo Petri Haus gestanden haben sollte. Nach den persischen und arabischen Kriegszügen aber fand Willibald von Eichstädt c. 764 daselbst nur noch ein Haus und eine Mauer, wärend er auf der Weiterreise in Bethsaida und am folgenden Morgen auch in Chorazin noch eine Kirche sah; Brocardus im 13. Jarhundert redet von 7 armseligen Fischerhütten. Heut ist selbst die Stätte, wo die Stadt gelegen hat, zweifelhaft. Das *ἐν ὁρίοις Ζαβουλὼν καὶ Νεφθαλείμ*, Matth. 4, 13, bedeutet warscheinlich unbestimmt: im Gebiete von Zab. und Naphth., und wäre selbst

im Sinne von „auf den Grenzen“ nicht ausweisend, da wir die Stammgebiete nicht genau genug kennen. Indes wird Kapernaum Matth. 4, 13 auch als *παραθαλασσία* bezeichnet; aus Matth. 8, 14. 18; Joh. 6, 24 u. a. erhellt zudem, daſs es unmittelbar am See und zwar auf der westlichen Seite desselben, nördlich von Tiberias, gesucht werden muſs. Im allgemeinen schwankt man daher nur zwischen zwei Punkten, die kaum eine Stunde von einander entfernt sind, zwischen Khan Minieh am nördlichen Ende der Ebene Genezareth, wofür zuerst Quaresmius zu Anfang des 17. Jarh.'s, dann Robinson, Pal. III, 541 ff., 557, N. bibl. Forsch., S. 456 ff., Sepp. II, 239, Strauß, Sinai und G. S. 411, und Keim, Jesu v. N., I, 596 ff., — und Tell Hum, ¾ Stunde vor der Einmündung des Jordan, für das sich Mich. Nau (1674), Pococke (1737), Burckhardt II, 558, Seetzen, Renan S. 133, Wilson, K. Ritter, van de Velde, Rödiger, Ewald und Furrer (Schenkels B.-Lex.) erklärten. Für Tell Hum spricht, daſs man für die Zolleinnahme und Garnison den der Grenze der Tetrarchie des Philippus nächstgelegenen Ort bestimmt haben wird, — für Khan Minieh dagegen, daſs hierher die von Damaskus kommende und südlich vom Meromsee über den Jordan laufende Römerstraße herabfürte, — ob dieselbe in Christi Zeit am Jordan entlang nach Tell Hum herabkam, ist sehr zweifelhaft, — daſs Khan Minieh überhaupt zugänglicher und für den Verkehr ins Land hinein geeigneter war; die Berge, die südlicher vom See zurücktreten und die Ebene Genezareth frei lassen, drängen nördlich von hier alsbald bis an das Wasser vor, sodaſs man nach Tell Hum einen Pfad benutzen muſs, der 30 F. hoch in die Felsen gehauen und wol nur durch eine Wasserleitung gebildet ist; erst ½ Stunde weiterhin, bei Ain Tabighah, haben sie eine sanftere Abdachung, die in eine kleine Strandebene mit Waizenfeldern ausläuft. Aus Mr. 6, 32 ff. aber, vgl. Matth. 14, 13; Luk. 9, 10, wo Jesus nach Peräa hinüberfärt, das Volk dagegen den See zu Fuß umwandelt und doch noch eher als er anlangt, folgt nicht, daſs Kapernaum sehr nördlich lag; denn diese Stadt ist gar nicht als Ausgangsort bezeichnet. Nur folgt aus einer Vergleichung von Mr. 6, 53, wo Jesus zurückkehrend nach Genezareth kommt, mit Joh. 6, 24. 59, wo er zunächst nach Kapernaum gelangt, ebensowenig, daſs Kapernaum zu Genezareth gehörte; Markus kann hier von Johannes abweichen. — Sehen wir uns nach andern Argumenten um, so erzält 1) Josephus, vit. 72, daſs er, in einem Gefecht in der Nähe der Einmündung des Jordan verwundet, nach dem Dorfe Kefarnome gebracht wurde, sodaſs dieser Ort, der offenbar mit Kapernaum identisch ist, für ihn der nächste gewesen zu sein scheint. Er wollte aber weiter südwärts nach Tarichea und muſste nur, weil er fieberte, unterwegs Rast machen, konnte also doch schon über die nächsten Örter hinaus sein. Sonst erwänt Josephus den Namen *Καφαρναούμ* nur als den Namen der *πηγὴ γονιμωτάτη*, durch welche Genezareth bewässert wird, *διάρδεται*, B. J. 3, 10, 8. Heute findet sich nur ½ St. von Tell Hum, ¼ St. von Khan Minieh entfernt, Ain Tabighah als eine bedeutende Quelle, die einst durch einen Äquäduct nach Genezareth geleitet die nördlichen Teile der Ebene befruchtete; bei Khan Minieh selbst fließt die Feigenquelle, Ain et-Tin, die freilich schon nach ein par hundert Schritten in den See fällt; etwas weiter südlich nahe am Gebirge strömt der mächtige Wady er-Rabadiyeh, der in einer Menge von Armen und künstlichen Kanälen die Ebene nördlich und südlich speist und ebenfalls in den See fließt, noch südlicher ist die mächtige runde Quelle Mudawarah, in welcher ebenso wie in der Quelle Kafarnaum bei Jos. der Nilfisch Coracinus vorkommt. — 2) Die Angaben von Theodorus (c. 530), Kapernaum sei doppelt so weit von Magdala entfernt, wie dies von Tiberias, und von Arculf (c. 670), er habe Kapernaum von Westen nach Osten zwischen dem See im Süden und dem Berg im Norden liegen sehen, passen allerdings am besten zu Tell Hum, das auf einem den See verengenden Landvorsprung liegt, so daſs es nicht bloß östlich, sondern auch südlich vom Wasser umflutet wird, obwol sich nördlich zunächst nur „ein sanft geschweifter niedriger Höhenzug“ anlagert. Aber man kann zweifeln, ob die spätere Tradition noch die richtige Ortslage festgehalten hat. 3) Der Name Tell Hum mag von Robinson unrichtig als Hügel der Kamelherde gedeutet wer-

den; hum = حوم ist ein zu seltenes Wort; Hum aber zu Gunsten Kapernaums mit Nachum gleichzustellen, ist ebenfalls bedenklich; die jüdische Tradition ist mehr für die Ableitung von R. Tanchum. Ebenso unsicher ist freilich auch die Verwertung des Namens Minieh bei Sepp, nach welchem Minieh von Mini, Minäer oder Menäer, dem rabb. Wort für „Ketzer" kommt; Jarhunderte lang sei Kapernaum von Mini (Judenchristen) bewont gewesen, und in einer Talmudst. heiße es geradezu, Einwoner von Kapernaum und Minäer sei identisch. 4) Tell Hum ist allerdings eine der bedeutendsten Trümmerstätten Palästinas, $1/_2$ engl. Meile lang, $1/_4$ breit. Wilson fand hier auf basaltischer Grundlage die Reste einer großen Synagoge, die auch Robinson III, 555 und N. bibl. F. 454 als solche beschrieben hat, vielleicht die des Hauptmanns von Kapernaum, aus weißem Kalkstein erbaut, mit Kapitälen korinthischen Stils, auch Reste einer christlichen Kirche und außer anderen Bauten von basaltartigem Stein Gräber mit Kalksteinblöcken. Aber auch bei Khan Minieh fehlt es nicht an Ruinen von beträchtlichem Umfang, Robinson III, 542, besonders N. bibl. F., S. 453. Sepp wollte hier sogar die Spuren einer Stadtmauer für einen Ort von etwa 2000 Einw. deutlich erkennen. — Wie man sich nun aber auch entscheidet, jedenfalls ist die nördliche Gegend des Sees Genezareth nach Seetzen, Schubert u. a. die Krone Palästinas. Die Kalksteinfelsen des westlichen Ufers senken sich hier allmählich bis zu 500, ja 300 F. ab, wärend die östlichen ziemlich horizontal 800—1000 F. hoch hinlaufen; nordwestlich ins Land hinein, besonders bei Safed, steigen sie wider bis zu einer Höhe von 2800 F. an und gewären einen überaus anmutigen, malerischen Rückblick auf den himmelblauen See in öd-gelber Umgebung, sodass Furrer an einzelne Stellen des Vierwaldstätter Sees erinnert wurde (Wanderungen, S. 326). Den nördlichen Hintergrund bildet der schon von Tacitus bewunderte Hermon. Da der See 600 Fuß unter dem Spiegel des Mittelmeeres liegt, ist das Klima im Winter so mild, dass Schnee nur selten fällt. Im Sommer ist die Hitze drückend, daher Fieber, Pest, Augenleiden und andere Krankheiten hier änlich wie in Jericho heimisch sein mochten. Die Fruchtbarkeit und Mannigfaltigkeit der edelsten Früchte übertraf nach Jos. besonders in der Ebene Genezareth alles. Heute zwar ist der größte Teil des einst gesegneten Ufers von Dorn und Disteln, Oleander- und anderem Gebüsch bedeckt. Die ganze Küste von Tiberias ab nordwärts ist öde und still geworden. Das „du sollst bis in den Hades hinabgestoßen werden", Matth. 11, 23, hat sich schrecklich erfüllt. Aber um so ungestörter tönen die Klänge aus der großen Vergangenheit in die Gegenwart herüber. Vgl. Thomson, The Land and the Book, Lond. 1869, S. 347 ff.; Sepp, Neue architektonische Studien und hist.-topogr. Forschungen in Paläst., Würzburg 1867, S. 225 ff.

Fr. W. Schultz.

Kapff, Sixt Karl, der echteste Repräsentant der Gestalt, welche die schwäbische Frömmigkeit wärend des letzten Menschenalters an sich getragen hat, ist am 22. Okt. 1805 zu Güglingen im württembergischen Unterlande geboren als Son eines Geistlichen, welcher später als Dekan in Tuttlingen gestorben ist. Schon als Knabe trat er in jenen kindlichen Gebetsumgang mit Gott, der sein ganzes Leben lang die Quelle seiner Kraft war; und ebenso äußerte sich das bei ihm in so hohem Maße vorhandene Bedürfnis christlicher Gemeinschaft schon frühe und veranlasste ihn wärend seiner Universitätsjare zu engem Anschluss an gleichgesinnte Mitstudirende, besonders an Wilhelm Hofacker, mit welchem er die innigste, durch tägliches gemeinsames Gebet befestigte und geheiligte Freundschaft schloss. So ist seine geistige Entwicklung nicht durch schwere innere Kämpfe hindurchgegangen, sondern in ruhiger, stetiger Entfaltung dessen, was als Naturanlage wie als Gnadengabe in ihm war, ist er der Mann geworden, welcher in der Kirche seines Heimatlandes eine so bedeutende Stelle einnimmt. Nachdem er kürzere Zeit als Lehrer an der Fellenbergschen Erziehungsanstalt in Hofwyl und als Repetent am theologischen Seminar in Tübingen gewirkt, berief ihn die von

der Landeskirche separirte Gemeinde Kornthal, in welcher sich der württembergische Pietismus einen Mittelpunkt geschaffen hatte, im Jare 1833 als ihren Pfarrer. Nachdem er diese Stelle zehn Jare lang bekleidet, wurde ihm — bezeichnend für die Leichtigkeit, mit welcher man in Württemberg über die Verschiedenheit der kirchlichen Stellung hinwegsieht, — ein landeskirchliches Dekanatamt übertragen, zuerst in Münsingen auf der rauhen Alb, dann 1847 in Herrenberg; und als die Revolutionsstürme von 1848 den Wert, welchen ein entschiedener Christenglaube für die Erhaltung kirchlicher und statlicher Ordnung hat, wider mehr zum Bewusstsein gebracht hatten, wurde der früher als Pietistenhaupt von manchen Seiten verächtlich angesehene Mann (1850) zum Generalsuperintendenten von Reutlingen und zugleich zum Mitglied des Konsistoriums und der Oberstudienbehörde ernannt und zwei Jare nachher ihm das Predigtamt an der Stiftskirche in Stuttgart übertragen. 27 Jare lang, bis zu seinem Tode, hat er in diesem Amte gearbeitet, welches für seine Individualität wie geschaffen war. Hier hatte er Gelegenheit, one durch Amtsgeschäfte äußerlicher Art viel beladen zu sein, sein Charisma als Prediger und Seelsorger in vielseitigster Weise anzuwenden und daneben an den Werken äußerer und innerer Mission hervorragenden Anteil zu nehmen. One eine weiterreichende Amtsgewalt als die eines einfachen Pfarrers zu besitzen, war der „Herr Prälat“, wie er in ganz einzigem Sinne genannt wurde, als der erste Geistliche des Landes anerkannt, wie denn auch die württembergische Predigerkonferenz ihn viele Jare lang zu ihrem Vorsitzenden hatte. Fast in noch höherem Maße als für die Geistlichkeit war er der Mann des Vertrauens für die „Brüder“, d. h. für die Mitglieder der „Gemeinschaften“ landauf, landab. Dass diese, die in früheren Zeiten dem Kirchenregiment nicht one Misstrauen gegenüber gestanden, und von denen namentlich die Hahnsche Gemeinschaft, die sogenannten Michelianer, von separatistischen Neigungen nicht frei gewesen waren, allmählich in ein freundlicheres Verhältnis zur Kirche traten, ja beim Eindringen des Methodismus sich an manchen Orten als Stütze der kirchlichen Ordnung bewiesen, ist nicht am wenigsten dem Einflusse Kapffs zu danken. Am meisten aber zeigte sich das Vertrauen, das er genoss, innerhalb seiner eigenen Gemeinde, die sich mit rürender Anhänglichkeit Sonntag für Sonntag um seine Kanzel sammelte und deren Glieder in den verschiedenartigsten Anliegen bei ihm Rat und Hilfe suchten. Welchen Einfluss er auf die Gewissen übte, ist namentlich durch die zalreichen Fälle, in welchen Ungenannte für zu wenig bezalte Steuern durch seine Vermittlung Ersatz leisteten, auch öffentlich bekannt geworden.

Dass ein solcher Mann den Gegnern lebendigen Christentums ein Dorn im Auge war, ist nicht zu verwundern, und da seine Arglosigkeit und Freimütigkeit zu Angriffen reichlich Gelegenheit bot, so war der Name Kapff Jarzehnte hindurch wie einer der verehrtesten so von anderer Seite einer der am meisten geschmähten in Württemberg.

Jene tiefgehende und nachhaltige Wirkung, die er hervorbrachte, beruhte in erster Linie auf dem Eindruck seiner Persönlichkeit. Der auch in seinem edlen, immer ruhigen Angesichte sich ausprägende Herzensfriede, seine warme Teilnahme an fremdem Leid, die Offenheit und Lauterkeit seines ganzen Wesens musste jeden, der ihm näher trat, gewinnen. Insbesondere aber sagte seine Individualität seinen Landsleuten zu. Sie erblickten in ihm ihr eigenstes Wesen, aber widergeboren aus dem Geiste des Evangeliums. Kapff war eine durchaus schwäbische Natur. Die Subjektivität schwäbischen Gemütslebens, der Sinn für das Persönliche, Individuelle war in ihm aufs stärkste ausgeprägt. Persönliche Frömmigkeit zu fördern, war das höchste Ziel seines Wirkens, welchem gegenüber die Korrektheit der Lehre und noch mehr die Formen des Kultus und der kirchlichen Verfassung für ihn nur untergeordnete Bedeutung hatten. Wol hat er auch für diese letzteren Seiten des kirchlichen Lebens Interesse an den Tag gelegt. Er hat sich bemüht, die einfachen gottesdienstlichen Formen der württembergischen Kirche durch Aufnahme liturgischer Elemente wenigstens bei außerordentlichen Gottesdiensten zu bereichern; er hat für die Einfürung des Instituts

der Pfarrgemeinderäte und den weiteren Ausbau synodaler Einrichtungen mit Eifer gewirkt und widerholt die Wal in die Landessynode angenommen. Aber er dachte sich die Wirksamkeit dieser kirchlichen Gemeindevertretung als eine hauptsächlich auf Förderung des geistlichen Lebens gerichtete, fast möchte man sagen seelsorgerliche, und als sich nun mehr und mehr kirchenrechtliche Fragen in den Vordergrund drängten und die Art der Behandlung mehr eine geschäftsmäßige als erbauliche wurde, da fülte er sich nicht mehr recht behaglich und legte sein Mandat nieder. Auch als Mitglied der Oberkirchenbehörde wandte er sein Interesse hauptsächlich demjenigen zu, was auf das individuelle Geistesleben sich bezog, wärend er für Fragen des kirchlichen Rechts und der kirchlichen Verwaltung weniger Sinn hatte.

Das eigentliche Feld seiner Wirksamkeit aber war Predigt und Seelsorge. Seine Predigt stand nicht im Dienste einer scharf ausgeprägten theologischen oder kirchlichen Richtung. Vielmehr trugen seine theologischen Anschauungen, wie sie sich auch in der Predigt darlegten, die sich gegenseitig modifizirenden Züge verschiedener Standpunkte an sich. Da war in seiner ruhig darlegenden, an den Verstand sich wendenden, apologetische Ausfürungen liebenden Predigtweise etwas, das an den Supranaturalismus der alten Tübinger Schule erinnerte, aber statt der Trockenheit dieser Richtung fand sich eine Gemütswärme, welche den Einfluss der Brüdergemeinde durchfülen ließ. Die dem schwäbischen Pietismus so wichtigen chiliastischen Hoffnungen, der biblische Realismus der Beckschen Schule, die Sehnsucht nach Union der Konfessionen und dabei doch die Überzeugung von den Vorzügen der Lutherschen Lehre, namentlich gegenüber von dem seinem ganzen Wesen so wenig sympathischen Prädestinationsdogma; — das alles klang ineinander, aber alles mild und maßvoll, und hinter dem allen stand, unausgesprochen zwar, aber für den Kundigen doch bemerkbar genug, die Widerbringungslehre der Hahnschen Gemeinschaft. Neben seiner theologischen Überzeugung aber wurde seine Predigtweise bestimmt durch seine seelsorgerlichen Erfarungen, aus deren reichem Schatze er vieles auf der Kanzel mitteilte. Die Schäden des häuslichen und socialen Lebens, die Verirrungen der Wissenschaft und der Schule, die verschiedenen Gestaltungen des Unglaubens, das alles besprach er in konkretester, auf die einzelnen Verhältnisse eingehender Weise, nicht im Tone eines Strafpredigers, sondern als einer, den des Volks jammerte, und der herzliches Erbarmen fülte mit allen Beladenen, mit den unter der Last der Arbeit seufzenden Proletariern, den von ihren Männer mishandelten Ehefrauen, wie mit der durch übermäßige Schulaufgaben geplagten Jugend. Auch politische Fragen scheute er sich nicht zu berüren, und er tat es mit ebensoviel Freimut als weisem Maßhalten. Die Form seiner Predigten war durchaus nicht auf rhetorischen Effekt berechnet. Die Rede flos einfach und klar dahin und fand immer das bezeichnende Wort für den Gedanken. Fehlt es auch nicht an Abschnitten, in welchen ein erhabenerer Stil hervortritt, so sprach er doch meist in einer dem Konversationston sich nähernden Weise, dabei aber nie ins Vulgäre fallend. Der Vortrag war one alles Kanzelpathos äußerst ruhig, die Stimme gemäßigt und doch in der ganzen großen Kirche verständlich.

Großartig war seine Thätigkeit als Seelsorger. Mehr als 3000 seelsorgerliche Besuche machte er das Jar über, in allen erdenklichen Fällen leiblicher und geistlicher Not wurde er angelaufen, und überall hatte er ein tröstendes oder ratendes, manchmal auch ein kräftig manendes oder ernst strafendes Wort, und für unzälige ist er auch Spender oder Vermittler äußerlicher Woltat geworden. Und nicht bloß aus seiner eigenen Gemeinde, nein aus dem ganzen Lande wendete man sich an ihn in den verschiedensten Anliegen. In Hauskreuz oder in Gewissensnöten, oder wenn Gemeinden unter einem schlechten Pfarrer oder Lehrer zu seufzen hatten, sollte „der Herr Prälat“ Rat schaffen. Ja aus fremden Ländern, selbst aus Amerika liefen oft genug Briefe ein, welche seine seelsorgerliche Beratung oder Vermittlung in Anspruch nahmen. Welche Arbeitslast ihm hiedurch erwuchs, ist leicht zu ermessen.

Dennoch aber fand er die Zeit, an christlicher Vereinstätigkeit in aus-

gedehnter Weise sich zu beteiligen. Er stand viele Jare lang an der Spitze des württembergischen Komités für die Mission in Basel, welcher er herzlich zugetan war, und mit deren Leitern ihn persönliche Freundschaft verband. Namentlich aber waren es die vielgestaltigen Arbeiten der inneren Mission, denen er seine Tätigkeit zuwandte. Nicht nur war er langjäriges Mitglied der Centralleitung des Woltätigkeitsvereins, einer eigentümlich württembergischen Einrichtung, die zwischen einer öffentlichen Behörde und einem freien Vereine eine gewisse Mittelstellung einnimmt, nicht nur hat er verschiedenemale auf Kirchentagen und Kongressen für die innere Mission seine gewichtige Stimme erhoben, sondern er hat auch manche Vereine auf diesem Gebiet teils ins Leben gerufen, teils geleitet. Seiner besonderen Liebe und Fürsorge erfreute sich die Diakonissenanstalt in Stuttgart, die ihn unter ihre ersten Begründer zälte. Ihr gehörte auch seine letzte öffentliche Tätigkeit. Als er aus Anlass der 25järigen Jubelfeier des Diakonissenhauses 25 Schwestern in der Kirche auf ihre Einsegnung vorbereitet hatte, brach seine Kraft zusammen, und am 1. September 1879 entschlief er infolge eines Leberleidens, welches ihn nicht gehindert hatte, auch bei schon sinkender Kraft sein ihm so liebes Predigtamt beinahe bis zum letzten Athemzug auszurichten.

Dass ein so viel beschäftigter und viel angelaufener Mann, wie Kapff war, auch zu schriftstellerischer Tätigkeit Zeit und Sammlung finde, sollte man kaum für möglich halten, und doch ist eine ganze Reihe größerer und kleinerer Schriften aus seiner Feder hervorgegangen. Sie alle, beinahe sämtlich im Verlag teils von Steinkopf, teils von Belser in Stuttgart erschienen, stehen in engem Zusammenhange mit dem, was ihm Herzenssache und Lebensaufgabe war: Predigt, Seelsorge und innere Mission; und wie gut er es verstand, in diesen Schriften den Weg zum Herzen besonders seiner Landsleute zu finden, zeigt die große Zal von Auflagen, welche die meisten derselben erlebten. Die bedeutendsten sind

1) Predigten: Neben vielen einzeln gedruckten Gelegenheitspredigten 83 Predigten über die alten Evangelien des Kirchenjars (3. Aufl. 1875); 80 Predigten über die alten Episteln (6. Aufl. 1880); Weg zum Himmel in 81 Predigten (1864). (25) Passions-, Oster- und Bußpredigten (1866); Gewünschtes und Geschmähtes (1859).

2) Erbauungsbücher: Kommunionbuch (größeres; 19. Aufl. 1880); kleines Kommunionbuch (23. Aufl. 1878); Gebetbuch, 2 Teile (18. Aufl. 1877); kürzere Gebete (6. Aufl. 1873).

3) Von kleineren Schriften, welche dem Gebiet der Seelsorge angehören, nennen wir nur: Warnung eines Jugendfreundes (gegen die Onanie, 12. Aufl. 1874) und das Hazardspiel und die Notwendigkeit seiner Aufhebung.

Eine ausfürliche Biographie Kapffs von der Hand seines Sones wird demnächst erscheinen. **Burk.**

Kaphthor, כַּפְתֹּר, welches Wort sonst den Säulenknauf (Am. 9, 1; Zef. 1,14) und den unaufgeschlossenen Blütenknopf (Exod. 25, 31 ff.) bezeichnet, kommt auch vor als Name einer Landschaft, deren Bewoner כַּפְתֹּרִים genannt werden. Da dieselbe Jer. 47, 2 als אִי bezeichnet wird, so müsste sie eine Insel oder doch eine Küstenlandschaft sein; doch ist der Text jener Stelle sehr zweifelhaft (s. Hitzig z. St.), und wir lassen sie daher besser außer Acht. — Die meisten alten Übersetzer (LXX, Chald., Syr.) finden in dem Namen die bekannte Landschaft Kappadocien, scheinen aber dazu nur durch den überdies nur sehr ungefären Gleichklang der Namen (Kapp. hieß urkundlich Katpatuk) geleitet worden zu sein. Aber auch die besonders von Michaelis, Spicileg. I, p. 302 sqq., Suppl. p. 1338 versuchte Deutung des Namens von Cypern ist unhaltbar, schon weil diese Insel im A. T. ganz konstant Kittim genannt wird. Jetzt wird dagegen fast allgemein die Insel Kreta (s. den Art.) unter Kaphthor verstanden (so zuerst Lakemacher, Observ. phil. II, 11 sqq. und Calmet, Disquis. bibl. III, 25 sqq.), und zwar unseres Erachtens mit Recht trotz der Zweifel von Höck,

Kreta I, 367 und anderen. Die entscheidenden Gründe sind folgende. Am. 9, 7 wird gesagt, die Philister seien aus Kaphthor eingewandert, wie die Israeliten aus Ägypten; nun werden aber die Philister auch כְּרֵתִים, d. h. Kreter genannt, 1 Sam. 30, 14 f. 16; Ez. 25, 16; Zef. 2, 5, vgl. auch die Bezeichnung der Leibwache Davids als „Krethi und Plethi“ (s. diesen Art.). Damit stimmen auch einige, ob auch etwas vage Andeutungen bei Klassikern: so wenn Gaza, die bedeutendste Stadt der Philister, nach Stef. Byz. s. v. auch Minoa hieß nach dem bekannten kretischen Herrscher, oder wenn Tacit. hist. 5, 2 erzält, Judaeos, Creta insula profugos, novissima Libyae insedisse, — wobei er — wie er selber andeutet — um der Namensänlichkeit mit dem Berg Ida auf Creta willen (Judaeos = Idaeos) die Juden mit ihren philistäischen Nachbarn verwechselt. Gegen diese Beziehung von Kaphthor auf Kreta scheint nun aber die wichtige Stelle in der Völkertafel Gen. 10, 13 f. zu streiten, indem sie sagt: „Mizraim zeugete . . . die Casluchim, von wo ausgegangen sind die Philistim und die Caphthorim“. Da sind doch offenbar die Caphthorim als von den Ägyptern stammend aufgefürt, wie die Casluchim, und von diesen letzteren gehen die Philister aus. Man darf nicht dadurch die Schwierigkeit beseitigen, dass man die Worte „von wo ausgegangen sind die Philister“ hinter „und die Caphthorim“ vorsetzen würde; der Text ist durch alle alten Zeugen und schon durch 1 Chron. 1, 12 gesichert, zudem wäre der Anstoß dadurch nicht einmal völlig gehoben, indem jedenfalls die Caphthorim von den Ägyptern abgeleitet sind. Die Sache scheint vielmehr folgendermaßen zu erklären. Unter den Casluchim sind zu verstehen die Bewoner von Casiotis, dem nordöstlichsten Teile Ägyptens zwischen der pelusischen Nilmündung und der Grenze von Palästina. Kolonisten aus Kreta, also Kaphthorim, ließen sich zunächst in Kasiotis nieder *), erscheinen daher ganz parallel den Kasluchim und, weil zeitweilig in Ägypten angesessen, wie jene als — geographisch, nicht ethnographisch (die Völkertafel kombinirt eben beide Rücksichten) — zu Ägypten gehörend. Von dort aus rückten sie in das spätere Philisterland, speziell den südlichen Teil desselben vor, unter Verdrängung der Avviter (Deut. 2, 23). Andere Philister kamen in der Folge direkt aus Kreta oder Kaphthor nach Philistäa. Dazu stimmt sowol die oben angefürte Notiz bei Tacitus, als auch die Andeutung bei Herod. 1, 173 und Thukyd. 1, 4. 8, dass Minos „die Barbaren“, d. h. die Karer oder die Eteokreten aus Kreta vertrieben habe. Wenn nach Dietrich (in Merx' Archiv f. A. T., I, 311) wirklich im Nildelta ein Nomos Ka-pet-hor gelegen war, so kann, sollte der Name mit Kaphthor identisch sein, derselbe mit den Kaphthorim aus Kreta hinüber nach dem Nordrand von Ägypten gewandert sein, wenn man nicht umgekehrt annehmen will, dass in noch älteren Zeiten Ägypter nach Kreta gewandert und den Namen dorthin gebracht hätten; Sagen, wie diejenige bei Diod. 3, 67. 70, lassen letzteres wenigstens nicht als unmöglich erscheinen. Im Übrigen vgl. den Art. „Philister“ und ferner Stark, Gaza, S. 76 ff., Knobel, Völkertafel, S. 215 ff.; Ebers, Ägypten und die B.B. Mosis (Leipz. 1868), I, S. 127 ff. (welcher Kaphthor für die phönikische [?] Kolonie an der Küste des Delta erklärt und sogar den Namen *Αἴγυπτος* deuten möchte als = Ai (אִי) Kaft = Küstenland Phönikien und Kaphthor = Kaft-ur = Groß-Phönikien [?]); Kneucker in Schenkels Bibellex., III, 496 f.; Baur in Riehms Handwörterb., I, 218 f.; J. G. Müller, Die Semiten, S. 252 f. **Rüetschi.**

Kapitel sind I. in der katholischen Kirche geistliche, kollegialisch verfasste Korporationen, welche einen bestimmt geordneten Gottesdienst an den Kathedralen oder auch an anderen Kirchen versehen, und genauer im ersteren Falle Dom-, im letzteren Kollegiat-Kapitel oder Stifter genannt werden.

Die Entwickelung der Kapitel hat ihren Ausgangspunkt von dem in älterer Zeit dem Bischof als Beirat oder Senat zur Seite stehenden Presbyterium, d. h.

*) Noch Herod. 3, 5 kennt *Σύροι Παλαιστινοί*, d. h. Philister an der Küste Ägyptens von Jenysos (Khan Junas) bis zum sirbonischen See.

der Gesamtheit der an der bischöflichen Kirche angestellten Priester und Diakonen (auch Subdiakonen?) genommen. Weiter ist dabei seit dem 4. Jarhundert die Übertragung der mönchischen vita communis auf den Weltklerus von Einfluss geworden.

Eusebius von Vercelli († um 371) und Augustin fürten zuerst in Vercelli und in Hippo ein gemeinsames Leben der Kleriker in einem und demselben Hause (monasterium) ein, ja in letzterer Stadt wurde auch das mönchische Gelübde der Armut angenommen. Diese Einrichtungen fanden Nachamungen in Afrika, in Spanien und Gallien. Größere Ausdehnung erlangten sie dagegen erst im 8. Jarh. in Frankreich, als hier die im N. Test., dem allgemeinen Kanon (Apostelgesch. IV, 32) vorgeschriebene Lebensweise, die vita canonica (im Gegensatz zum regulariter vivere, dem Mönchsleben mit seinem Verzicht auf das Sonder-Eigentum) in der von dem Bischof Chrodegang von Metz (um 760) entworfenen Regel (bei Mansi, Conc. 14, 313; Walter, Fontes iur. ecclesiast. p. 20) eine entsprechende Normirung erhalten hatte. Infolge des hierdurch gegebenen Anstoßes und des gleichzeitigen Eingreifens der weltlichen und kirchlichen Gesetzgebung (Cap. eccl. a. 789, c. 72. 76; Cap. Long. Pipp. a. 782—786, c. 2, Aquisgr. a. 802, c. 22, LL. 1, 65. 42. 94, syn. Mogunt. c. 9; Rhem. c. 8, 25—27; Arel. c. 6; Turon. III, c. 23—25 von 813, Mansi 14, 67. 78. 60. 86) hatte die Organisation sich bald in dem Umfange verbreitet, dass Ludwig d. Fr. auf dem Reichstage, bez. der Synode zu Aachen 816 (oder 817) eine neue Ordnung für das gemeinsame Leben der Kleriker feststellen ließ, welche, wie die Chrodegangs auf der Benediktinerregel, ihrerseits auf der ersteren ruhte und sich auch auf die nichtbischöflichen, die nachmaligen sog. Kollegiatkirchen, bezog (abgedr. bei Mansi 14, 153). Nach beiden Regeln wonen die Kleriker gemeinschaftlich mit dem Bischof oder ihrem Vorsteher in einem bestimmten Hause (claustrum), sie haben gemeinschaftlich die kanonischen Stunden abzuhalten und sind der Disziplin und Zucht ihrer Vorsteher unterworfen. Als solcher erscheint an der Kathedrale neben dem Bischof nach der Regel Chrodegangs der Archidiakon, nach der Aachener der praepositus (Propst). Von der mönchischen Organisation wich diese Ordnung dadurch ab, dass in ihr die durch die Verschiedenheit der Weihen und geistlichen Funktionen bedingten Ranguntersschiede und das Recht des Einzelnen zu Besitz und Privateigentum festgehalten wurde. Im 9. und noch teilweise im 10. Jarh. ist für die bischöflichen sowie für die anderen größeren Kirchen die gedachte Form des klerikalen Lebens in den sog. Kapiteln die Regel gewesen. Capitulum bedeutet in d. reg. Chrodegangi c. 8. 33 das bei den täglichen Zusammenkünften des Klerus zu verlesende Kapitel, dann den Versammlungsraum, in welchem die Verlesung erfolgt, ferner die Versammlung in demselben und die Gesamtheit der gemeinsam lebenden Kleriker.

Seit der letzten Hälfte des 9. Jarhunderts beginnt schon in einzelnen Stiftern, zuerst in Köln, eine, wenn auch nicht vollständige Aufteilung der zur Unterhaltung der gemeinsamen Einrichtungen und des gemeinsamen Lebens bestimmten Gütermassen zwischen dem Bischof und den Geistlichen in der Weise, dass von den diesen letzteren überwiesenen Vermögensstücken die Einkünfte eines Teiles zu besonderen Pfründen für die einzelnen, eines anderen dagegen zu Zwecken der Gemeinschaft verwendet wurden. Infolge dieser Zerstörung der materiellen Grundlage des gemeinsamen Lebens, ferner der Gewärung besonderer Wonungen (mansiones, später Kurien) an die einzelnen Geistlichen hörte im Laufe des 11. Jarhunderts die vita canonica bei den meisten Kirchen auf. Noch innerhalb dieses Zeitraums traten aber schon Bestrebungen auf Widerherstellung desselben hervor. Diese forderten in der richtigen Erkenntnis, dass die früher nicht gebotene Entsagung weltlichen Besitzes den Verfall mit herbeigefürt hatte, dem wider erwachten asketischen Drange folgend, unter Berufung auf den hl. Augustin und eine aus dessen Sermonen restituirte angebliche Regel desselben den Verzicht auf jede weltliche Habe. Unterstützt von Männern wie Petrus Damiani und Gerhoh von Reichersberg, begünstigt von den Päpsten, waren jene Bestrebungen so erfolgreich, dass in der letzten Hälfte des 11. und 12. Jarh.'s vielfach die bis-

herigen sog. canonici saeculares durch die nach der strengen Regel lebenden sog. canonici regulares (regulirten Stiftsherren) an Dom- und anderen Stiftern ersetzt wurden, ja seit dem 12. Jarh. traten bei manchen Stiftern an Stelle der ersteren auch Mönche des von Norbert gestifteten Prämonstratenser-Ordens. Der wider erwachte asketische Drang bewies sich aber weder stark noch andauernd genug, um alle Stifter in Mönchsgenossenschaften umzuwandeln. Die Selbständigkeit, welche die Stifter infolge der früheren Austeilung des Vermögens und infolge ferneren eigenen Erwerbs an Besitztümern erlangt hatten, hinderte an sich die völlige Zurückbildung zu einem lediglich unter der Leitung des Bischofs stehenden Mönchs-Kollegium. Auch ließen die vielen weltlichen Beziehungen, in welchen sowol Bischöfe wie Stifter infolge ihres Güterbesitzes und ihrer Hoheitsrechte bei den politischen Verhältnissen des Mittelalters standen, und die dadurch hervorgerufene Verweltlichung des höheren Klerus die neu hergestellte Ordnung sehr bald als eine drückende Fessel erscheinen. Erklärlich war es daher, dass man sich ihr schon nach kurzer Zeit zu entziehen suchte und sie bereits im 13. Jarhundert in Verfall geriet. Nur vereinzelt hat sich die vita canonica erhalten und findet sich in unserer Zeit allein noch in den mit regulirten Stiftsherren besetzten Kapiteln.

Die Funktionen des Presbyteriums als Senates des Bischofs sind wol zunächst in der Zeit, als die vita canonica ihre weite Verbreitung gefunden hatte, durch die Geistlichen der höheren Weihegrade, nicht durch den gesamten zum gemeinsamen Leben vereinigten Klerus wargenommen worden. Andererseits wirkten aber bei wichtigen, das Bistum betreffenden Angelegenheiten die Geistlichen der übrigen, namentlich der Kollegiat-Kirchen, welche neben der Kathedrale in der bischöflichen Stadt bestanden, und auch die Einwoner derselben, durch ihre angesehenen Mitglieder, nachmals die bischöflichen Ministerialen und Vasallen repräsentirt, mit. Bei der laufenden Verwaltung allerdings erschien die Beteiligung der zuletzt gedachten Personenklassen untunlich. Diese konnte nur mit den Mitgliedern des Kathedral-Klerus gefürt werden. Als sich aber infolge der Gütersonderung eine Verschiedenheit der Interessen der Bischöfe und der Domkapitel geltend machte, haben die ersteren oft jede Zuziehung der letzteren unterlassen oder sich bei ihren Maßnahmen auf die übrige Geistlichkeit und die Vornehmen der Stadt gestützt. Nur daraus erklärt es sich, dass die Dekretalen Gregors IX. (lib. III, tit. 10) die Rechte der Domkapitel als Senat des Bischofs waren und zwar mehr gegenüber den Bischöfen als dem übrigen Klerus und den städtischen Einwonern. Zugleich ist durch diese Gesetzgebung als gemeines Recht festgestellt worden, dass die Domkapitel die allein zur Beratung des Bischofs bei der Leitung der Diözese selbständig berechtigten Organe sind, und diese ihre Stellung kam seit dem Beginn des 13. Jarh.'s, als es ihnen gelang, bei der Wal der Bischöfe die Mitwirkung des übrigen Klerus und des Adels der Bischofsstädte auszuschließen, zu voller praktischer Geltung.

Was die Organisation der Kapitel wärend des Mittelalters betrifft, so unterscheiden sich ihre Mitglieder, canonici, Stifts- oder Chorherren, — in den Domkapiteln canonici maiores, cathedrales, in den Kollegiat-Kapiteln can. collegiales genannt —, nach den ihnen zustehenden größeren oder geringeren Rechten. Vollberechtigt (capitularis) ist derjenige, welcher eine sog. canonia, canonica oder einen canonicatus, d. h. votum in capitulo und stallum in choro (einen bestimmten Sitz im Chor der Kirche) hat. Regelmäßig ist damit auch eine sog. praebenda, d. h. ein Einkommen, welches bald aus den Einkünften des gemeinsamen Vermögens, bald aus bestimmten, zur Nutzung überwiesenen Vermögensstücken und Rechten (Gütern, Grundzinsen, Zehnten u. s. w.) bezogen wird, verbunden, absolutes Erfordernis war aber eine solche nicht. Die Stellung der übrigen Mitglieder der Kapitel ist wesentlich durch das Aufhören des gemeinsamen Lebens und der infolge dessen sich bildenden Einrichtungen, namentlich der Einfürung der Geschlossenheit der Kapitel (capitula clausa) seit dem 13. Jarh. bestimmt worden. Wärend der Dauer der vita canonica standen den mit den höheren Weihegraden versehenen vollberechtigten Mitgliedern, den senio-

res, als sog. iuniores die Kleriker der niederen Weihestufen und die in die Schule des Kapitels zur Ausbildung aufgenommenen Jünglinge one Stimmrecht gegenüber. Sowol die Zal der ersteren wie die der letzteren war nicht fixirt und bemaß sich lediglich nach der Zulänglichkeit der Einkünfte des gemeinsamen Vermögens. Diese letztere Einrichtung, welche bis heute als die gemeinrechtliche gilt, dauerte auch nach der Aufteilung des gemeinsamen Vermögens fort, indem man, soweit die Höhe des vorhandenen und später erworbenen Vermögens die Bestellung von Präbenden gestattete, neue Mitglieder aufnahm (daher ecclesia receptiva oder non numerata). Vielfach, namentlich aber auch in Deutschland seit dem 13. Jarh., wurde die Zal der Kapitulare und der Präbenden festbestimmt, zunächst wol nur vorübergehend, um durch Freibehaltung gewisser Einkünfte das geminderte Vermögen des Stiftes aufzubessern, Fonds für Bauzwecke, zur Vergrößerung geringer Präbenden u. s. w. zu bilden, später aber auch, um den Mitgliedern den Genuss reicher und hoher Einkünfte zu sichern.

Trotz dieser Veränderungen erhielt sich die Sitte, Jünglinge zu ihrer Vorbereitung bei den Kapiteln anzunehmen. Diese empfingen ihren Unterhalt aus bestimmten dazu angewiesenen Einkünften des Stiftes und waren ihrerseits zur vita communis verpflichtet. Sie wurden iuniores canonici non capitulares, domicelli, domicellares (Jungherren), canonici in pulvere genannt, und schieden sich in domicelli non emancipati und emancipati, je nachdem sie noch in der Schule unter Leitung des Scholasters standen oder ihre Ausbildung schon vollendet, aber noch nicht als stimmberechtigt in das Kapitel aufgenommen waren. Zum teil wurden für sie auch bestimmte Bezüge festgesetzt. Nicht völlig damit fällt die Einteilung der canonici in canonici in fructibus et floribus oder in perceptione und in canonici in herbis zusammen, d. h. solche, welche eine volle Präbende besaßen, und solche, welche gar keine oder nur geringere Einkünfte hatten. Zu der letzteren Klasse gehörten zwar die nichtstimmberechtigten domicelli, indessen auch stimmberechtigte Kanoniker, vor allem die bei Kapiteln mit fixirter Stellenzal vorkommenden canonici supranumerarii, welche auf die Erledigung einer Präbende zu warten hatten. Allerdings hatte das 3. Lateranensische Konzil von 1179 die Erteilung von Anwartschaften auf Benefizien verboten (c. 2. X. de conc. praeb. III. 8), aber bei der milden päpstlichen Praxis hinsichtlich der Anwendung dieses Verbotes auf die Kapitelsstellen, der Gestattung von 4 Expektanzen für jedes Kapitel durch Alexander IV. (1254) wurden nicht nur Anwartschaften auf vakante Präbenden für aufgenommene Mitglieder, sondern auch auf gleichzeitige Erlangung der Mitgliedschaft und einer Präbende erteilt, ja die Aufnahme unter die domicellares begründete für die Regel schon den Titel für den Erwerb eines vollen Kanonikates nach Maßgabe der Anciennität (senium).

Wie die bisher besprochenen Verhältnisse in den einzelnen Stiftern wesentlich durch die von ihnen selbst verfaßten statutarischen Normen geregelt wurden, so ist dies auch hinsichtlich der näheren Voraussetzungen für die Annahme neu eintretender Mitglieder der Fall gewesen. Das gemeine Recht hat dagegen erst spät, als diese Regelung längst erfolgt war, und zwar mit wenigen dürftigen Bestimmungen, welche sich gegen die Verweltlichung der Stifter richteten, eingegriffen. Die Clem. 2 de aetate et qual. 1. 2 setzte als Bedingung des Stimmrechtes in den Kapiteln den Besitz der Subdiakonatsweihe fest, und demnächst schrieb erst das Tridentinum Sess. XXIV, c. 12 de ref. vor, dass die Hälfte der Kanonikate an Magister, Doktoren und Licentiaten der Theologie oder des kanonischen Rechts verliehen, sowie dass in den Kathedralkapiteln ferner die eine Hälfte der Stellen mit Priestern und nur die andere mit Diakonen oder Subdiakonen besetzt werden soll. Das ältere Statutarrecht verlangte dagegen für die Rezeption als Kanonikus bei einem Stift — außer dem sog. Titel, d. h. der päpstlichen oder bischöflichen Verleihung, der Wal des Kapitels, der Präsentation durch den Patron u. s. w. (s. darüber nachher) — 1) mindestens den Besitz der Tonsur, 2) Freiheit von auffallenden körperlichen Fehlern und Missgestaltungen, 3) ein Alter von gewönlich 14 Jaren, mitunter allerdings auch ein niedrigeres, 4) ungeschmälerte Ehre, 5) eheliche und 6) auch vielfach die adelige Geburt. Mit

der Ausbildung des Adels als eines bevorrechtigten Standes drangen die jüngeren Familienglieder, welche von der Succession in Lehen und sonstige Besitzungen ausgeschlossen waren, in die Stifter ein, um sich dadurch eine angemessene Versorgung und den Zutritt zu den höchsten geistlichen Stellen zu verschaffen. Jemehr die Landeshoheit sich in Deutschland entwickelte und je politisch bedeutsamer dadurch die Stellung der Domkapitel als neben dem Bischof zur weltlichen Regierung mit berechtigter Korporationen wurde, desto mehr Veranlassung hatte der Adel, gegenüber den entgegengesetzten Bestrebungen der Päpste (c. 37. X. de praeb. III. 5) für eine solche Bevorzugung einzutreten. Die Konstanzer Konkordate und das Baseler Konzil (tit. 25, c. 2, § 2) haben diese nicht beseitigt, und die dadurch herbeigefürte Exklusivität, welche bis zum Umsturz der Kirchenverfassung in Deutschland fortgedauert hat, wurde nur insofern gemildert, als nach vielen Statuten der Besitz der Doktorwürde oder anderer akademischer Grade dem Adel gleichgestellt war. Der aufgenommene Kanoniker (canonicus receptus oder admissus) erlangte damit aber noch nicht Sitz und Stimme im Kapitel, vielfach auch nicht einmal eine Präbende. Dazu bedurfte es noch der Erfüllung anderweitiger in den Statuten vorgeschriebener Erfordernisse und Bedingungen (s. darüber P. Hinschius, Kirchenrecht, 2, 69 ff).

Wärend die Kanonikate im allgemeinen sich in rechtlicher Beziehung gleichstanden, finden sich in den Kapiteln auch einzelne Stellen mit gewissen Besonderheiten vor. Es gehören hieher die praebendae doctorales für Graduirte, die Professoren-Pfründen für Professoren an den Universitäten, namentlich zur Beschaffung des Unterhaltes derselben bestimmt, die praebendae parochiales, Kanonikate, mit denen eine vom Kanonikus zu versehende Pfarrei verbunden war, die praebendae presbyterales oder sacerdotales für mit der Priesterweihe versehene Geistliche, welche die notwendigen priesterlichen Funktionen auszuüben hatten, da diese von dem größten Teile der Kanoniker, welche sich nur die Subdiakonats- oder Diakonatsweihe geben ließen, nicht vorgenommen werden konnten, die praebendae exemptae oder liberae (Freipfründen), mit welchen nicht, wie mit den gewönlichen Kanonikaten, die Residenzpflicht verbunden war, endlich die praebendae regiae (Königspfründen), d. h. teils solche, welche wegen ihrer Stiftung durch Fürsten dem Präsentationsrechte der letzteren unterlagen oder diesen selbst, als sog. canonici honorarii — so wurde z. B. der deutsche König bei seiner Königskrönung als Kanonikus der Kollegiatkirche St. Maria zu Aachen rezipirt — zustanden.

Neben den eigentlichen Kanonikern, welche zum großen teil wegen ihrer politischen Stellung und aus anderen Gründen an der Verrichtung der gottesdienstlichen Funktionen gehindert oder auch aus Bequemlichkeit sich davon fernhielten, waren an den Kapiteln vielfach auch eine Anzal von sog. vicarii, mansionarii und capellani angestellt. Sie hatten hauptsächlich den Gottesdienst in Vertretung der Kanoniker zu besorgen und waren oft zu einer Korporation minderen Rechtes neben dem Kapitel vereinigt.

Die Einrichtungen der Kapitel waren seit der letzten Hälfte des Mittelalters wesentlich mit durch ihre politische Stellung bestimmt worden. Bei der Neuaufrichtung der infolge der französischen Revolution zerstörten katholischen Kirchenverfassung in Deutschland, Frankreich und der Schweiz, welche durch die Circumscriptionsbullen und Konkordate erfolgte, wurde die Organisation der Kapitel eine einfachere, weil dieselben nunmehr ihres politischen Charakters entkleidet waren und allein noch als rein kirchliche Institute in Frage kamen. Im allgemeinen bestehen die Kapitel jetzt nur noch aus einer Anzal von capitulares, canonici numerarii (in Frankreich titulares, d. h. soviel wie intitulati), welche welche sofort mit ihrer Ernennung alle Rechte erwerben. Es sind also die canonici exspectantes, iuniores, domicellares (letztere kommen allerdings noch in Salzburg vor) fast überall fortgefallen. Erfordert wird zur Anstellung: 1) ein höherer Weihegrad (Altpreußen, Hannover, Bayern) oder die Priesterweihe (in Österreich und der oberrheinischen Kirchenprovinz); 2) ein Alter von 30 Jaren in der letzteren und in Hannover, wärend sonst der Kandidat den Sub-

diakonat besitzen, also mindestens das 22. Lebensjar angetreten haben muss, sofern es sich nicht etwa um einen Kanonikat handelt, welcher wegen der damit verbundenen gottesdienstlichen Verpflichtungen einen höheren, z. B. den priesterlichen Grad voraussetzt; 3) praktische Bewärung im Kirchendienst oder in einem wissenschaftlichen Lehramt oder mindestens eine hervorragende wissenschaftliche Bildung; 4) auch Indigenat, in der oberrheinischen Kirchenprovinz Zugehörigkeit zur betreffenden Diözese, jedoch bedarf es nach der neuen preußischen und hessischen Gesetzgebung nur noch der deutschen, nicht der speziellen Statsangehörigkeit. Die Notwendigkeit der adeligen Geburt ist dagegen als Regel fallen gelassen.

Mit der veränderten politischen Stellung der Kapitel und der erneuerten Einschärfung der Residenzpflicht, der Gewärung der Präbenden aus Statsmitteln ist in den deutschen Kapiteln auch die oben hervorgehobene Verschiedenartigkeit der Präbenden fortgefallen. Ein Rest der alten Professoren-Pfründen hat sich indessen insofern erhalten, als in Breslau und Münster je eine Präbende stets einem Professor der Universität oder Akademie, seine sonstige allgemeine Qualifikation vorausgesetzt, verliehen werden soll.

Neben den vollberechtigten Kapitularen kommen noch heute in einzelnen Ländern canonici honorarii vor, in Österreich und Frankreich verdiente Geistliche, welche nur in dieser Weise titulirt sind, one Mitgliedschaft im Kapitel zu besitzen, wärend die Ehrendomherren in Preußen, obwol ihnen die Residenzpflicht nicht obliegt, in gewisser Hinsicht Mitglieder des Kapitels, namentlich bei der Wal des Bischofs stimmberechtigt sind, und in ihrer Stellung bestimmte Einkünfte beziehen, in der Schweiz endlich die sog. canonici forenses nur ein statliches Gehalt erhalten, aber völlig außerhalb des Kapitels stehen.

Die Vikarien finden sich, freilich mit veränderter Bedeutung, ebenfalls in den neueren Stiftern wider. Sie sind nicht mehr Stellvertreter der einzelnen Kanoniker, sondern haben neben denselben die Pflicht zum Chordienst, zur Aushilfe in der Seelsorge und bei den bischöflichen Geschäften.

Was die Ämter in den Stiftern betrifft, so stand nach der Aachener Regel der Propst, in älterer Zeit gewönlich zugleich der Archidiakon, an der Spitze des Kapitels. Infolge der eintretenden Vermögensteilung und des Erwerbes eigenen Vermögens behielt derselbe seit dem 11. Jarh. neben dem Vorsitze im Kapitel meistens nur noch die Verwaltung der Güter und des Vermögens. Die Aufrechterhaltung der Disziplin, der Statuten und der Gottesdienstordnung fiel dagegen regelmäßig dem gleichfalls aus der Benediktiner-Regel entnommenen Dekan zu, welcher zu den gedachten Zwecken eine mit Beirat des Kapitels auszuübende Strafgewalt besaß. Mitunter war die Stelle des Dekans mit der des Archipresbyters verbunden. In Vorstehendem ist nur die am häufigsten wärend des Mittelalters hervortretende Erscheinung bezeichnet. Dagegen war in manchen Stiftern die Geschäftsverteilung zwischen dem Propst und Dekan anders bestimmt; der erstere ist auch später in einzelnen wegen schlechter Administration ganz von der Vermögensverwaltung ausgeschlossen, ja seine Stelle überhaupt beseitigt worden. Außer diesen beiden finden sich vielfach in den Kapiteln noch andere Ämter für die sonst vorkommenden Geschäfte. Es gehören hierher namentlich der primicerius oder cantor (auch praecentor), welcher als Vorsteher der niederen Kleriker die Leitung des von diesen abzuhaltenden Gottesdienstes und des Chorgesanges hatte, der scholasticus oder Scholaster, der Vorsteher der Domschule, welchem auch vielfach die Aufsicht über die Schulen in der bischöflichen Stadt und Diözese oblag, der custos mit der Obsorge für alle zum regelmäßigen Gottesdienste erforderlichen Utensilien und Geräte, der sacrista oder thesaurarius, welcher die Aufbewarung für die an hohen Festtagen und bei feierlichen Gelegenheiten gebrauchten Kostbarkeiten zu überwachen hatte und dessen Amt vielfach mit dem des auch mitunter die Seelsorge am Stifte selbst warnehmenden custos verbunden war, der cellerarius, ursprünglich zur Zeit der vita communis der Verwalter der Ökonomie, welcher für den täglichen Unterhalt der Stiftsgenossen zu sorgen, später derjenige Beamte, welcher aus gewissen, dazu bestimmten Gü-

tern die vorgeschriebenen Naturallieferungen an die einzelnen Mitglieder der Kapitel zu gewären hatte, der camerarius, welcher teils den Propst hinsichtlich der diesem obliegenden Güterverwaltung in einzelnen Stiftern ersetzte, teils aber gewisse Verwaltungsgeschäfte besorgte, endlich der portarius, welcher wärend des Bestehens der vita communis den Verkehr der Kleriker mit der Außenwelt zu überwachen, nachmals aber die Aufsicht über die zum Stift gehörigen Gebäude zu füren hatte. Unter diesen Beamten, welche meistens noch ihre Stellvertreter, so der decanus in dem subdecanus, der cantor in dem succentor hatten, stand nach der Auflösung des gemeinschaftlichen Lebens ein umfangreiches Personal, welches die erforderlichen Geschäfte ausfürte und von den mit den betreffenden Ämtern bekleideten Kapitularen nur kontrolirt wurde.

Unter den in den Kapiteln vorkommenden Ämtern (officia) werden diejenigen, welche ihren Inhabern vor den übrigen einen Vorrang gewären und diese somit als praelati im Stifte erscheinen lassen, in der kanonistischen Sprache als dignitates und personatus bezeichnet, one dass die übliche Unterscheidung der dignitates als der mit einem Ehrenrang und einer Jurisdiktion, der personatus als der bloß mit dem ersteren versehenen Ämter einen festen Anhalt hätte, und dass sich bei der Mannigfaltigkeit der Statuten auch nur im entferntesten eine gewisse Übereinstimmung in der Zuweisung der Ämter zu der einen oder anderen Klasse gebildet hätte.

Bei der Neuorganisation der Domkapitel in der ersten Hälfte dieses Jarhunderts sind auch in den erwänten Einrichtungen, namentlich in Deutschland, erhebliche Vereinfachungen eingetreten, wärend sie in den italienischen und spanischen Kapiteln den mittelalterlichen änlicher geblieben sind. In den altpreußischen und bayerischen Kapiteln kommen nur die Dignitäten des Propstes und des Dekans vor, dagegen weisen die der oberrheinischen Kirchenprovinz und Hannovers allein die des letzteren auf. In den ersteren steht dem Propst, als Vorsitzenden des Kapitels, die Geschäftsfürung in allen äußeren Angelegenheiten, dem Dekan die Leitung des Gottes-, namentlich des Chordienstes und die Disziplinargewalt über die nicht zum Kapitel gehörigen Geistlichen zu, in den letzteren aber vereinigt der Dekan beide Geschäftskreise in seiner Hand. Die übrigen Geschäfte, für welche die mittelalterliche Stiftsverfassung besondere Ämter geschaffen hatte, werden heute von einzelnen Kanonikern versehen. Wol aber sind auch jetzt noch die Vorschriften des Tridentinums (Sess. V, c. 1 de ref.; Sess. XXIV, c. 8 de ref.) über die Notwendigkeit besonderer Stellen für einen sog. theologus und einen sog. poenitentiarius (s. darüber die betr. Artikel) maßgebend, one dass freilich diese Anordnungen überall zur Ausfürung gelangt wären.

Was die Besetzung der Kapitelstellen betrifft, so lag in den ersten Zeiten nach der Entstehung der vita communis die Entscheidung über die Aufnahme neuer Mitglieder in die Gemeinschaft in der Hand des Vorstehers derselben, also bei den Domstiftern in der des Bischofs, bei den übrigen in der des Propstes, wobei die seniores wol jedenfalls eine beratende Stimme hatten. Später nach der Auflösung des gemeinsamen Lebens erlangten die Kapitel teils ein entscheidendes Zustimmungsrecht zu der vom Bischof vorzunehmenden Besetzung, teils aber auch die selbständige Verleihung mancher Kanonikate, wogegen wider andere, namentlich die vom Bischof gestifteten der ausschließlichen Vergebung des letzteren unterlagen. Daneben kamen auch für einzelne päpstliche Reservationen, ferner infolge von Fundationen Präsentationsrechte der Patrone in Betracht. Endlich übten die deutschen Kaiser seit dem 13. Jarh. das jus primariarum precum, d. h. das Recht, einmal sowol nach ihrer Königs-, wie auch ihrer Kaiser-Krönung von jedem Stift die Aufnahme einer von ihnen vorgeschlagenen Person als Kanonikus zu verlangen, ein Recht, welches seit dem 14. Jarh. auch die geistlichen und weltlichen Fürsten für ihre Länder zur Geltung zu bringen suchten. Gegenüber dieser Mannigfaltigkeit hat die Doktrin im Anschluß an einzelne Dekretalen (c. 31 X. de elect. I. 6; c. 15 X. de concess. praeb. III. 8) als jetzt feststehende gemeinrechtliche Regel den Grundsatz entwickelt, dass die Kanonikate in den Domstiftern der gemeinschaftlichen Vergebung des Bischofs und des Kapitels,

dem sog. ius simultaneae collationis, unterliegen, in den Kollegiatstiftern aber durch Wal des Kapitels und durch nachfolgende Institution des Bischofs besetzt werden. In Deutschland ist diese Regel durch die Bestimmungen der Circumscriptionsbullen, bez. des bayerischen Konkordates ausgeschlossen. Darnach ernennt an den altpreußischen Kapiteln der König für die Propstei und die in den ungleichen oder päpstlichen Monaten erledigten Kanonikate und der Papst erteilt die Provista oder Verleihungsurkunde, wärend der Dekanat und die übrigen Kanonikate durch den Bischof vergeben werden. In der oberrheinischen Kirchenprovinz und Hannover alterniren der Bischof und das Kapitel bei der Besetzung, haben aber der Regierung vorher 4 Kandidaten behufs Ablehnung der ihr als invisi suspecti oder minus grati erscheinenden vorzuschlagen. In Bayern endlich vergibt der Papst die Propstei auf Vorschlag des Königs, die Dekanate und die in den päpstlichen Monaten vakant werdenden Kanonikate der letztere, zu den übrigen ernennt der Bischof zur einen, das Kapitel zur andern Hälfte.

Die Rechte der Kanoniker bestehen außer dem schon erwänten Recht auf votum in capitulo und stallum in choro in dem Rechte auf ihre Präbende und andere Bezüge, die sog. Distributionen oder Präsenzgelder (s. den letzteren Art.). Ihr Titel ist bei den Kathedralen Reverendissimus, bei den Kollegiatkirchen admodum Reverendus. Sie haben eine besondere Tracht und als Insignien ihrer Stellung dienen das Kapitelszeichen (d. sog. numisma capituli) und der Ring (annulus). Endlich kommt ihnen der Vorrang (praecedentia) vor der übrigen Diözesangeistlichkeit zu, und zwar den Kathedralkanonikern vor denen der Kollegiatkirchen. Innerhalb desselben Kapitels bestimmt sich die Rangordnung zunächst durch die besondere Stellung, die Dignität oder den Personat, dann durch die etwaige höhere Klasse des Kanonikats (die Presbyteral-Kanonikate gehen den Diakonal-Präbenden vor), endlich nach dem Kanonikat-Senium, d. h. der Anciennität, sofern nicht etwa statutarisch die ursprünglich gestifteten Kanonikate den später errichteten vorgehen.

Die Pflichten der Kanoniker sind ihnen teils, wie die Pflicht zur Ablegung des Glaubensbekenntnisses und zur Residenz (s. den betr. Artikel) mit den übrigen kirchlichen Beamten gemeinsam, teils beruhen sie darauf, daſs sie dem Kapitel als solchem (s. nachher) obliegen und deshalb von den einzelnen erfüllt werden müssen, teils fließen sie, wie die Pflicht, den Kapitelssitzungen beizuwonen, Kapitelsgeschäfte zu übernehmen u. s. w. aus der Zugehörigkeit zum Kapitel.

Die Kapitel selbst sind infolge der Auflösung des gemeinsamen Lebens und der Aussonderung des ursprünglich gemeinschaftlichen Vermögens besondere, dem Bischof gegenüberstehende Korporationen geworden mit Rechtsfähigkeit (juristischer Persönlichkeit) auf dem Gebiete der Kirche und des Vermögensverkehres sowie mit der Befugnis, ihre Angelegenheiten und Geschäfte selbständig zu ordnen und zu verwalten. Namentlich kommt ihnen in dieser Hinsicht das Recht der Autonomie (ius statuendi oder condendi statuta) zu, d. h. das Recht, allgemeine und für die Zukunft bindende Normen, Statuten, über ihre inneren Verhältnisse zu erlassen oder die schon bestehenden abzuändern. Der Genehmigung des Bischofs bedarf es dabei nach gemeinem Recht nicht, wol aber nach den neueren, jetzt für die deutschen Kapitel maßgebenden Ordnungen. Fernere Ausflüsse dieser Selbständigkeit des Kapitels sind das Recht der Vermögensverwaltung und der Anstellung der Subalternbeamten, sowie eine gewisse Disziplinargewalt über ihre Mitglieder. Als kirchlicher Korporation steht dem Kapitel endlich die Befugnis zur Fürung eines eigenen Siegels und zur Ausstellung von Urkunden mit publica fides zu.

Ausgeübt werden können diese Rechte für die Regel, soweit sie nicht innerhalb des den einzelnen Kapitelsbeamten überwiesenen Ressorts liegen, nur durch capitulariter, d. h. in ordnungsmäßiger Sitzung des Kapitels gefaſste Beschlüsse. Für die dem Kapitel zustehenden Besetzungsrechte ist aber seit dem 13. Jarhundert vielfach der sog. turnus eingefürt worden, d. h. statt der Verleihung der

Stellen durch das Kapitel selbst wurden diese durch jeden einzelnen Kapitularen (den sog. Turnarius) nach einer bestimmten Reihenfolge namens des ganzen Kapitels vergeben.

Dem Kapitel als solchem liegt die tägliche Abhaltung des regelmäßigen Gebetsdienstes zu bestimmten Tageszeiten (des Chordienstes, officium divinum), ferner die Celebrirung der Konventsmesse (missa conventualis), d. h. einer namens des Kapitels in Gegenwart seiner Mitglieder und des sonstigen Klerus der Kirche zu haltenden Messe ob. Derjenige Kanoniker, welcher die Pflicht hat, die Messe namens der Gesamtheit zu celebriren, heißt hebdomadarius oder septimanarius, weil damit wochenweise unter den Kapitelsmitgliedern gewechselt wird. Von der Erfüllung der gedachten beiden Pflichten hängt für die einzelnen die Berechtigung zur Anteilnahme an den Distributionen oder Präsenzgeldern ab. Die Kontrole darüber, welche Mitglieder sich diesen Obliegenheiten entziehen, wird durch einen oder zwei gewönlich auf ein Jar gewälte Kanoniker, die sog. punctatores, genauer den punctator und den contrapunctator, ausgeübt, so genannt, weil sie die punctatura oder Notirung der Abwesenden vorzunehmen haben.

Die Kathedralkapitel insbesondere haben außerdem die Pflicht, dem Bischof bei den von ihm persönlich zu leitenden Gottesdiensten, den von ihm vorzunehmenden sog. Pontifikalhandlungen, zu assistiren, ferner aber auch die Obliegenheit, ihn bei der Leitung der Diözese zu unterstützen.

Wenngleich den Kapiteln in ihren eigenen Angelegenheiten das Recht der Autonomie und Selbstverwaltung zukommt, so stehen sie doch im übrigen nach gemeinem Recht unter der Jurisdiktion oder Leitungs- und Regierungsgewalt des Bischofs. Das ist auch heute in Deutschland der Fall. Im Mittelalter ist es aber den Kapiteln seit dem 12. Jarhundert gelungen, durch bischöfliche und päpstliche Privilegien, ferner auch durch Usurpationen teils Befreiungen von einzelnen bischöflichen Rechten, teils von der bischöflichen Gewalt überhaupt (sog. exempte Kapitel) zu erlangen. Die aus dieser Zerreißung des notwendigen Zusammenhanges zwischen dem Bischof und den Kapiteln hervorgehenden Missstände waren indessen so arg, dass das Tridentinum, wenngleich es freilich nicht den auf gänzliche Beseitigung dieser Exemptionen gerichteten Anträgen stattgab, doch die exempten Kapitel wider der Visitation und der Korrektionsgewalt des Bischofs unterwarf (Sess. XXIV, c. 3 de ref.; Sess. XXV, c. 6 de ref.).

Endlich haben die Domkapitel auch rechtlich einen bestimmten Anteil an der Leitung und Verwaltung der Diözese.

Dieser äußert sich bei besetztem bischöflichen Stule darin, dass der Bischof bei Strafe der Nichtigkeit der betreffenden Maßnahmen bald die Zustimmung (consensus), bald nur die Wolmeinung oder Rat (consilium) des Kapitels, an welchen er freilich nicht gebunden ist, einzuholen verpflichtet ist. Der erstere ist erforderlich bei der Veräußerung und Belastung des Vermögens der Kathedrale und der Diözesan-Institute, bei wichtigen Veränderungen im Beneficial-Bestand der Diözese, bei der Annahme eines Koadjutors, wenn dem Kapitel die Wal des letzteren zusteht, bei Maßnahmen, welche für die Stellung des Kapitels oder die kirchlichen Rechte desselben präjudiziell sind, und bei der Einfürung eines in der Diözese de praecepto zu feiernden Festes. Die Einholung des Rates des Kapitels ist vorgeschrieben bei der Ein- und Absetzung kirchlicher Würdenträger und anderer geistlicher Personen (was jedoch hinsichtlich der Inhaber der niederen Benefizien längst unpraktisch ist), bei der Erteilung von Dispensationen und Konfirmationen, bei Angelegenheiten, welche die Interessen des Kapitels berüren, sofern dasselbe nicht weitergehende Rechte besitzt, bei allen wichtigeren Gegenständen der Diözesanverwaltung, bei der Beschaffung des Unterhalts des theologus für den Fall des Mangels einer ausreichenden Pfründe, bei der Festsetzung der einzelnen für die verschiedenen Kanonikate erforderlichen höheren Weihegrade und bei der provisorischen Ergänzung der verstorbenen Synodalrichter. Endlich hat das Tridentinum auch für gewisse Fälle (s. Sess. XXI, c. 9 de ref.; Sess. XXIV, c. 12 de ref.; Sess. XXV, c. 8 de ref.) die Erholung des Rates zweier

Domherren vorgeschrieben. Soweit es sich bei den erwänten Fällen nicht um Anordnungen des Tridentinums handelt, ist ein derogirendes Gewonheitsrecht nicht ausgeschlossen.

Nicht minder kommen dem Domkapitel bestimmte, die interimistische Leitung der Diözese betreffende Rechte bei erledigtem und verhindertem Bischofsstule (sede vacante und sede impedita) zu, worüber der Art. Sedisvakanz zu vergleichen.

Nach der Auffassung der katholischen Kirche sind die Domkapitel keine notwendige und fundamentale, durch göttliches Recht bedingte Institution, vielmehr nur ein Produkt der historischen Entwicklung. Hieraus erklärt es sich, daſs das kanonische Recht dem Gewonheitsrechte einen weiten Spielraum für die Bestimmung des Anteils der Kapitel an der Diözesanregierung zuweist, sowie daſs dieselben in manchen Diözesen, z. B. in den Missions-Bistümern der nordamerikanischen Diözesen, ganz fehlen, in anderen dagegen (z. B. in den Diözesen Englands, Irlands und Kanadas) ihre Organisation eine äußerst lose ist.

Abgesehen von den Dom- und Kathedralkirchen kommen in der katholischen Kirche noch sog. Kapitel in der Verfassung der geistlichen Orden vor; s. darüber den Art. Orden.

II. In der evangelischen Kirche Deutschlands — im übrigen s. die Art. anglikanische, dänische, schwedische Kirche — haben sich vereinzelt noch aus katholischer Zeit einzelne Dom- und Kollegiatkapitel, in Preußen die Domstifter Brandenburg, Naumburg, Merseburg und das Kollegiatstift Zeitz, im Königreich Sachsen das Hochstift Meißen und das Kollegiatstift Wurzen bis auf den heutigen Tag erhalten. Nach Einfürung der Reformation wurden die Kapitel, welche mit ihrem Bischof zur neuen Lehre übergetreten waren, zwar meistens aufgelöst. Zum teil gelang es ihnen aber, sich gegenüber den Landesherrn zu erhalten, namentlich auch solchen, in denen nicht alle Mitglieder protestantisch geworden waren und welche als sog. gemischte Kapitel (Osnabrück, Halberstadt, Minden) mit alternirendem Bistum noch durch den westfälischen Frieden aufrechterhalten wurden. Die Verbindung mit den evangelisch gewordenen Bischöfen blieb zwar nur kurze Zeit bestehen, aber seit dem Religionsfrieden von 1555 postulirten diese protestantischen Stifter Administratoren aus den landesfürstlichen Häusern, welche unter Garantie des Fortbestandes der Kapitel in den Walkapitulationen die Regierung des Stiftslandes übernahmen. Nachdem schon seit dem dreißigjärigen Kriege manche durch Eventual- und perpetuirliche Postulationen erblich an einzelne Fürsten gekommen und deren übrigen Ländern inkorporirt worden waren, überdauerten allein die oben genannten die allgemeine Säkularisation des Jares 1803 und die durch das Edikt vom 30. Oktober 1810 in Preußen angeordnete Einziehung der geistlichen Güter, sowie die durch das hannoverische Gesetz vom 5. September 1848 ausgesprochene Beseitigung der Stifter, ja das Domstift zu Brandenburg wurde im J. 1820 sogar widerhergestellt und erhielt am 30. November 1826 neue Statuten.

Kirchliche oder zur Kirche in lebensvoller Beziehung stehende Institute sind die heutigen evangelischen Kapitel nicht, sondern nur Korporationen, welche ihren Mitgliedern unter kanonischen Formen gewisse Einkünfte gewären und bestimmte, durch Herkommen oder die Landesverfassung festgesetzte Rechte besitzen. Übrigens haben die Erlasse vom 28. Februar 1845 und 15. Januar 1847 die preußischen Domstifter, von denen jetzt Merseburg und Naumburg dem Ersterben nahe sind, für geschlossen erklärt und die Verwendung der Einkünfte nach Abgang der zeitigen Präbendarien und Anwärter zu kirchlichen Zwecken in Aussicht gestellt. Verwirklicht ist diese Maßregel bisher noch nicht, und die widerholt vom preußischen Abgeordnetenhause geforderte Beseitigung dieser überlebten, haltlosen Institute ist bis jetzt one Erfolg geblieben.

Litteratur: 1. katholische Kirche: Aug. Barbosa, De canonicis et dignitatibus etc., Lugdun. 1640 u. öfter; Scarfantonius, De capitulis, Luc. 1723, 2 tom.;

Gehring, Die kath. Domcapitel Deutschlands als jur. Personen, Regensburg 1851; Bouix, Tractat. de capitulis, Paris 1852; G. A. Huller, Die jur. Persönlichkeiten d. Domcapitel in Deutschl., Bamberg 1860; Finazzi, Dei capituli cathedrali, Lucca 1863; Dieck, Art. Domcapitel in Ersch u. Gruber, Encyklop. der Wissenschaften, Sect. I, Bd. 26, S. 383; Jacobson, Art. Canonikus in Weiske's Rechtslexikon, 2, 544; P. Hinschius, Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten, Bd. 2, S. 49—161. Eine Reihe von Aufsätzen über einzelne Punkte und von Kapitelsstatuten in Schmidts und Mayers thesaur. iuris ecclesiast.

2. Evangelische Kirche: Pinder, Über d. evang. Dom- und Collegiatstifter in Sachsen, Weimar 1820; Die evang. Domcapitel i. d. Prov. Sachsen, Halle 1850; Stieglitz, D. Recht des Hochstifts Meißen ꝛc., Leipzig 1834; Jacobson, D. ev. K.-R. des preuß. Staats, Halle 1864, S. 194 ff.; Richter-Dove, K.-R., 7. Aufl., § 157. **P. Hinschius.**

Kapitularien. Die Völker, welche das fränkische Reich zusammenfaßte, besaßen ein jedes sein besonderes „Volksrecht", nach welchem die Volksgenossen auch außerhalb ihrer Provinz lebten. Daneben aber fehlte es nicht an einem formell gemeinen Reichsrechte mit nicht bloß persönlicher, sondern territorialer Geltung. Es war enthalten in den Verordnungen des Königs, die er entweder allein, indem er bei Strafe des Königsbannes Befolgung forderte, oder aber auf dem Reichstage (curia) mit Rath der Großen erließ und publizirte. Capitulare ist der karolingische Name für ein solches Gesetz; er kommt von deren üblicher Einteilung in Kapitel, jedes einem besonderen Gegenstande, oft den disparatesten, gewidmet. Warscheinlich wurden diese Abschnitte, nachdem über jeden besonders beraten und beschlossen worden war, nach Art eines Landtagsabschiedes zur Publikation zusammengeschrieben. In merovingischer Zeit waren die Namen decretum, decretio, constitutum, edictum, auctoritas, pactio dafür gebraucht worden; heute versteht man unter „Kapitularien" auch diese merovingischen mit. Von jedem Kapitulare kam eine Abschrift in das Reichsarchiv, andere gingen — mitgenommen oder versendet — an die Provinzialbeamten, von denen sie auf Landtagen publizirt wurden. Die Sprache ist lateinisch, doch hat es Übersetzungen für die Provinz gegeben. Der Name Capitulare wird übrigens auch für solche in gleicher Art entstandene und verbreitete Erlasse gebraucht, deren Inhalt ausnahmsweise nicht nach Kapitel eingeteilt ist, oder die Statsakte oder Verwaltungsmaßregeln enthalten. — Da nun nach fränkischem Rechte dem Könige auch in Bezug auf kirchliche Angelegenheiten Gesetzgebungs- und Verordnungsrecht zukam (Edg. Löning, Geschichte des deutschen Kirchenrechtes, Th. 2, besond. S. 17 ff.; Waitz, Deutsche Verfassungsgesch. 2, 349 ff., 465 ff., 654 ff.; 3, 371 ff. u. ö.; Maaßen, Neue Kapitel über freie Kirche ꝛc., S. 113 ff. u. a.), so hatten nicht wenige Kapitularien kirchenrechtlichen Inhalt, und schon die älteste, noch unter den Karolingern selbst als Privatarbeit zwar entstandene, aber sehr bald auch offiziell gebrauchte Sammlung — sie stammt von Ansegisus, Abt von Fontanella, und ist aus dem Jare 827 — gruppirt, indem sie eine Anzal Kapitularien Karls des Großen und Ludwigs des Frommen zusammengestellt, die kirchlichen besonders. — Von Originalkapitularien sind uns nur wenige Fragmente erhalten; aber aus den Kopialbüchern der Klöster und Stifter kennen wir den Text einer großen Zal von Kapitularien: die beste Ausgabe derselben findet sich im 3. und 4. Bande der Monumenta Germaniae historica ed. Pertz (Leges vol. 1. 2), die beste quellengeschichtliche Erörterung über Kapitularien bei Stobbe, Geschichte der deutschen Rechtsquellen, Abth. 1, S. 209 ff., wo auch ältere Ausgaben nachgewiesen werden. Ergänzungen und Berichtigungen bei Alfred Boretius, Die Kapitularien im Longobardenreiche (1862); G. Beseler, Über die Gesetzeskraft der Kapitularien (1871); Boretius, Beiträge zur Kapitularienkritik (1874) u. a.

Mejer.

Kaplan. Desservant. Kaplan (capellanus) bedeutet heute regelmäßig einen katholischen Pfarrgehilfen, der die Priesterweihe hat und dem Pfarrer in

der Seelsorge hilft, wo und so weit derselbe es nötig erachtet. Indes erleidet diese auf Grund älterer Gewonheiten durch das Tridentinum anerkannte allgemeine Einrichtung im einzelnen mancherlei partikularrechtliche Modifikationen. Nach tridentinischem wie nach vorreformatorischem Kirchenrecht hat jede Parochie nur einen Pfarrer; ist nun die Gemeinde zu groß, um durch diesen ausreichend verwaltet werden zu können, so hat nach Trid. Sess. 21, c. 4 de ref. der Bischof ihn anzuhalten, dass er die nötige Zal Kapläne annehme, was selbstverständlich auf andere Unzulänglichkeitsfälle beim Pastor ausgedehnt wird. Solche Kapläne stehen nach tridentinischem Rechte in des letzteren persönlichem Dienste: er wält sie unter Aufsicht und Approbation des Bischofs, wie er will, und entläst sie beliebig (ad nutum: Ferraris pronita bibl. canon. V. Capellanus, in comm. n. 41), wie er sie auch seinerseits aus seinen eigenen Einkünften zu erhalten hat. Hier kann jedoch dadurch eine Veränderung eintreten, dass für Kapläne innerhalb des Pfarrsprengels besondere Benefizienstiftungen bestehen: sog. Kaplaneien. Sind ihre Inhaber stiftungsgemäß wesentlich zur Aushilfe bei den Pfarrgeschäften verpflichtet, so heißen sie Kuratkapläne (capellani curati); haben sie vorzugsweise die Pflicht, in gewissen Kapellen der Parochie oder an bestimmten Altären in derselben eine bestimmte Zal Messen zu lesen, so heißen sie Messpfründner, Altaristen, Frühmessner (sacellani, vicarii, primissarii). Auch letztere pflegen dem Pfarrer zur Hilfe verpflichtet zu sein, eventuell kann der Bischof sie dazu anweisen. Sowol die Kuratkapläne wie die Meßpfründner kann der Pfarrer nicht entlassen; denn auf ihr Benefizium haben sie ein ihnen nur auf dem Wege Rechtens zu entziehendes Recht; doch braucht er sich ihrer Hilfe nicht zu bedienen, soweit ihnen nicht stiftungsmäßig oder gewonheitsrechtlich ein bestimmter Kreis pfarramtlicher Vertretungsrechte als mit dem Benefizium verbundenes Offizium ein- für allemal übertragen worden ist. Am meisten und am umfänglichsten ist dies der Fall, wo an Kapellen, die entfernt vom Pfarrsitze und der Parochie liegen, an Hospitälern oder dergl. Instituten für ständige Erhaltung von Kaplänen, die an solchen Stellen dann auch residiren, Stiftungen vorhanden sind. Die Inhaber solcher Stellen heißen Lokalkapläne, capellani expositi oder perpetui und sind regelmäßig Kuratkapläne, indem ihnen eine Vertretung des Pfarrers auch im Beichthören, der Abendmals- und überhaupt der Sakramentsverwaltung oft bis auf wenige Reservate überwiesen ist, können aber auch simplices sein. Immer bleiben sie in einer gewissen Abhängigkeit vom Pfarrer, die im einzelnen stiftungsgemäß normirt ist. — Wenn der Pfarrer die Aufforderung des Bischofs, sich die nötigen Kapläne beizuordnen, nicht oder nicht gehörig befolgt, so kann, aus dem Rechte der Devolution, der Bischof selbst sie anstellen. Es kann aber auch partikulare Rechtsgewonheit, oder — wie z. B. in Bayern — partikulare Rechtsvorschrift sein, dass der Bischof die Kapläne überhaupt anstellt und den Pfarrern, wie es von diesen erbeten wird oder ihm nötig scheint, seinerseits beiordnet. Selbstverständlich können dergleichen Kapläne dann auch nicht vom Pfarrer entlassen werden, sondern sind, soweit sie nicht in obiger Art die Befugnisse von Benefiziaten haben, ad nutum episcopi amovibiles.

Dergleichen vom Bischofe angestellte, mit einem Benefizium nicht versehene Kapläne sind auch die französischen Ex-Desservants oder Succursalpfarrer. Schon das ältere französische Recht unterscheidet Pfarrkirchen (parochiales ecclesiae) und Nebenkirchen (succursales ecclesiae) zur Aushilfe für jene. Du Fresne s. v. capella ad succurendum: quomodo ecclesiae succursalis apud nos dicitur, quae ad parochiae auxilium et succursum aedificatur, cujusmodi erant castellorum. Der an einer solchen Succursale angestellte und dienende (deserviens) Geistliche war abhängig von der Parochie, in deren Sprengel sich die Hilfskirche befand. „Unde licet capellam haberet in castello suo quasi ad succurendum factam; eam tamen nullus, nisi in voluntate canonicorum Ardensis ecclesiae, deservire vel ministrare poterat aut debebat capellanus“ (a. a. O.). Das Recht des 17. Jarhunderts unterscheidet außerdem Pfarrer, welche selbständig fungiren, und Priester, welche nur mit Erlaubnis des Bischofs predigen und Sakramente verwalten und jederzeit zurückgerufen werden können, Kapläne (Edikt von 1695,

Art. 11, 12. Vgl. Portalis, Discours, rapports et travaux inédits sur le concordat de 1801, Paris 1845; Hermens Handbuch der Statsgesetzgebung über den geistlichen Kultus ... am linken Rheinufer, Bd. IV [Aachen und Leipzig 1852], S. 251, 252). Diese Einrichtung schwebte Bonaparte vor, als er die durch die Revolution fast zerstörte Kirche herzustellen unternahm. Das Konkordat vom 26. Messidor IX. (15. Juli 1801) zwischen Pius VII. und dem französischen Gouvernement enthält nur die Grundzüge über die Restauration, insbesondere über den Episkopat. Den Bischöfen wird das Recht zuerkannt, zu den Pfarreien (ad paroecias) Personen zu ernennen, welche der Regierung genehm sind. Notwendig blieben zur Ausfürung des Konkordats noch besondere Gesetze und Reglements. In den Articles organiques de la convention, vom 18. Germinal X. (8. April 1802) nun sind auch die Bestimmungen über die Dotation der Kirche enthalten. Da die Besoldung der Pfarrer (curés) vom State übernommen wurde (organ. Artikel 66), so lag demselben daran, ihre Zal so gering als irgend tunlich anzusetzen, und zu dem Behufe wurde angeordnet, es solle in jedem Kanton ein Pfarrer bestellt werden (a. a. O. Art. 60). Da diese Sprengel aber viel zu groß waren, um von einem Geistlichen der Kantonalkirche (ecclesia cantonalis) versehen zu werden, sollten noch so viel andere Geistliche für die übrigen Kirchen (succursales) angenommen werden, als das Bedürfnis erheischte, diese aber aus den Pensionären gewält und aus dem Betrage der Pension und den Oblationen der Gemeinden erhalten werden. Über sie enthalten die organischen Artikel folgende Festsetzungen: „Les vicaires et desservans exerceront leur ministère sous la surveillance et la direction des curés. Ils seront approuvés par l'évêque et révocables par lui" (Art. 31). Hier findet sich zuerst die Bezeichnung Desservanten neben den Vikaren für die unter der Aufsicht und Leitung der Pfarrer innerhalb der Parochieen fungirenden Priester. Den Bischöfen ist überlassen, sie zu bestätigen und abzurufen. Über die Feststellung ihrer Zal u. s. w. entscheiden Art. 60—63, deren letzter ihre Nomination den Bischöfen überträgt (Les prêtres desservant les succursales sont nommés par les évêques). Wegen der Sustentation bestimmt Art. 68, 72. — Nicht lange war damit dem kirchlichen Bedürfnisse ein Genüge getan. Bereits unterm 11. Prairial XII. (31. Mai 1804) und 5. Nivôse XIII. (26. Dezember 1804) erging ein kaiserliches Dekret über eine neue Circumscription der Succursalen (Hermens a. a. O. Bd. II [Aachen und Leipzig 1833], S. 271, 313 ff.), worin den Desservants ein Gehalt von 500 Francs bewilligt wurde. Da überdies die Amtsgewalt des Succursalisten im ganzen in seinem Sprengel, den man geradezu Parochie (paroisse) zu nennen anfing, gleich war: Le desservant est dans sa paroisse ce que le curé dans la sienne (Ministerial-Entscheidung vom 9. Brumaire XIII. [1. November 1804], verbess. Dekret vom 30. Dezember 1809 bei Hermens a. a. O. Bd. II, S. 412 ff.), so unterscheiden sich die Kantonalpfarrer außer ihrer Stellung als investirte Benefiziaten nur noch durch ein etwas größeres Statsgehalt (1000 oder 1500 Francs). Auch dieser Gehaltsunterschied ist dann nach und nach noch mehr ausgeglichen worden. Die Desservants wünschten nun mehr und mehr, auch in Betreff der Absetzbarkeit bezw. Nichtabsetzbarkeit nicht ferner wie Kapläne, sondern wie Pfarrer behandelt zu werden; die Bischöfe waren aber nicht geneigt, das einmal erlangte Recht aufzugeben, der Papst Gregor XVI. selbst, der deshalb angegangen war, deklarirte, es solle der bestehende Zustand aufrecht erhalten werden, donec a Sede Apostolica aliter provisum fuerit, wie auch in der Circumscriptionsbulle für Preußen dasselbe anerkannt ist. Widerholt sind deshalb über die Lage der Desservants, welche die bei weitem größte Mehrzal der Priester in Frankreich, Belgien, Rheinpreußen (am linken Rheinufer) bilden, im allgemeinen und in einzelnen Fällen Streitigkeiten entstanden. In Belgien sind die Bestimmungen der organischen Artikel von den Bischöfen stets frei gehandhabt, da der Stat diese Angelegenheit für eine solche erklärt hat, die bei der bestehenden Trennung von Stat und Kirche ihn nichts angeht. M. s. die Nachweisungen der darüber erschienenen Schriften in einem Aufsatze von Warnkönig in der kritischen Zeitschrift für Rechtswissenschaft und

Gesetzgebung des Auslandes, Bd. XX (Heidelberg 1848), Heft III, S. 47 ff. In Frankreich ist das Verhältnis änlich, doch ist von den Bischöfen wenigstens die Praxis eingefürt, daſs die ad nutum episcopi amovibiles deservientes nicht entlassen werden, wenn nicht durch das Offizialat, nach vorangegangener Untersuchung, das Strafurteil auf Entlassung ausgesprochen ist. In solchem Sinne hat sich Sibour, Bischof von Digne, erklärt: Institutions dioecesanes par Mgr. l'évêque de Digne, Paris 1845, Digne 1848. Auf den in neuerer Zeit wider gehaltenen Provinzialsynoden ist ebenmäßig also entschieden. So auf dem Konzil zu Rheims 1849, Avignon 1850, Bourges 1852, Auch 1852. Es heißt darüber in dem zuletzt erwänten Art. LI: Improbat Synodus eos, qui succursalistarum amovibilitatem tanquam illegitimam vituperant, declaratque eam ordinationi divinae non adversari nec a sancta ecclesia reprobari, immo hanc disciplinam esse servandam ex declaratione Summi Pontificis Gregorii XVI, donec Apostolica Sedes aliter statuerit. (Acta consilii Provincialis Auscitaniae. Auscis 1853). Andere Synoden setzen hinzu, es solle der Bischof den Desservant von seiner Stelle nicht entfernen: nisi prius inquisito officialitatis aut auditorii privati nostri consilio. (Acta consilii Avenionensis Provinciae, Avenion. 1850, p. 81, 82). (Vgl. Warnkönig in der angefürten Zeitschrift, Bd. XXVI [Heidelberg 1853], Heft I, S. 53, 54). Auch in den deutschen Bistümern am linken Rheinufer ist durch Einfürung der geistlichen Gerichte das Verhältnis für die Succursalisten ein mehr gesichertes geworden; machte sie aber doch nach wie vor in einem Grade von den Bischöfen abhängig, welcher dem State unduldentlich schien. Daher in § 19 des preußischen Gesetzes über die Vorbildung der Geistlichen vom 11. Mai 1873, § 19 die dauernde Anstellung der Succursalpfarrer vorgeschrieben ist. Näheres über sie s. bei Bouix, Tractat. de parocho (1855), S. 233, und das Archiv für kathol. Kirchenrecht 21, 423 ff. (v. Raimund) und 22, 54 ff. (von Pricotte). Vgl. auch Hinschius, Die preuß. Kirchengesetze des Jahres 1873, S. 145 f.

Stellt das Bisherige die Verhältnisse der Kapläne von heute dar, so ist historisch noch zu erwänen, daſs, da ursprünglich auch die Oratorien auf den Herrenhöfen, aus welchen später Pfarrkirchen geworden sind, im Gegensatz zu den alten Taufkirchen (plebes) häufig capellae genannt wurden (s. den Art. Pfarrei), die bei ihnen angestellten Geistlichen gelegentlich auch dann noch den Namen Kapläne tragen, als sie schon wirkliche Pfarrer waren: so manche Burgkapläne, Hofkapläne; auch die capellani regii oder palatins für die Capella regis, d. i. die Burgkirchen der königlichen Palatine, gehören dahin. Sie waren oft durch päpstliche Privilegien ausgezeichnet (z. B. c. 16. X. de privileg. 5, 33), wiewol seit dem Trid. Sess. 24. c. 11. de ref., verbunden mit Sess. 6. c. 4, Sess. 25. c. 6 de ref., in engeren Grenzen.— Ferner ist zu merken, daſs schon früh auch die Bischöfe sich Kapläne (capellani episcopales), nicht selten auch Haussekretäre hielten. Auch außerhalb der Kathedrale stellte der Bischof an sonstigen Hauptkirchen der Diözese dergleichen Kapläne an, welche beim Gottesdienst ihm zu assistiren verpflichtet wurden (m. s. z. B. Synodus Colon. a. 1260 bei Hartzheim, Concilia Germaniae, Tom. III, Fol. 592). Auch die Päpste pflegten sich stets Kapläne zu halten, die gewönlich zugleich als ihre Pönitentiare gebraucht wurden. Man unterscheidet in der Kurie drei Arten von Kaplänen: (Titular-Kapläne (capellani honorarii), bei den Pontifikalien assistirende Kapläne (ceremoniarii), und zu Privatdiensten des Papstes gebrauchte geheime Kapläne (capellani secreti).

Vgl. über Kapläne, außer Ferraris l. c., Van Espen, Jus eccles. univers. pars II, tit. 3, c. 2; Pesold, Parochialrechte (1846) I, 332 ff.; Bouix tit. 18. c. 4. und pars I, l. c. p. 444 sq., 645 sqq.; Analecta jurispontificii (1861), p. 838 sq.; Hinschius, System des katholischen Kirchenrechts, 2, 321 ff.

Die evangelische Kirche hielt das Institut der Kapläne in ihren ersten Anfängen zwar noch fest, z. B. daſs es in einigen älteren Kirchenordnungen vorkommt, ließ es dann aber fallen, wenn sie auch den Titel für Pfarrer oder Pfarrgehilfen hin und wider noch bewart hat. **(F. H. Jacobson †) Mejer.**

Kapuziner. Der Minorit Matthäus von Bassi ließ sich von einem Klosterbruder sagen, dass der hl. Franziskus eine andere Kapuze getragen hätte, als bis dahin geglaubt und von den Franziskanern angenommen war. Er griff diese Meinung auf, entfernte sich aus seinem Observantenkloster Montefalconi und erschien 1526 in Rom vor dem Papste Clemens VII, der ihm die Erlaubnis erteilte, mit seiner pyramidalen Kapuze und seinem langen Barte als Einsiedler zu leben und überall zu predigen, wenn er sich nur alljärlich in dem Prozinzialkapitel der Observanten darstellte. Nun begeisterte sich auch der Observant Ludwig von Fossombrone für die echte Kapuze, den langen Bart und die buchstäbliche Erfüllung der Regel des hl. Franziskus, vorzüglich in Beziehung auf die gänzliche Besitzlosigkeit. Er ging mit seinem Bruder Raphael nach Rom, erhielt noch im Jare 1526 ein Breve und darin schriftlich die dem Matthäus mündlich erteilte Erlaubnis. Sie taten sich mit Matthäus und einem Vierten zusammen und suchten Zuflucht bei den Camaldulensern und bei dem Herzoge von Camerino. Dieser bewirkte es, dass sie i. J. 1527 als Fratres minores eremitae in den Gehorsam und Schutz der Konventualen aufgenommen wurden. Darauf begaben sich Ludwig und Raphael wider nach Rom und Papst Clemens VII. gab ihnen am 18. Juli 1528 eine Bulle, welche sie als eine besondere Kongregation mit den erwänten Eigentümlichkeiten bestätigte, von den Observanten befreite und den Konventualen unterordnete. Diese Unterordnung bestand darin, dass sie nur einen Generalvikar haben durften, der seine Bestätigung vom General der Konventualen einholen musste, dass sie sich ferner Visitatoren von den Konventualen gefallen lassen mussten und dass sie bei Prozessionen nur unter dem Kreuze der Konventualen oder der Pfarrgeistlichkeit (nicht unter einem eignen Kreuze) gehen durften. Nun prangten sie frei überall mit ihren lang zugespitzten Kapuzen und wurden von den Kindern Kapuzini (Kapuzenmännchen) gescholten. Sie ließen sich den Spottnamen gern gefallen und wurden im J. 1536 ausdrücklich als Kapuziner anerkannt. Sie werden Capucini ordinis fratrum minorum oder Fratres minores Capuzini genannt. Ihr erstes Kloster war das von Colmenzono, welches ihnen die Herzogin von Camerino schenkte. Im J. 1529 hatten sie schon vier Klöster und Ludwig konnte in demselben Jare zu Alvacina das erste Kapitel der Kapuziner zusammenberufen. Hier entstanden die Satzungen der neuen Gesellschaft, welche 1536 und 1575 einige nicht wesentliche Veränderungen und Zusätze erhielten. Es wurde verordnet, den Gottesdienst in alter strenger Weise zu halten; für keine Messe eine Vergeltung zu nehmen; zwei Stunden täglich stilles Gebet pflegen; wärend des ganzen Tages mit Ausnahme weniger Stunden Stillschweigen zu beobachten; das Geißeln nicht zu vergessen; weder Fleisch, noch Eier, noch Käse zu betteln, wol aber das alles, wenn man es ungebeten gibt, anzunehmen; nicht mehr zu erbetteln (terminiren), als für den Tag nötig ist; nur auf drei, höchstens sieben Tage Vorrat zu sammeln und kein Geld anzurüren. Der Fleischgenuss ist im allgemeinen nicht verboten, ebensowenig als das Weintrinken. Aber natürlich ist die größte Mäßigkeit vorgeschrieben, und wer sich außerordentliche Fasten auferlegt, dem soll es nicht gewehrt werden. Die Kleidung soll ärmlich, grob und eng sein. Die Kapuziner sollen in der Regel barfuß gehen, sich nur ausnahmsweise der Sandalen bedienen und weder zu Pferde noch zu Wagen reisen. Prokuratoren und Syndiken, welche die Besitzlosigkeit der Minoriten dadurch illusorisch machten, dass sie für Klöster kauften und verkauften und die Klöster reich machten, soll es bei den Kapuzinern nicht geben. Ihre Klöster sollen in der erbärmlichsten Weise aufgefürt werden und in der Regel nur sechs oder sieben, höchstens zehn oder zwölf Brüder beherbergen. Man nimmt weder allzu junge, noch schwächliche Novizen. Die Kapuziner haben außer dem Generalvikar Provinzialen, Kustoden und Guardiane. Man wält sie alle Jare neu, nur der Generalvikar wird vom Kapitel erst nach drei Jaren durch eine Neuwal ersetzt. Im ersten Kapitel erhob man den Stifter, Matthäus von Bassi, zu dieser Würde. Aber er dankte schon nach zwei Monaten wider ab und Ludwig von Fossombrone, der zweite Stifter, trat an seine Stelle. Als dieser im J. 1535 nicht wider gewält wurde, kam es zu Störungen, infolge deren man ihn aus dem Or-

den hinausstieß. Auch Matthäus schied aus, und da nur denen, welche in den Kapuzinerklöstern den Statuten und den Oberen des Ordens sich unterwarfen, die neue Kapuze zu tragen erlaubt war, so schnitt er die von ihm selbst erfundene lange Spitze der Kapuze wider ab und zog, gestützt auf das Zugeständnis des Papstes Clemens, frei predigend, umher. Beide Stifter konnten weder gehorchen noch regieren. Ihre Stiftung war ihnen entwachsen und konnte sie nicht länger ertragen. Einen höheren Aufschwung nahm der Orden durch und unter Bernhardin Ochino. Siehe den Artikel. Er war nach einem wechselvollen Leben im Jare 1534 von den Observanten zu den Kapuzinern übergetreten und wurde in der kürzesten Frist als der heiligste, demütigste, entsagungsvollste Mönch und als der glühendste, beredteste, gewaltigste Bußprediger bewundert und verehrt. Man machte ihn im J. 1538 wider seinen Willen zum Generalvikar der Kapuziner und zwang ihn im J. 1541, diese Würde noch einmal anzunehmen. Aber zwei Jare später entschied er sich gegen die römische Hierarchie und für die evangelische Freiheit, entwich nach Genf, verheiratete sich und verteidigte seine Wandelung nicht one heftige Angriffe des Papstes. Diese Ereignisse hatten für den ganzen Orden die wichtigsten Folgen. Der Papst wollte ihn aufheben und verbot den Kapuzinern sogleich das Predigen. Der Orden selbst aber wurde auf immer von aller spiritualen Verirrung, von jeder eigenen Meinung in kirchlicher und dogmatischer Beziehung, von jeder geistigen Bildung und Selbständigkeit zurückgeschreckt. Die demütigste Bitte und Unterwerfung bewog den Papst, den Orden bestehen zu lassen und ihn im J. 1545 das Predigen wider zu gestatten. Jetzt erst kam der Typus der Kapuziner zur scharfen Ausprägung und ihre Bedeutung trat jetzt erst an das Licht. Die Reformation des 16. Jarhunderts polarisirte das Mönchtum; den einen Pol bilden die Jesuiten, den andern die Kapuziner. Jene haben durch Missbrauch der Waffen und der Schätze des Geistes Ungeheueres, diese in anderen Kreisen nicht viel Geringeres durch Geistesarmut oder vielmehr durch Geistesmangel ausgerichtet. Diese letzteren waren ursprünglich auf Italien beschränkt, aber im J. 1573 wurde diese Beschränkung auf Bitten des Königs Karl IX. von Frankreich aufgehoben und die Kapuziner fassten in Paris selbst Fuß. Im J. 1592 kamen sie nach Deutschland und zwar zuerst nach Innsbruck. Um dieselbe Zeit breiteten sie sich in der Schweiz aus, seit dem J. 1606 in Spanien. Jetzt wurden sie auch von ihrem Verbande mit den Konventualen befreit, erhielten 1619 eigene Generale und das Recht, in Prozessionen unter ihrem eigenen Kreuze zu gehen. Sie folgten den Spaniern und Portugiesen über das Meer und machten sich um die Heidenbekehrung in Amerika, Afrika und Asien verdient. Die Aufhebung der Mönchsorden am Ende des vorigen Jarhunderts hat die Kapuziner in Deutschland und Frankreich fast ganz vertilgt. Auf der pyrenäischen Halbinsel haben sie im dritten und vierten Jarzehent dieses Jarhunderts am meisten zu leiden gehabt. Aber in neuester Zeit wächst ihre Zal in allen katholischen Ländern wider.

Es hat auch Kapuzinerinnen gegeben. Maria Laurentia Longa errichtete als Witwe in Neapel das Hospital der Unheilbaren und das Kloster unserer lieben Frauen zu Jerusalem. Hier nahm sie im J. 1534 mit 19 andern Frauen den Schleier und lebte nach der dritten Regel des hl. Franziskus. Die Theatiner verwalteten in dem Kloster die Sakramente. Von ihnen ging im Jare 1538 die Aufsicht über die Nonnen an die Kapuziner über. Nun nahmen die Nonnen die strengste Regel der hl. Klara und die lange Kapuze an, und wärend sie vorher wegen ihres strengen Lebens Schwestern vom Leiden im Munde des Volkes hießen, wurden sie von der Zeit an Kapuzinerinnen genannt, haben aber seitdem die Kapuze abgelegt. Sie kamen im J. 1575 nach Rom. Baronius gründete eine Vorschule zu ihrem römischen Kloster. Borromäus brachte sie nach Mailand. Im J. 1606 geschah die höchst feierliche Einweihung ihres Klosters in Paris. — Joh. Boverius hat die Jarbücher der Kapuziner geschrieben (Annales sacr. hist. ordinis minorum S. Francisci, qui Capucini nuncupantur, Lugd. 1632), die aber den Orden auf Kosten der Observanten in so unverschämter Weise und mit so handgreiflichen Lügen erheben, dass sie sogleich in Rom censirt werden mussten.

Besser wird man unterrichtet von Helyot, Geschichte der Klöster und Ritterorden, Bd. 7, S. 192—211 und 238—249; Pragmatische Geschichte der Mönchsorden, Th. 2, S. 357—374; Wadding, Annales ord. Minorit. T, XVI, p. 207 sq.

Albrecht Vogel.

Karäer, Karaeten, s. Israel, nachbiblische Geschichte.

Kardinäle, s. Kurie römische.

Karena, 40tägiges Fasten oder öffentliche Buße, welche der Bischof Klerikern und Laien, der Abt Mönchen auferlegt. Karena heißt aber auch der Ablass davon. Warscheinlich ist das Wort abzuleiten von quadragena, wie denn Du Cange s. v. ausdrücklich beide Ausdrücke als im Sinne identisch anfürt.

Karg, Georg (Parsimonius), geb. 1512 als Son eines Bauern zu Herolsingen im Öttingenschen, kam 1532 nach Wittenberg, wo er 1537 Magister ward. One die Erlaubnis zu haben, fing er auf Anregen des Jakob Schenk in Freiberg schon 1536 an, dort zu predigen und geriet im nächsten Jare in die Hände eines Widertäufers. Da er, „ein unerfarener junger Mensch", diese Irrlehren schriftlich äußerte und bei ihnen beharrte, ließ der Kurfürst ihn am 1. Januar 1538 von Luther, Melanthon, Jonas und Cruciger verhören und gleich darnach bis in den Februar auf dem Schloss festsetzen. Weil er Belehrung annahm, ward er auf der Theologen Verwendung freigelassen, und schon im August 1539 empfahl Luther den in Wittenberg Ordinirten dem Grafen Ludwig von Öttingen als einen „feinen, gelehrten Menschen". Er wirkte als Pfarrer in Öttingen, bis das Interim ihn 1547 von dort vertrieb. Den Flüchtling nahm der Markgraf von Brandenburg auf, ernannte ihn im Dezember zum Pfarrer in Schwabach und ließ ihn 1551 an den Beratungen der Theologen in Wittenberg über Beschickung des tridentinischen Konzils teilnehmen. 1556 versetzte er ihn nach Ansbach und erhob ihn zum Generalsuperintendenten des Unterlandes. Als solcher begleitete Karg seinen Fürsten 1557 zum Frankfurter Konvent und wonte dem Wormser Gespräche bei. 1563 veröffentlichte er Sätze über die Rechtfertigung, die viel Lärm erregten, nachdem schon 1557 ihm, dem philippistisch Gesinnten, Äußerungen über das Abendmal Händel mit dem Stiftsdekan Wilhelm Tettelbach gebracht hatten. Er lehrte, das Gesetz verbinde entweder zum Gehorsam oder zur Strafe, aber nicht zu beiden. Da nun Christus die Strafe für uns gelitten, so habe er den Gehorsam für sich geleistet. Was er geleistet habe, dürften wir nicht leisten und wären nicht dazu verbunden; den Gehorsam des Gesetzes aber müssten wir leisten. Christus habe daher nicht für uns, sondern für sich selbst dem Gesetz den Gehorsam geleistet, auf dass er ein unbeflecktes und Gott wolgefälliges Opfer wäre. Zu seinem stellvertretenden Verdienste gehöre sein tätiger Gehorsam nicht. Sein nächster Gegner war der Stiftsprediger Rezmann, aber auch auswärtige Theologen, wie Brenz, Osiander, Marbach, die Wittenberger und Dresdener griffen in den Streit ein. Hieraufhin ward er suspendirt und von seinem Landesherrn nach Wittenberg geschickt, um sich mit den dortigen Theologen über die Streitfrage zu besprechen. Es gelang ihnen, ihn von seinem Irrtum zu überzeugen; er unterzeichnete am 10. Aug. 1570 einen schönen, ihn ehrenden Widerruf. Nachdem er diesen am 31. Okt. in Ansbach vor 42 Dekanen und Senioren widerholt hatte, ward er am 1. Nov. durch Jakob Andreä wider als Generalsuperintendent eingesetzt und blieb dies bis zu seinem Tode 1576. — Von ihm stammt auch ein „Katechismus, d. i. eine kurze Summe christlicher Lehre, wie die in der Kirche frageweise am nützlichsten gehandelt werden kann" 1564, der mit einigen Überarbeitungen bis in den Anfang dieses Jarhunderts im Ansbachischen in Gebrauch gewesen ist.

Luthers Briefe, de Wette 5, 94, 97, 200; Burkhardt S. 283; Niedners Ztschr. f. hist. Theol. 1861, S. 619; A. Lauterbachs Tagebuch, herausgegeben von Seidemann, S. 1, 5, 8, 14, 44; Corp. Reform. IX, 355, 545; J. G. Walch, Einl. in d. Religionsstreit d. luth. Kirche, 1, 171; 4, 360 ff.; Medicus, Gesch. d. ev. Kirche in Bayern, Erlangen 1863; Seidemann, Dr. Jakob Schenk, Leipzig 1875.

G. Plitt.

Karkemisch, כַּרְכְּמִישׁ, eine von den Assyrern mit Gewalt unter ihre Botmäßigkeit gebrachte Stadt Mesopotamiens, Jes. 10, 9, wo später Nebukadnezar den Pharao Necho schlug, Jerem. 46, 2—12; 2 Chron. 35, 20. Den Namen deutet Gesenius (Thesaur. p. 712) durch „Burg des Kamosch“. Die syrische und arabische Übersetzung der Chronik finden darin das alte Hierapolis, Mabug (منبج), aber one irgend welchen Grund. Höchst warscheinlich ist es die den Klassikern unter dem Namen Κιρκήσιον, Circesium, Circessum, Cercusium bekannte Stadt am Einflusse des Chaboras in den Euphrat, Ammian. Marcell. XXIII, 5. Zosim. III, 12. Procop. bell. pers. II, 5. Eutrop. breviar. IX, 2. Sext. Ruf. c. 22, welche Diocletian erweiterte und befestigte, Ammian a. a. O. Procop. de aedif. I. 6. Bei den Arabern fürt sie den Namen Karkîsijjah قرقيسية Jsthachri lib. Climat. ed. Möller S. 43, Lin. 2. 3 (S. 47 der Übers. von Mordtmann). Abulfeda ed. Reinaud. Texte Arab. p. 280. Merâsid II. p. 401. Golius ad Alfergan. p. 255. Auf den assyrischen Inschriften liest man den Namen Gargamis, meint aber, diese Hauptstadt der Chatti sei nicht mit Circesium identisch, respektive nicht beim Zusammenfluss des Chaboras mit dem Euphrat, auf dem östlichen Ufer des letzteren, gelegen gewesen, sondern auf dessen westlichem Ufer und zwar sehr viel nördlicher. So zuerst G. Rawlinson, The five great monarchies II, 67; Maspéro, De Carchamis oppidi situ et hist. antiquiss. (Paris 1872) — beide wider den Ort in oder bei Mabbug suchend; änlich oder noch nördlicher Nöldecke, G. Smith, Sayce und Schrader, Keilinschr. und Geschichtsforschung (Gießen 1878) S. 221 ff., wärend letzterer noch 1875 in Riehms Handwb. I, 219 ebenfalls der gewönlichen Ansicht (Karkem. = Circesium) gehuldigt hatte. Auch wir halten, bis stärkere Gründe dagegen vorgebracht werden, dieselbe für die richtige. Vgl. Bochart, Phaleg. IV, 21, p. 289; D. Cellar. notit. orb. antiq. Lib. III. cap. 15. § 10. Vol. II. p. 607 sq. ed. Schwartz; Ritter, Erdkunde X, S. 15. 139. XI. S. 694 f. **Arnold † (Rüetschi).**

Karlstadt, Andreas Rudolphus oder Rudolphi Bodenstein, aus Karlstadt in Franken gebürtig, warscheinlich einige Jare älter als Luther, fügte der Sitte seiner Zeit gemäß seinen Namen den seines Geburtsortes bei und daraus entstand die Gewonheit, ihn schlechthin Karlstadt zu nennen. Über seine erste wissenschaftliche Bildung ist nur so viel bekannt, dass er sie außerdeutschen Universitäten, warscheinlich in Italien, verdankte, und dass, als er 1504 an die neu errichtete Universität Wittenberg berufen wurde, bereits den ersten akademischen Grad eines baccalaureus biblicus erlangt hatte. Nachdem er in Wittenberg schnell die weiteren Grade der akademischen Würden durchgemacht hatte (1508 wurde er baccalaureus sententiarius, 1509 baccalaureus formatus, 1510 licentiatus theologiae und in demselben Jare doctor theologiae), erhielt er auch 1508 Anteil am praktischen Kirchendienst, indem er in diesem Jare das niedere Kanonikat am Allerheiligenstift und 1513 das Archidiakonat an der Stiftskirche erlangte, und dadurch die Verpflichtung zum Messdienst und predigen überkam. Da er in der scholastischen Theologie wol bewandert war, so galt er für eine besondere Zierde der Wittenberger Universität und erntete bei Fremden und Kollegen die übertriebensten Lobsprüche ein, wie die Urteile der Frankfurter Theologen Konrad Wimpina und des Wittenberger Rechtsgelehrten Christian Scheurl bezeugen. Vgl. Köhler, Beiträge I, S. 16 und Soden, Beiträge zur Geschichte der Reformation, S. 21. Die Schriften, die er in dieser Zeit schrieb, bewegen sich ganz im hergebrachten Geiste der scholastischen Theologie und verraten keine selbständigen Gedanken (die Titel derselben sind: De intentionibus opusculum compilatum ad S. emulorum Thomae eruditionem, Lips. 1507. De formalitatibus Thomistarum lib. I. 1508. Quaestiones in libros Metaphys. Aristot. 1508). Das einzige Originelle, was sich bei ihm findet, ist der Gedanke, dass Jurisprudenz und Theologie mit einander zu verbinden seien, und dass Thomas und Scotus nicht so weit, wie man annahm, von einander abständen, um nicht mit-

einander ausgeglichen werden zu können. Er las deshalb, obwol von Hause aus Thomist, den Minoriten in Wittenberg zu liebe, auch über Scotus in ihrem Sinne. Ja er arbeitete zugleich an einer ausfürlichen Schrift über die Notwendigkeit der Verbindung des theologischen und juristischen Studiums, wobei er gleichmäßig Thomas wie Scotus heranzog. Die Schrift ist aber nicht zum Druck gekommen. Vgl. Jäger, Andreas Bodenstein v. Karlstadt, 1856, S. 2—3.

Der Charakter des Mannes zeigte sich wärend dieser ersten Zeit seines Wittenberger Aufenthaltes von keiner vorteilhaften Seite. Er trug eine gewisse gelehrte Eitelkeit zur Schau, strebte nach immer vermehrten Einnahmen (pecuniae minime contemptor nennt ihn Melanchthon), lebte mit seinen Kollegen an der Universität und im Domstift in keinem freundschaftlichen Verhältnisse („Niemand will gern mit ihm zu schaffen haben seines Gezänks halber" schreiben seine Kollegen an der Stiftskirche 1515 von ihm an den Kurfürsten) und zeigte bei verschiedenen Gelegenheiten unlauteren Sinn. Dahin gehört auch seine Reise nach Rom, die er 1515 unternahm, angeblich um einem in Lebensgefar getanen Gelübde zu genügen, in Warheit aber um dort Jurisprudenz zu studiren. — Bei seiner Rückkehr nach Wittenberg hatte Luthers steigender Einfluss eine vollständige Umwälzung der theologischen Anschauungen und Lehrweise hervorgerufen. An Stelle des Studiums der Scholastik und der aristotelischen Philosophie war das Augustins und der Bibel getreten. Karlstadt, seiner bisherigen rein scholastischen Bildung getreu, konnte sich nicht darein finden: er trat mit Heftigkeit gegen Luther auf. (Vgl. Luthers Tischreden v. Förstemann III, S. 345; Luthers Briefe v. de Wette I, S. 34). Bald aber änderte sich seine Stellung, er wandte sich mit lebhaftem Eifer dem Studium der Schrift und Augustins zu. Ob dieser plötzliche Umschwung auf ganz lautere Motive zurückzufüren war, muss bei dem Charakter Karlstadts, wie er ihn bisher gezeigt, zweifelhaft erscheinen. Jedenfalls aber suchte er sich immer mehr in diese ihm fremde Welt von Gedanken einzuleben, und entfaltete auch bald eine nicht geringe litterarische Tätigkeit, der man Originalität und praktisches Eingreifen in die Interessen der Gegenwart nicht absprechen kann. Wesentlich mitbestimmend dafür war eine vielleicht durch Luthers Anregung in ihm hervorgerufene Vorliebe für die mystische Theologie des späteren Mittelalters. Namentlich waren es die Schriften Taulers, die er jetzt mit Eifer studirte und deren Grundideeen er sich zu eigen machte. Damit verband er Augustins Prädestinationslehre und kam so zu dem Gedanken einer völligen Entäußerung seiner selbst, in der er, wie die Mystiker des Mittelalters, die eigentliche Bedeutung der christlichen Buße fand. Dass er damit sich vielfach mit Luther berürte, der ebenfalls Tauler und die deutsche Theologie gelesen und deren Ideeen sich angeeignet hatte, liegt auf der Hand; doch muss beachtet werden, dass diese Berürungspunkte keineswegs eine tiefere Übereinstimmung der Denkweise beider Männer bezeugen. Luthers Ausgangspunkt war ein praktisch-religiöser, Karlstadts ein spekulativ-theoretischer. Jener stellte die Sünde des Menschen der Heiligkeit Gottes, dieser die Nichtigkeit der Kreatur der Allmacht Gottes gegenüber. Es konnte nicht fehlen, dass der Gegensatz des Standpunktes, den beide sich so nahe gestellten Männer einnahmen, im Laufe der sich drängenden Ereignisse bald ans Licht trat.

Zunächst freilich gingen sie beide Hand in Hand. Karlstadt trat zuerst noch vor Luther mit 152 Thesen, de natura, lege et gratia contra scholasticos et communem naturam, auf, die er am 26. April 1517 bei Gelegenheit der feierlichen Vorzeigung der Reliquien in der Stiftskirche anschlagen ließ, und die den vollen Beifall Luthers erhielten. Einige andere kleinere Schriften änlichen Inhalts folgten im J. 1517 und 1518. Sie zogen ihm Angriffe von seiten Ecks zu und fürten dann zu der bekannten Leipziger Disputation (27. Juni 1519). Diese erhöhte nicht seinen Ruhm, da er gegen die Schlagfertigkeit und dialektische Gewandheit Ecks bedeutend zurückstand. Dies und die große Überlegenheit Luthers, die hier zum ersten Male vor den Augen des gelehrten Deutschlands sich kundgab, gab der Eitelkeit Karlstadts einen großen Stoß und mag wol die Ursache gewesen sein, dass er von nun an zwar nicht der Sache der Reformation,

wol aber der Person Luthers entfremdet wurde. In den an die Leipziger Disputation sich anschließenden Streitschriften tritt der Standpunkt, den Karlstadt in der Durchfürung der Reformation und der Polemik gegen die katholische Kirche am meisten betonte, immer offener hervor; es ist der eines abstrakten Biblizismus, der one auf den Unterschied des A. u. N. Testaments zu achten, die Autorität der h. Schrift als ausschließliche Norm alles christlichen Denkens und Handelns aufstellt. Es hängt dieser Standpunkt unverkennbar mit seiner aus der Mystik Taulers geschöpften Anschauung von der absoluten Passivität des Menschen gegenüber der Allwirksamkeit der göttlichen Gnade zusammen. Nachdem Karlstadt bald nach der Leipziger Disputation noch zwei Streitschriften gegen den Barfüßer Mönch Franziskus Seyler über das Vermögen des Ablasses und über das geweihte Wasser und Salz, worin neben manchen wunderlichen Erklärungen einzelner Schriftstellen auch schon leise Andeutungen seiner späteren Lehre von den Sakramenten vorkommen (vgl. Jäger S. 84) herausgegeben hatte, fürte er einen schon längst gefaßten Plan aus, indem er eine für Gelehrte bestimmte ausfürliche Schrift über den Kanon verfaßte. Dies ist die im August 1520 erschienene Schrift: de canonicis scripturis (abgedruckt bei Credner, Zur Geschichte des Kanons, S. 291). Noch in demselben Jare erschien von ihm eine kürzere deutsche Bearbeitung dieser Schrift. Beide Schriften sind als der erste Versuch einer wissenschaftlichen Bearbeitung des protestantischen Schriftprinzips von nicht geringer Bedeutung. Bemerkenswert ist dabei, daß Karlstadt, so sehr er sonst in radikaler Weise mit der katholischen Kirche und ihrer Tradition bricht, doch die Autorität der alten Kirche die ausschließlich entscheidende Stimme in der Bestimmung des Kanons überläßt. Ja er eignet sich auch das bekannte Wort Augustins an: non crederem evangelio nisi crederem ecclesiae. Bei dieser Gelegenheit war es auch, wo er es wagt, der Meinung Luthers offen entgegen zu treten. Luther hatte in einer Schrift zur Verteidigung der Leipziger Disputation in sehr herabsetzenden Worten vom Briefe des Jakobus geurteilt und ihn des Kanons für nicht würdig erklärt. Karlstadt sah darin einen aus subjektiver Willkür hervorgegangenen Angriff auf die Dignität der heil. Schrift und tadelt deshalb Luther, one ihn namentlich zu nennen, aufs heftigste. Damals ging dieser Dissensus one weitere Folgen vorüber, denn die bald eintretenden Ereignisse fürten beide Männer wider zusammen und machten sie zu Bundesgenossen in dem gemeinsamen Kampfe gegen Rom. Die päpstliche Bulle erschien, welche Luther und Karlstadt gleichmäßig in den Bann tat. Karlstadt schwankte anfangs, doch überwand er seine Bedenken, welche durch die Vorstellungen seiner Mutter und Verwandten noch verstärkt wurden und bezeugte dies in dem Missive „von der allerhöchsten Tugend der Gelassenheit“ vom 11. Oktober 1820.

Von neuem nahm er den Kampf gegen Rom mit ungeschwächter Heftigkeit auf. Seine erste Schrift in dieser Richtung ist die von päpstlicher Heiligkeit, welche am 17. Okt. 1520 dem Tage nach Bekanntwerdung der päpstlichen Bulle in Wittenberg vollendet wurde. (Vgl. Jäger S. 145.) Ihr folgten verschiedene andere und ebenso Disputationen, in denen die Konsequenzen aus dem Bruche mit dem Papste gezogen wurden. Ihre Hauptgedanken sind mit denen Luthers aus dieser Zeit übereinstimmend.

Aus diesem Bereiche lebhafter litterarischer Tätigkeit wurde Karlstadt plötzlich abgerufen und auf einen anderen Schauplatz praktischer Wirksamkeit versetzt. Der König Christian II. von Dänemark, damals in Konflikt mit der römischen Kirche, suchte durch Anschluß an die deutsche Reformationsbewegung seine auch in Dänemark erschütterte Stellung zu befestigen und wandte sich an seinen Oheim den Kurfürsten von Sachsen mit der Bitte um schleunige Zusendung eines in Luthers und Karlstadts Schule gebildeten Theologen für seine Universität in Kopenhagen. Der erste auf spezielle Empfehlung der Wittenberger Theologen gesendete Martin Reinhart, ein Anhänger Karlstadts, der noch im Dezember 1520 in Kopenhagen ankam, zeigte sich für die ihm zugedachte Rolle untüchtig, und so wurde, nachdem Luther abgelehnt hatte, Karlstadt nach Kopenhagen berufen. Er blieb dort kaum 3 Wochen und scheint wenig ausgerichtet zu haben, wenn nicht

etwa das erste Reformationsedikt des Königs vom 26. Mai 1521 auf seine Anregung zurückzufüren ist. Doch der König, dem es mit seiner Reformation kein rechter Ernst war, ließ die Sache bald wider fallen und knüpfte Verhandlungen mit der Kurie an. Karlstadt verlor bald die Gunst des Königs und damit seine einzige Stütze im Lande. Er kehrte schon im Juni wider nach Wittenberg zurück. Hier stürzte er sich mit ungestümen Eifer in die Reformationsbewegung. Luther war inzwischen auf der Wartburg der unmittelbaren Wirksamkeit in Wittenberg entrückt; so konnte Karlstadt seinem Drange nach praktischer Betätigung seiner neu gewonnenen Überzeugungen, one Widerstand zu finden, folgen. Das nächste Objekt seines Angriffes wurden der Cölibat und die Mönchsgelübde, sodann die Heiligenverehrung und der sich daran anschließende Bilderdienst, endlich die Entziehung des Kelches an die Laien. Er bewegte sich damals noch ganz in dem Geleise der von Luther ausgesprochenen Gedanken, wie dies auch die eine vom 24. Juni 1521 datirte Schrift von dem Empfahen, Zeichen und Zusage des heiligen Sakraments beweist. — Bald darauf hatten diese bisher nur in akademischen Kreisen verhandelten Gegenstände auch die Gemüter der in Wittenberg vorhandenen Augustinermönche tief ergriffen und unter Fürung ihres ungestümen Genossen Gabriel Didymus zu praktischen Forderungen gesteigert. Karlstadt hielt darauf am 17. Okt. 1521 eine Disputation über Thesen von der Messe (articuli super celebratione messarum sacramenti panis et vini et discrimine praecepti et promissionis et aliis, vgl. Jäger S. 220). Er billigt darin einzelne Forderungen der Augustiner, andere lehnt er als zu weit gehend ab. Inzwischen fürte ihn die Bewegung bald über den früher eingenommenen Standpunkt hinaus. Er selbst spricht sich darüber in zwei Schriften vom November aus: „von Anbetung und Ehrerbietung der Zeichen N. Testaments“ und „von beiden Gestalten der beiden Messen, von Zeichen insgemein, was sie wirken und deuten“. Besonders in der letzten ausfürlichen Schrift gibt er eine neue Theorie von den Zeichen, wonach dieselben im Abendmal nur die Beglaubigung der göttlichen Zusage der Sündenvergebung sind, nicht aber der Gegenwart des Leibes Christi. Mittlerweile nahm die Gärung in Wittenberg zu. Die Universität war nicht einig über die Maßregeln, die zu ergreifen seien. Aufreizende Predigten der Augustinermönche mehrten die Aufregung des Volks, einzelne Mönche verließen das Kloster und machten Anstalt sich zu verheiraten. Der Gottesdienst in der Pfarrkirche wurde von Studenten unterbrochen, die Meßbücher weggetragen und die Priester mit Steinen geworfen. In denjenigen Kirchen, wo der Meßgottesdienst gehalten werden sollte, musste derselbe gänzlich unterbleiben; solchen Personen, welche als Anhänger des alten Kultus bekannt waren, wie den Domherren, wurden die Fenster eingeworfen. Karlstadt suchte zwar anfänglich beruhigend auf die Gemüter einzuwirken (vgl. den Sendbrief: Erklärung des Wortes Pauli: Ich bitte Euch Brüder, dass ihr allesamt eine Meinung reden wollet). Da indessen die aufs neue versuchten Vermittelungen zwischen der Universität und den radikalen Eiferern teils an der Uneinigkeit der erstern, teils an der Unentschlossenheit des Kurfürsten scheiterten, betrat auch Karlstadt den Weg praktischer Reform. Dazu kam noch eine schon lange vorher bestandene, jetzt aber zu unheilbarem Bruch fortgeschrittene Misshelligkeit mit den Domherren, seinen Kollegen, an der Stiftskirche. Diese waren meist Anhänger des alten Kultus, wogegen Karlstadt schon lange keine Messe gehalten hatte, sich dagegen von den übrigen hatte vertreten lassen. Er versehlte dagegen nicht, in Predigten gegen die Messe zu eifern; die Domherren klagten nun beim Kurfürsten über Karlstadt, und es erfolgte darauf von diesem ein strenges Verbot gegen jede Änderung des Kultus. Jetzt brach der lange verhaltene, ungestüme Eifer des Mannes in wilden Flammen aus; in täglichen Predigten bereitete er die Gemüter auf den entscheidenden Schritt vor, den er am Weihnachtsfeste in der Stiftskirche wirklich ausfürte. Er erschien gleich nach der Predigt an dem Altar, las den Messkanon bis zum Evangelium vor, ließ aber die folgenden Stellen, worin der Opferdienst der Messe enthalten ist, samt der Elevation weg, und teilte Brot und Wein one vorhergehende Beichte dem zalreich anwesenden

Volke mit den Worten aus, wie sie Christus bei der Einsetzung brauchte. Außerdem kündigte er an, fortan die gebräuchliche Kleidung und andere Ceremonieen abtun zu wollen. Unmittelbar nach diesem das höchste Aufsehen erregenden Schritte verlobte er sich am 3. Weihnachtsfeiertage in Gegenwart der angesehensten Universitätslehrer mit der Tochter eines armen Edelmannes aus der Nähe von Wörlitz, Anna von Mochau, und traute auch einen Pfarrer mit seiner Köchin. Seiner eigenen Verheiratung, die am 20. Januar 1522 erfolgte, gab er die größte Öffentlichkeit, indem er die ganze Universität und den Rat dazu einlud und eine Schrift zur Rechtfertigung seines Schrittes ausgehen ließ. Mitten in diesen aufregenden Ereignissen kamen die sogenannten Zwickauer Propheten nach Wittenberg. Sie vermehrten die Gärung im Volke, haben aber auf Karlstadt keinen bestimmenden Einfluss geübt, da sie erschienen, als er mit seinen eigenmächtigen Reformen schon den Anfang gemacht. Nur mit Thomas Münzer, der auch um diese Zeit nach Wittenberg kam, knüpfte er ein engeres Verhältnis des Einverständnisses an, das später für ihn verhängnisvoll wurde. Inzwischen suchte er weitergehende Ideen ins Werk zu setzen. Unterstützt von einer nicht geringen Zal Wittenberger Bürger (sein Bruder war Bäcker in der Stadt, vgl. Förstemann, Neue Mitteilungen, III, 1837 und Corp. Reform. I, p. 521, 694) wusste er einen Beschluss durchzusetzen, wonach 6 von ihm aufgesetzte Artikel, betreffend die Änderung des Kultus und Einfürung einer strengen Sittenpolizei, dem Rate vorgelegt werden sollten. Der Rat legte diese Artikel dem Kurfürsten vor, erhielt aber einen ablehnenden Bescheid. Nun ging der Rat in Gemeinschaft mit der Universität auf eine von Karlstadt verfasste Gemeindeordnung ein (24. Januar 1522), welche die wesentlichsten Forderungen jener Artikel in Betreff des Kultus und der damit zusammenhängenden bürgerlichen Reformen enthielt. Es war darin namentlich auf Abschaffung der Mönche und eine an deren Stelle zu setzende Einrichtung des Armenwesens Bedacht genommen. (Vgl. Richter, Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrh., II, S. 484.) Es ist diese Gemeindeordnung, wiewol sie in Wittenberg nie zur völligen Durchfürung gekommen ist, dennoch als der erste Anfang einer von evangelischen Prinzipien durchdrungenen neuen Lebensgestalt von bleibendem Wert, wie denn auch Luther später manches davon beibehalten hat. Bis dahin war die Bewegung noch in den Schranken einer gewissen gesetzmäßigen Ordnung vor sich gegangen, denn wenn auch die Zustimmung des Kurfürsten fehlte, so war doch der Rat und die Universität für die Sache gewonnen. Bald aber hörte dieses Einverständnis auf, indem Karlstadt mit seiner gewönlichen Heftigkeit auf einem Punkte bestand, in welchem ihm die übrigen nicht folgen wollten. Dies war nämlich die Abschaffung der Bilder in den Kirchen. Ausgehend von dem mosaischen Verbot der Bilderverehrung, wie es im Dekalog enthalten ist, sah er in den Bildern die Zeichen des Götzentums, die eine christliche Gemeinde vor allen Dingen abtun müsse. Die gütlichen Vorstellungen, welche von seiten des Kurfürsten bei Karlstadt gemacht wurden, auch eine zu diesem Zwecke veranstaltete Konferenz zu Eulenburg den 13. Februar fürten zu keinem Ziel. Karlstadt ging aber noch einen Schritt weiter und bedrohte damit direkt den Bestand der Universität. Schon oft hatte er in Schriften und Predigten den Grundsatz ausgesprochen, der Laie und der gemeine Mann könne one Gelehrsamkeit und Wissenschaft ebensogut die h. Schrift auslegen, wie der gelehrte Theolog. Gabriel Didymus, der Schullehrer Mohr und seine fanatischen Anhänger stimmten ihm darin bei; die Schule wurde geschlossen, viele Studenten verließen die Universität, und es schien, als sollte sie sich gänzlich auflösen. —

Luthers bald darauf (am 6. März) erfolgende Rückkehr nach Wittenberg änderte mit einem Schlage die Lage der Sache, und Karlstadt musste zu seiner Beschämung erfaren, dass Luthers Einfluss viel größer war, als der seinige. Die meisten Einrichtungen, die er mit Zustimmung fast der ganzen Stadt getroffen hatte, wurden in kurzer Zeit von Luther wider aufgehoben, one dass sich Widerspruch dagegen erhob, ja der eifrigste seiner Parteigenossen, Gabriel Didymus, bereute aufrichtig, was er in Übereilung getan, und trat entschieden auf

Luthers Seite über. Karlstadt suchte sich in Schriften zu verteidigen, aber die Universität hinderte den Druck. Luther behandelte ihn mit Schonung, und so gelang es für eine kurze Zeit das äußere gute Vernehmen zwischen Karlstadt und den Wittenbergern Professoren zu erhalten. Luther selbst sprach sich nicht prinzipiell gegen die von Karlstadt getroffenen Neuerungen aus, er tadelte nur die one Schonung der Schwachen vorgenommene Übereilung und legte damit zugleich den Beweis ab, dass er die Änderungen des äußeren Kultus und die Abtuung der Bilder nicht für so wichtig ansah, als hinge daran die Seligkeit. Karlstadt blieb wärend des Jares 1522 bis zu Ostern 1523 in Wittenberg, hielt Vorlesungen, die zalreich besucht wurden und verwaltete das Amt eines Dekans. Wärend dieser Zeit am 3. Februar 1523, als er als Dekan zwei junge Männer zu Doktoren der Theologie promoviren sollte, erklärte er mit Berufung auf Matth. 23, 8 die Erteilung akademischer Grade für unchristlich und gelobte, dies ferner nicht mehr tun zu wollen (vgl. liber decanorum ed. Förstemann p. 28). Wärend dieser Zeit hat er keine Schrift herausgegeben, was um so mehr auffallen muss, da früher fast in jeder Woche von ihm eine Schrift erschien. Kaum aber war Ostern 1523 vorüber, so erscheinen viele asketisch-mystische Schriften von ihm (vgl. Jäger S. 300—406; Erbkam, Gesch. d. protest. Sekten, S. 221). Er verlegte auch seinen Aufenthalt von Wittenberg nach einem von ihm erworbenen kleinen Landgut in der Nähe, kam indes doch zuweilen nach der Stadt, warscheinlich um den Druck seiner Schriften zu besorgen. Von seiner akademischen Wirksamkeit machte er keinen weiteren Gebrauch; er nannte sich ein neuer Laie, kleidete sich wie ein Bauer, ließ sich Nachbar Andres nennen und verkehrte mit den Bauern, als wenn er ihresgleichen wäre. Als die bedeutendsten unter den wärend dieser Zeit von ihm geschriebenen Schriften sind anzusehen: „Von der Mannigfaltigkeit des einfältigen, einigen Willens Gottes" und: „Was gesagt ist, sich gelassen und was das Wort Gelassenheit bedeutet". Über den Zusammenhang der darin vorgetragenen Ideeen mit Tauler vergl. Erbkam, Gesch., S. 221 u. ff.

Diese mehr nach innen gerichtete mystisch-asketische Wirksamkeit machte bald einer anderen unmittelbar praktischen ein Ende, in welche er, unbefriedigt durch seine Beschäftigung als Landwirt, sich unberufener Weise stürzte. Es beginnt jetzt die verhängnisvolle Zeit seines Aufenthaltes in Orlamünde (im jetzigen Herzogtum Altenburg). Die Pfarre in Orlamünde war dem Stift in Wittenberg als geistliches Lehen zugewiesen und speziell mit dem Archidiakonat in der Art verbunden, dass der Archidiakon an der Stiftskirche zugleich als Pastor zu Orlamünde galt, den bedeutendsten Teil seiner Einkünfte von da bezog, und wenn er auch das Amt nicht persönlich verwalten konnte, sondern dies durch einen Vikarius (conventor) geschehen ließ, doch auf die Verwaltung des Pfarramtes einen bedeutenden Einfluss übte. So war denn Karlstadt als Archidiakonus der Wittenberger Stiftskirche den Bürgern in Orlamünde wol bekannt, wie er denn auch mannigfache Gelegenheit gehabt hatte, mit ihnen zu verkehren. Auf diese Pfarre richtete nun Karlstadt sein Auge um so mehr, da der bisherige Verweser derselben, Magister Konrad Glitzsch, wegen Bezahlung der Zehnten mit der Bürgerschaft in Streit war und auch sonst sich mancherlei Ungebürlichkeiten hatte zu schulden kommen lassen. Schon zu Pfingsten 1523 hatte sich Karlstadt nach Orlamünde begeben und infolge dessen war ein Schreiben von dem Rate in Orlamünde bei dem Bruder des Kurfürsten, dem Herzog Johann, ergangen, mit der Bitte, dass ihnen „der rechte Pfarrer, der achtbare, hochgelehrte Dr. Karlstadt" auf ein oder zwei Jare gelassen werden möge. (Vgl. Mitteilungen der Geschichts- und Alterthumsforschenden Gesellschaft des Osterlandes IV, Altenburg 1854, S. 61). Gleichzeitig wendet sich Karlstadt mit derselben Bitte an den Herzog und begründet sie durch die bedrängte Lage, in welcher er sich in Armut und Not in Wittenberg befände. Er wollte dann, wenn man ihn nach zwei Jaren nicht brauchbar fände, mit einem Bauer- oder Bürgergute in der Nähe sich versehen und von seiner Hände Arbeit leben. Der Herzog befürwortete sie bei dem Kurfürsten, und dieser war auch bereit, sie zu erfüllen unter der Bedingung, dass er auf sein

Archidiakonat in Wittenberg verzichte und der bisherige Konventor in Orlamünde seine Zustimmung gäbe. Beide Bedingungen erfüllte Karlstadt nicht. Vielmehr reiste er häufig nach Orlamünde, predigte dort, gewann die Gemeinde für sich und nahm one Widerstand von den Pfarräckern und den Einkünften der Stelle Besitz. Wärend dieser Zeit hatte Münzer, mit dem Karlstadt in fortlaufendem Briefwechsel stand (vgl. Seidemann, Thomas Münzer, S. 127) in Allstädt einen sicheren Wirkungskreis gefunden; er setzte dort die schon längst kundgegebenen radikalen Veränderungen des Gottesdienstes mit leichter Mühe durch, unterstützt von einer ihm willig anhängenden Gemeinde. Ebenso wurden in andern süddeutschen Städten die gewaltsamen Reformen des Gottesdienstes, wie sie in Wittenberg von Karlstadt angestrebt waren, vorgenommen. Alle diese Vorgänge mussten ihm den Gedanken nahe legen, dass für ihn noch einmal der Zeitpunkt kommen würde, wo er als der eigentliche rechte Reformator Deutschlands den Ton angeben könnte. Als daher gegen Ende des Jares 1523 die Orlamünder an ihn die Aufforderung richteten, das erledigte Pfarramt zu übernehmen, sträubte er sich zwar anfangs dem Rufe Folge zu leisten, schließlich nahm er ihn doch an, und suchte durch eine öffentliche Erklärung diesen Schritt zu rechtfertigen („Ursache, dass Andres Karlstadt eine Zeit stillgeschwiegen, von rechter unbetrüglicher Berufung“, Jena 1523). Kaum war er dort, so trat er direkt mit Angriffen gegen Luther auf, one indessen ihn namentlich zu nennen, indem er sich auf die Polemik gegen die Messopferidee beschränkte (cf. Jäger, S. 381). Die erste Schrift, der bald mehrere andere in änlichem Sinne folgten, hat den Titel: „Von dem Priesterthum und Opfer Christi“, Jena 1523, 29. Dez. In der Gemeinde wurden von ihm alle geforderten Reformen one Widerspruch durchgefürt, die Bilder wurden entfernt, der Altar abgeschafft, die Kindertaufe unterlassen, das Abendmal one Beichte und Elevation der Hostie gefeiert. An die Stelle des Messgewandes trat eine einfache bäuerliche Kleidung, und die lateinische Sprache wurde überall durch die deutsche ersetzt. In dem benachbarten Städtchen Kahla geschah änliches. Es verbreitete sich überhaupt ein Geist aufrürerischer und fanatischer Schwärmerei durch ganz Thüringen und Thomas Münzer in Allstädt und Karlstadt in Orlamünde bildeten die geistigen Zentralpunkte, von denen durch zalreiche Flugschriften dies wilde Feuer genärt wurde. Da das Nürnberger Reichsregiment eine strenge Zensur aller Druckschriften angeordnet hatte, so war von den Anhängern Karlstadts in Jena eine Winkeldruckerei eingerichtet, von wo die zalreichen Flugschriften ausgingen. Eine der ersten in diesem revolutionären Geiste verfassten Schriften von Karlstadt ist die unter dem Titel: „Ob man gemach fahren und die Ärgernisse der Schwachen verschonen soll in Sachen, so Gottes Willen angehen“, 1524 (abgedruckt in Füßlins Beiträgen zur Historie der Kirchenreformationsgeschichte, Zürich 1741, 1, S. 57). Der Grundsatz, den er in dieser Schrift ausspricht, ist: „Wo Christen herrschen, da sollen sie keine Obrigkeit ansehen, sondern frei von sich umhauen und niederwerfen, das wider Gott ist, auch one Predigen“. Zugleich verteidigt er den Grundsatz, „dass eine jegliche Gemeinde, sie sei klein oder groß, für sich sehen soll, dass sie recht und wol tue und auf niemand warten“. Ein anderer Punkt, mit dem er gegen Luther auftrat, war die Beichte. Die Schrift: „Ob die Ohrenbeichte oder der Glaube allein oder was den Menschen zu würdiger Empfahung des Sakraments geschickt mache“, 1524, verwirft die dem Abendmalsgenuss vorhergehende Beichte, indem im Abendmal selbst schon die Sündenvergebung mitgeteilt werde, also eine vorhergehende Absolution keinen Sinn habe. Schon in dieser Schrift deutet er auf eine neue Erklärung der Einsetzungsworte des Abendmals hin, wonach Christus mit den Worten: „dies ist mein Leib“ nicht auf das Brot, sondern auf sich selbst gedeutet habe. In späteren Schriften hat er diese Deutung ausfürlicher entwickelt, und darin eine besonders wertvolle Entdeckung gemacht zu haben behauptet. — Das Treiben Karlstadts und Münzers weckte endlich die bisherige allzu passive Haltung des Kurfürsten auf; nachdem auch Luther durch persönliches Erscheinen in den aufgeregten Gegenden nichts ausgerichtet hatte, und eine Zusammenkunft mit Karlstadt in Jena (vgl. L. W. Walch XV, S. 2443, Mitteilungen S. 118) nur mit größerer

gegenseitiger Entfremdung abgelaufen war, erhielt Karlstadt den Befehl, das Land zu verlassen. Damit war seine Rolle im wesentlichen ausgespielt. Ein unstetes Wanderleben ward sein Loos. Er wandte sich zunächst nach Heidelberg, dann nach Straßburg und schließlich nach Basel, wo er eine Anzal Schriften über das Abendmal drucken ließ; aber der Rat bestrafte den Drucker und Karlstadt musste die Stadt verlassen. Er begab sich nun nach Rothenburg an der Tauber, wohin ihn warscheinlich verwandtschaftliche Beziehungen einluden. Hier war inzwischen die Gärung des Volks bis zu offener Empörung fortgeschritten. Wie weit Karlstadt sich an der Bewegung des bald darauf ausbrechenden Bauernkrieges beteiligt ist, lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Doch lässt sein ehrgeiziger Charakter vermuten, dass er der Versuchung, hier eine große politisch-religiöse Rolle zu spielen, nicht widerstanden hat. Gewiss ist, dass er am Ostermontage 1525 auf offenem Markte in Rothenburg predigte und das Volk zum Bildersturm aufreizte; trotzdem, dass er bald darauf aus Rothenburg flüchten musste, unterließ er es nicht, auf dem am 1. Juni ausgeschriebenen Bauernlandtag in Schweinfurt zu erscheinen, um daselbst die Rolle eines Vermittlers zu spielen. (Vgl. Köhler, Beiträge I, S. 120 u. ff.; Lehmus, De Karolstadii mora Rothenburgica patriae perniciosissima, Rothenb. 1777; — uberior morae Karolstadii Rothenburgicae descriptio etc. ibid. 1780; Bensen, Geschichte des Bauernkrieges in Ostfranken 1840, S. 78 u. ff.). Die Bauern trauten ihm indessen nicht und er kam unter ihnen in die größte Lebensgefar. In dieser Not wendet er sich noch einmal, wie er es schon früher getan, an Luther mit der Bitte, sich für ihn beim Kurfürsten (der neue Kurfürst Johann war ihm von früher her gewogen) zu verwenden, dass er wider nach Sachsen zurückkehren dürfe. Zugleich schrieb er am 24. Juni 1525 eine „Entschuldigung des falschen Namens des Aufruhr, so ihm ist mit Unrecht aufgelegt worden“. Er weist darin von neuem jede Verbindung mit dem aufrürerischen Münzer zurück (dies nicht one Grund, denn er hatte von Anfang an Münzers politische Bestrebungen getadelt) und sucht auch seine Beteiligung an dem Bauernkriege in Franken zu entschuldigen, wiewol er selbst gesteht, dass er darin nicht one Sünde sei. Luther gab diese Schrift mit einer Vorrede heraus, verlangte aber nun, dass er auch seine irrige Lehre widerriefe. Auch dazu ließ sich Karlstadt bereit finden, wiewol der Widerruf nicht sehr bestimmt lautete (vgl. Walch XX, S. 409). Luther begnügte sich damit und gab auch diese Schrift mit einer empfehlenden Vorrede heraus. Nun ward ihm die Rückkehr nach Sachsen durch Luthers Vermittlung gestattet. Am Ende September 1525 war er wider in Wittenberg. Das Lehramt dort wurde ihm nicht wider gegeben, wie er es gehofft hatte. Er wurde vielmehr unter strenger Aufsicht gehalten, musste noch einmal einen Widerruf vor dem Kurfürsten leisten und erhielt dann die Erlaubnis, in der Nähe von Wittenberg zu wonen. Öffentliche Druckschriften wurden ihm streng untersagt. Er wonte zuerst in dem Dorfe Segrehna, wo er im Februar 1526, bei der Taufe seines Sones, Luther, Jonas und Melanchthon bei sich als Gäste sah (vgl. Luthers Briefe III, S. 94). Gegen Ende November 1526 wurde ihm auf seine Bitte gestattet, in Kemberg, einem 2 Meilen von Wittenberg entfernten Städtchen, zu wonen. Er fürte dort ein höchst kümmerliches Leben. One Amt und Brot musste er sich durch einen Handel mit Lebensmitteln, Pfefferkuchen, Branntwein und Bier ernären. Wärend der Zeit war der Streit zwischen Luther und Zwingli über das Abendmal ausgebrochen. Karlstadt verfolgte diesen Streit mit steigender Teilnahme und fand eine große Befriedigung darin, dass in der Schweiz und Straßburg Gelehrte auftraten, welche seinen Grundgedanken besser als er selbst zu verteidigen im Stande waren. Durch diese Vorgänge angeregt, versuchte Karlstadt von neuem eine Änderung seiner drückenden Lage herbeizufüren. Gegen Ende des Jares 1527 wendet er sich an den Kurfürsten mit der Bitte, seine Lehre noch einmal vorbringen zu dürfen, und als ihm das gestattet wurde, schrieb er an den Kanzler Brück eine ausfürliche Darlegung derselben. Dieser gab sie one Vorwissen Karlstadts an Luther, worauf Luther noch einmal eine längere Widerlegung in einem Briefe an Karlstadt verfasste und dieselben auch in Druck gab. Dies reizte

Karlstadt zu neuen Entgegnungen. Insgeheim aber setzte er die ihm verbotene Korrespondenz mit gleichgesinnten Freunden, wie Kaspar Schwenkfeld und Valentin Krautwald fort; doch die Briefe wurden entdeckt und seine Lage noch drückender. Im August 1528 schrieb er noch einmal an Brück, nahm seinen Widerruf zurück und klagte über Luthers Feindschaft. Ende 1528 gelang es ihm heimlich zu entweichen. Wir finden ihn im April 1529 in Holstein (vgl. Luthers Briefe, III, S. 442). Doch seines Bleibens war dort nicht lange. Der Statthalter forderte den um diese Zeit in Hamburg weilenden Bugenhagen auf, mit Karlstadt zu disputiren. Aber dieser wartete die Gelegenheit zu öffentlichem Auftreten nicht ab, sondern zog nach Ostfriesland, wo damals eine Freistatt für alle sonst verfolgten religiösen Parteien geschaffen war. Hier hatte er anfangs großen Einfluss erlangt und schien dauernden Aufenthalt daselbst nehmen zu wollen, denn er lud seine Frau dorthin ein (Luth. Briefe, III, S. 451). Der Landadel schloss sich zum teil ihm an, ganze Gemeinden traten zu seiner Lehre über. Dennoch fülte er sich bald dort nicht wol, und er dachte wider an seine Rückkehr nach Sachsen. Inzwischen gelangte die Kunde von einem Religionsgespräch zwischen Luther und Zwingli, das der Landgraf von Hessen veranstalten wollte, zu ihm. Sofort wendet er sich in einem demütig bittenden Briefe an den Landgrafen (v. 19. August 1529), um zur Teilnahme am Kolloquium zugelassen zu werden (Neudecker, Urkunden, S. 127; Schmitt, Das Religionsgespräch zu Marburg, S. 75). Der Landgraf wollte ihn aber nur zulassen, wenn Luther zustimmte, und damit war die Ablehnung entschieden. Inzwischen war die Obrigkeit in Ostfriesland des Treibens der Sekten überdrüssig geworden und schloss sich dem Kurfürsten von Sachsen und Luther an; infolge davon wurde 1530 ein strenges Edikt gegen die Sekten erlassen und Karlstadt musste das Land räumen. Er ging zunächst nach Straßburg, ward auch dort, namentlich von Butzer, sehr gastfreundlich aufgenommen, doch wünschte man ihn nicht daselbst zu behalten, empfahl ihn vielmehr aufs dringendste an Zwingli zur Anstellung als Pfarrer. Er sei wol früher ein wenig wild gewesen (feroculus), jetzt aber durch Verfolgung und Trübsal ganz gebrochen, auch in der Lehre ganz mit ihnen einig (vgl. den Brief Butzers an Zwingli in Hottinger histor. ecclesiast. N. P. tom. VIII, Tiguri 1667, p. 252. Diese Empfehlung verschaffte ihm auf Zwinglis Fürwort das Diakonat am Spital in Zürich. Da man ihn aber wegen seiner sächsischen Aussprache nicht recht verstand, so wurde ihm im Sommer 1531 die Pfarrstelle Altstätten im Rheinthale anvertraut. Auch hier aber war seines Bleibens nicht lange. Schon im folgenden Jare, als der Krieg zwischen Zürich und den katholischen Kantonen einen unglücklichen Ausgang nahm, wurde er von dort vertrieben und kam abermals nach Zürich. Er wurde dort als Prediger angestellt und blieb in geachteter Stellung daselbst bis 1534. Da riefen ihn die Baseler als Professor an die dortige Universität und übertrugen ihm auch die Pfarrstelle an der St. Peterskirche. Hier hatte er eine ruhige durch ein auskömmliches Gehalt gesicherte Wirksamkeit bis an sein Lebensende. Auch an Anerkennung fehlte es ihm nicht. Bei den Verhandlungen, welche Butzer zur Herbeifürung einer Vereinigung der Schweizer mit Luther betrieb, ward er vielfach zu Rate gezogen. Von seinen früheren Schwärmereien scheint er zurückgekommen zu sein. Wenigstens verteidigte er jetzt mit Lebhaftigkeit die Bedeutung akademischer Grade, die er früher als unchristlich verworfen hatte. Die Art, wie er dies im Widerspruche mit seinem Freunde Myconius, der ihn nach Basel gebracht hatte, und mit der ganzen kirchlichen Richtung der Stadt zu gunsten der humanistischen Partei, tat, zeigt seinen Charakter in keinem vorteilhaften Lichte. (Vgl. Kirchhofer, Oswald Myconius, S. 153, 316—334; Heß, Die Lebensgeschichte Bullingers, I, S. 214). Im J. 1541 starb Karlstadt an der damals in Basel stark grassirenden Pest. Das Gerücht, bald nach seinem Tode entstanden, von einem ihn verfolgenden Dämon, der auch schuld an seinem Tode sei, ist one Grund. (Vgl. Kirchhofer, S. 332; Füßlin, Andreas Bodenstein, Lebensgeschichte, S. 113 u. ff.; Corp. Reform. IV, 784; Luth. Briefe, V, S. 435. 452. 463; Hottinger, Helvetische Kirchengeschichte, III, S. 748; Verpoorten, Sacra analecta, Coburg 1708, p. 3. 119.

So endete dieser unruhige und in sich uneinige Mann, in welchem verschiedene Richtungen der Zeit in ungeordneter Gärung durcheinander lagen und niemals zu rechter Harmonie kamen. Nichtsdestoweniger ist er ein Mann von origineller Begabung, nicht one Tiefsinn und Einsicht in die Konsequenzen einzelner Lehrpunkte. Sein Charakter aber ist von Anfang seines öffentlichen Auftretens bis zum Ende seines Lebens zweideutig und unlauter. Im Unglück verzagt und kleinmütig, war er im Glück hochmütig und zanksüchtig; sein Ehrgeiz trieb ihn überall dahin, eine erste Rolle zu spielen, und er scheute sich dabei nicht, auch unlautere Hebel in Bewegung zu setzen. Wenn auch Luther ihm im einzelnen Unrecht getan, so hat er ihn doch im ganzen richtig erkannt und beurteilt (vgl. sein Urteil über ihn bei Schelhorn, Ergötzlichkeiten, III, S. 2087). Die bedeutendsten Schriften über das Leben Karlstadts sind folgende: Adam, Vitae Germanorum, p. 80; Mayer, Dissertatio de Karolstadio contra Arnoldum, Gryphisw. 1703; Gerdesius, Descriptio vitae Karolstadii usque ad annum 1522 in scrinio antiq. I, 56; Füßlin, Lebensgeschichte des Andreas Bodenstein v. K., 1776; Köhler, Beiträge zur Ergänzung der deutschen Litteratur, 1792, I, 1—162. II, 239 bis 269; Rotermund, Erneuertes Andenken der Männer u. s. w., 1818, I, 62; Erbkam, Geschichte der protestantischen Sekten, 1848, S. 174; Jäger, Andreas Bodenstein von Karlstadt, 1856; von demselben: Beiträge zur Geschichte des Andreas Bodenstein, Deutsche Zeitschrift 1856, Nr. 30. 31. Über seine Lehre vgl. Baur, Theologische Jahrbücher von Zeller 1848, S. 481; Dieckhoff, Götting. gel. Anzeigen, 1848, S. 1857—85; Idem, De Carolostadio Lutheranae de servo arbitrio doctrinae contra Eckium defensore, Götting. 1850; derselbe: Die evangelische Abendmalslehre im Reformationszeitalter, I, S. 299—428. Ein Verzeichnis seiner Schriften gibt Rotermund a. a. O. und Riederer, Abhandlungen aus der Kirchen-Bücher- und Gelehrtengeschichte, S. 473 und Masch, Beiträge zur Geschichte merkwürdiger Bücher, S. 601. Dr. **Erbkam.**

Karmel, s. Palästina.

Karmeliter. Ein gewisser Berthold, der im 12. Jarh. aus Calabrien auf einer Wallfart oder einem Kreuzzuge nach Palästina gekommen war, gründete auf dem Berge Karmel da, wohin die Sage den Wonplatz des Elias verlegt, eine Niederlassung und Genossenschaft von Einsiedlern, warscheinlich eine Nachbildung der in Calabrien heimisch gewordenen Karthäuser. Da hat man den Berthold noch um das Jar 1185 gesehen. Es kann nicht verwundern, dass diese Gesellschaft abendländischer Eremiten im heiligen Lande zur Zeit der Kreuzzüge und des Aufkommens der Ritterorden sich aus Pilgern fortwärend ergänzte und vermehrte und sich selbst ordensmäßig gestaltete. Dem Berthold war Brocard als Vorsteher gefolgt und dieser suchte um die kirchliche Bestätigung und Verpflichtung nach. Der Patriarch Albrecht von Jerusalem, sein Ordinarius, gab ihm und den Eremiten, die mit ihm bei dem Eliasbrunnen auf dem Berge Karmel wonten, im Jare 1209 eine Regel. Sie besteht aus 16 Artikeln und schreibt Gehorsam gegen die Oberen, Wonung in abgesonderten Zellen, Errichtung eines gemeinsamen Bethauses, Abhaltung bestimmter Gebete, Armut, Handarbeit und für bestimmte Zeiten auch Fasten und Schweigen vor. Papst Honorius III. hat diese Regel im Jare 1224 bestätigt. Bald darauf entzog sich das Abendland dem Morgenlande wider und es wurde den Einsiedlern auf dem Karmel gar zu einsam. Sie fanden es nach dem Ablaufe des Waffenstillstandes, den der Kaiser Friedrich II. mit den Sarazenen abgeschlossen hatte, für gut, zurückzuwandern und siedelten sich 1238 in Einöden auf Cypern und gleich darauf in Sizilien, im Jare 1240 in England und 1244 in Südfrankreich an. Ihre Zal mehrte sich sehr und sie konnten 1245 ihr erstes Generalkapitel zu Aylesford in England halten, wo Simon Stock zum Obervorsteher gewält wurde. Wärend seiner Regierung hat der Orden ungemein an Ansehn und Ausdehnung zugenommen und kam besonders durch ein von König Ludwig dem Heiligen 1259 in Paris errichtetes Karmeliterkloster in Frankreich und in Deutschland zur Blüte. Es war aber dazu vor allen Dingen nötig gewesen, die ursprüngliche Ordensgestalt

und die Regel des Patriarchen Albrecht zu verändern und die Karmeliter den Bettelmönchen gleich zu machen, welche damals ihre größten Siege feierten. Das ist das Ziel der Modifikationen und Milderungen gewesen, welche im Jare 1247 auf die Bitte des Ordens der Papst Innocenz IV. vornahm. Um sich von den mehrerlei weißen und schwarzen Mönchen zu unterscheiden, hatten sie zu ihrer Tracht weiß und schwarz (oder braun) gestreifte Mäntel gewält und vorgegeben, dass der Mantel des Elias, vom feurigen Wagen herabfallend, solche Brandstreifen erhalten gehabt hätte. Jetzt kam diese Tracht außer Gebrauch und sie kleideten sich wie die Dominikaner, nur dass sie das Schwarz für den Rock, das Weiß für den Mantel bestimmten. Auch in der Ordensorganisation folgten sie den Dominikanern und Franziskanern. Dass aber die Karmeliter von den übrigen Bettelmönchen nicht überholt würden, dazu half jenen eine Erfindung der schlimmsten Art. Dem glücklichen Simon Stock († 1265) schreibt man nämlich die Einfürung eines Kleidungsstückes zu, von dem man sagte, dass es Maria selbst vom Himmel herabgebracht habe, und dass es alle, die es hier im Leben tragen oder doch wenigstens darin sterben, selig mache, indem Maria alle Sonnabende in das Fegefeuer käme, um die Betreffenden daraus abzuholen. Das ist das Skapulier der Karmeliter, aus zwei Streifen von grauem Tuche bestehend, die auf der Brust und auf dem Rücken getragen werden und auf den Schultern aneinander befestigt sind. Es ist im Jare 1287 aufgekommen, also fälschlich mit Simon Stock in Verbindung gebracht und durch die erdichtete Sabbatsbulle des Papstes Johannes XXII. 1320 der ganzen Christenheit als Heilmittel angepriesen worden. Mit dieser Erfindung machten die Karmeliter bei den armen betrogenen Christenseelen unglaubliches Glück. Es entstand eine Skapulierbruderschaft, welche one irgend welches Ordensgelübde eine große Menge von Laien dem Karmeliterorden affiliirte. Dass sie den Dominikanern die Erfindung des Rosenkranzes abstreiten wollten und der Portiunculakirche der Minoriten das Haus der Maria zu Loretto entgegensetzten, dass sie allen Mönchen den Vorrang in der Liebe der Maria abgelaufen zu haben meinten und sich unserer lieben Frau Brüder nannten, hat ihnen weniger eingetragen, brachte aber schon früh eine Eifersucht und einen Übermut zu Tage, wie sie sonst bei keinem Orden gefunden werden. Übrigens waren das 14. und 15. Jarh. ihrer Klosterzucht, wie der aller andern Mönche, ungünstig. Die Kirchenspaltung zerriss und entsittlichte auch den Karmeliterorden. Es wurden Reformationen nötig, welche das ursprüngliche Eremitentum im Sinne hatten und fast alle in der Wal der grauen oder braunen Farbe statt der schwarzen übereinkamen. Thomas Connecte, der als Bußprediger in den Niederlanden und in Frankreich Aufsehen erregte, wusste kurz vorher, ehe er 1433 in Rom verbrannt wurde, drei Klöster in Wallis, in Toskana und in Mantua für eine Verbesserung zu gewinnen. Daraus entstand die Kongregation von Mantua, welche bald an Umfang zunahm und sich mit Bestätigung des Papstes Eugenius III. von der Ordensregierung ganz unabhängig machte. Derselbe Papst hatte 1431 oder 1432 dem gesamten Orden außer der genannten Kongregation einige weitere Milderungen seiner Regel gestattet, um unter dieser milderen Lebensform von Neuem alle Karmeliter zu einigen, und Pius II. überließ 1459 in derselben Absicht die Anordnungen der Fasten den Ordensgeneralen. Dem entgegen wagte gleich darauf (1462) der General Soreth eine Reform, nämlich eine größere Strenge einzufüren, die es ihm zuzog, dass er 1471 zu Nantes vergiftet wurde. Derselbe Soreth hat sich aber durch die erste Stiftung von Nonnenklöstern des Karmeliterordens im Jare 1452 ein bleibendes Gedächtnis erworben. Im Jare 1476 stiftete eine Bulle Sixtus des IV. die Tertiarier dieses Ordens. Sie haben 1635 eine besondere Regel und 1678 eine Verbesserung derselben erhalten. Es gibt eine Anzal von Reformationen und Reform-Kongregationen der Karmeliter, welche wir hier wegen ihrer geringen Bedeutung und ihres kurzen Bestandes nur dem Namen nach auffüren: von der strengen Observanz oder Kongregation von Albi, die verbesserten Karmeliter von Touraine, die von Sizilien oder von Monte Santo oder die Reformirten von der ersten Stiftung, die von Turin und die Karmeliter von der ersten Stiftung

in Frankreich. One alles Verhältnis wichtiger ist das, was für den Orden im 16. Jarh. in Spanien geschah. Theresia von Jesu (s. den Art.) stiftete mit Johann vom Kreuze die unbeschuhten Karmeliter. Sie hauchten ihnen im bewusßten Gegensatz gegen die Kirchenverbesserung den Geist des düstern Asketismus und Fanatismus ein, der dem Orden bis dahin fremd gewesen war, und haben damit demselben einen ganz neuen großartigen Aufschwung bereitet. Im Jare 1593 hatten die unbeschuhten Karmeliter schon einen eigenen General und im Jare 1600 war ihre Zal so gewachsen, dass sie in zwei Kongregationen mit zwei Generalen verteilt wurden, in die Kongregation von Spanien und in die von Italien oder vom h. Elias, zu welcher letztern alle Provinzen außer Spanien gehörten. (Es gab nun im ganzen vier Karmelitergenerale, den der Karmeliter von der gemilderten Regel oder der Observanten, den exemten Generalvikar der Kongregation von Mantua, den General der unbeschuhten Karmeliter von Spanien und den der unbeschuhten Karmeliter von Italien oder vom h. Elias.) Als aber die Karmeliter, gleichsam in der Mitte zwischen Jesuiten und Kapuzinern, zu so großer Blüte kamen, wuchs ihnen auch ihr alter Übermut ins Ungeheure und sie wagten es im 17. Jarhundert, die unsinnigsten Einbildungen und Ansprüche zu äußern und dieselben mit noch küneren Behauptungen und Erzälungen zu unterstützen. In der Absicht, in sich selbst das Mönchtum überhaupt zu gipfeln und selbst im Mönchtume und über dasselbe zu herrschen, rühmten sie sich des höchsten Alters unter allen Mönchsorden, wollten sie alle übrigen einst umfasst haben und nach und nach aus sich haben hervorgehen lassen, wollten sie eine ununterbrochene Erbfolge der Ordensgenerale wenigstens vom Propheten Elias an beweisen u. s. w. Dafür sind sie von den Jesuiten, besonders von dem Bollandisten Papebroch, nach Gebür gezüchtigt worden und der ärgerliche Streit, der sich daraus entwickelte, konnte 1698 vom Papste Innocenz XII. nur dadurch beendigt werden, dass er Jesuiten und Karmelitern Stillschweigen auferlegte. (Vgl. den Art. Acta martyrum, Acta Sanctorum, Bd. I, S. 107.) Aber es sind dabei durch Ordenseifersucht und Eitelkeit Ideeen ausgesprochen worden, welche ein Historiker des Mönchtums nicht unbeachtet und unbenützt lassen darf. Es war z. B. eine ganz richtige Behauptung, dass das Mönchtum älter, als Pachomius, Antonius und Paulus von Theben, älter, als das christliche Priestertum, älter, als das Christentum sei. Es waren keine wertlosen Kombinationen, welche auf Therapeuten und Essener, auf Prophetenkinder und Propheten, auf Elias und endlich in die Patriarchenzeit zurückfürten. Der Berg Karmel ist erweislich wenigstens von Elias an immer von Asketen besetzt gewesen und jüdisches Asketentum ist hier one große Kluft in christliches Anachoretentum und Mönchtum übergegangen. Es war aber freilich ein Fehler, diese Genealogie der Mönche auf die christliche und vorchristliche Offenbarungssphäre zu beschränken und dadurch eigentlich die ganze Offenbarungsgeschichte im Kanale des Mönchtums verlaufen zu lassen, die mönchische Institution höher als das Volk Gottes und die Offenbarungen Gottes zu setzen. Es war ein Fehler, im christlichen Mönchtume den dem Orientalismus überhaupt angehörigen, gar nicht eigentlich christlichen Stamm der Askese und Anachorese zu verkennen. Wichtiger war es, dass die Karmeliter die ursprüngliche Einheit des Mönchtums behaupteten und die Widererstrebung dieser Einheit empfahlen. Es muss als occidentalische Entartung des eigentlich orientalischen Mönchtums bezeichnet werden, dass es in einzelne Orden auseinanderging, und dass one Aufhören neue Orden gegründet wurden, welche der Phantasie einzelner Asketen und dem Gutdünken einzelner Päpste ihren Ursprung verdankten. Hätte man nun im Gegensatz dazu nicht nur wie in der orientalischen Kirche das Mönchtum als ein einiges bewaren und zur Basis des Bistums machen, sondern dasselbe in einen Mönchsstat zusammenfassen können, so würde es ein großartig wirkender Faktor in der kirchlichen Entwickelung geworden sein. Zur Zeit Ludwigs des Frommen hatte Benedikt von Aniane daran gedacht, und es scheint, als wäre noch Gregor VII. von diesem Gedanken geleitet gewesen. Aber noch das 11. Jarhundert brachte die Zersplitterung des abendländischen Mönchtums, welche ihm so wesentlich wurde, dass an ihre Aufhebung

und an die Widerherstellung der Einheit nicht mehr gedacht werden kann. Das war eine zu schwere Aufgabe für den Stamm der lateinischen Mönche, für die Benediktiner, und war nicht leichter für die Karmeliter, die wegen ihrer Entstehung im Oriente noch hinter den Benediktinerorden zurückgreifen zu können meinten. — Aus den neueren Zeiten merken wir noch an, dass die unbeschuhten Karmeliterinnen im vorigen Jarhunderte in Frankreich eine große Rolle spielten, die Lavalliere und die Tochter Ludwigs XV. zu den Ihren zälten, und auch den Trappisten änlich den äußersten schroffsten Gegensatz gegen die harsträubende Verdorbenheit der Sitten vertraten. — Vgl. Helyot, Gesch. der Kloster- u. Ritterorden, 1 Bd., S. 347—407; Pragmatische Gesch. d. vornehmsten Mönchsorden, 1 Bd., S. 3—278; Schröckh, Christliche Kirchengesch., 27. Th., S. 369 ff. und Schröckh, Kirchengesch. seit der Reformation, 3. Bd., S. 474 ff.

Albrecht Vogel.

Karolinische Bücher (Libri Carolini s. — lingici, Opus Caroli s. — inum), kirchenpolitische Denkschrift, 790 ff. aus Anlass des Bilderstreits und der zweiten nicänischen Synode im Namen und Auftrag Karls des Großen von fränkischen Theologen verfasst, durch Abt Angilbert an Papst Hadrian I. übersandt und den Beschlüssen der Frankfurter Synode von 794 und der Pariser Synode von 825 zu grunde gelegt. — Über die Entstehung und Erhaltung, den Inhalt und Charakter, die kirchenhistorische Bedeutung dieser merkwürdigen und vielbesprochenen Schrift ist hier kurz zu berichten — unter Verweisung auf den ausfürlichen Artikel von Bouterwek in der 1. Auflage der theol. R.-E. Bd. VII, S. 415—30 und auf die übrige, unten verzeichnete Litteratur.

A. Den Anlass zur Entstehung der Schrift gaben die Bilderstreitigkeiten des 8. Jarhunderts (s. Bd. II, S. 468 ff.), die Beteiligung des Papstes Hadrian I. an der zweiten nicänischen Synode im J. 787 (s. Bd. V, S. 508 der 2. Aufl.; Bd. X, S. 316 ff. der 1. Ausg. der R.-E.) und die Mitteilung der nicänischen Synodalakten in einer, freilich sehr mangelhaften, lateinischen Übersetzung durch Hadrian an Karl den Großen und die fränkische Kirche (s. Hefele C.G. III, S. 410 ff. und bes. S. 454). Karl, der onedies damals Grund hatte, mit dem byzantinischen Kaiserhof wie mit der zweideutigen Politik des Papstes unzufrieden zu sein (vgl. Abel, Jahrbb. des fr. Reichs a. a. 787, S. 472. 500; Jaffé, Regesta P. a. a. 789. 790), nahm davon Anlass, sowol die Frage über die Rechtsgiltigkeit der nicänischen Synode überhaupt, als speziell die Bilderfrage, über die schon unter seinem Vater Pipin auf der Synode zu Gentilly 767 verhandelt war (s. R.-E. Bd. XIX, S. 549 1. Aufl.; Bd. V, S. 68 2. Aufl.), im Kreise seiner Theologen zu erwägen, und beförderte hierauf das Synodalbuch weiter nach England an König Offa, der dasselbe gleichfalls den Bischöfen seines Reiches zur Beurteilung vorlegte (s. Simeon Dunelm., De gestis regum Angl. in Monum. H. Brit. p. 667). Der damals in England weilende Alkuin verfasste aus diesem Anlass zur Widerlegung der nicänischen Beschlüsse eine epistola ex auctoritate divinarum scripturarum mirabiliter affirmata, die er sodann selbst im Auftrag der englischen Fürsten und Bischöfe dem Frankenkönig überbrachte (Simeon D. l. l. vgl. R.E. Bd. I, S. 255, 2. Aufl.). Wir kennen diese epistola Alkuins nicht, vermögen also auch nicht zu beurteilen, in welchem Verhältnis dieselbe zu der jedenfalls weit ausfürlicheren Denkschrift stand, die um dieselbe Zeit (790 ff.) Karl unter Zustimmung der Bischöfe seines Reiches (cum cohibentia s. collibentia s. conniventia sacerdotum in regno a Deo nobis concesso catholicis gregibus praelatorum Praef. 11) gegen die in Griechenland gehaltene Synode und die dort sanktionirte Anbetung der Bilder ausarbeiten ließ unter dem Titel: Opus inlustrissimi et excellentissimi seu spectabilis viri Caroli, nutu Dei regis Francorum, — contra Synodum, quae in partibus Graeciae pro adorandis imaginibus stolide et arroganter gesta est. Die Schrift, deren Inhalt und Ton schon durch diesen Titel genugsam bezeichnet ist, besteht aus 4 Büchern mit zusammen 120 Kapiteln. — Erhalten ist dieselbe, so viel wir jetzt wissen, in zwei Handschriften, einem Codex Paris. (Arsenalbibliothek 582[a], jetzt 663, vgl. Pertz, Archiv VIII, 361; Floß S. 18; Haenel, Catal. p. 30; Monum. Alcuin,

p. 220), und einem, freilich etwas defekten, wie es scheint aus dem Anfang des 10. Jarhunderts und aus einem Kloster Marienfeld stammenden Codex Vatic. Nr. 7207, über welchen A. Reifferscheid in einem Breslauer Programm 1873 (de Vaticano librorum Carolinorum codice narratio) eine kurze Notiz gegeben hat. Verschieden von diesen beiden jetzt vorhandenen Handschriften sind, wie es scheint, die beiden Codices der libri Carolini, von deren Vorhandensein im 16. Jarh. uns gleichzeitige Schriftsteller Kunde geben, deren jetziger Verbleib aber unbekannt ist. Von diesen beiden berichtet Georg Cassander (c. 1560 s. dessen Opp. Paris 1616, fol., p. 1103): der eine befand sich in Rom, und zwar in bibliotheca Vaticana penitiore, ubi non nisi insignes et eximii libri reponi solent; der andere, den Cassander selbst gesehen und dessen äußere Gestalt er beschreibt (serico villato et aureis umbilicis exornatum), befand sich in Frankreich in der Hand eines vir eruditus, modo episcopus, stammte aber aus einer bibliotheca illustris. Aus jenem Codex Vaticanus hatte einige Decennien früher der päpstliche Bibliothekar Augustin Steuchi, Bischof von Eugubium († 1550), in einer gegen Laurentius Valla gerichteten Streitschrift de donatione Constantini (Aug. Steuchi, Opp. t. VII, Venedig 1591, fol. 226 ed. Paris III, 272) ein Kapitel (Lib. I, 6 unserer Ausgaben) abdrucken lassen, indem er die Handschrift bezeichnet als liber vetustissimus literis Longobardicis scriptus in bibliotheca Palatina (was hier nicht die Heidelberger, sondern nur die vatikanische Bibliothek bedeuten kann). Als den Autor des Werks nennt er: Carolus M. imperator scribens de imaginibus. Diese von Cassander und Steuchi deutlich bezeichnete, auch von Bernhard Lutzemburg, O. Praed., in seinem Catalogus haeret. vom J. 1522 erwänte römische Handschrift des Opus Caroli scheint später spurlos verschwunden zu sein: wenigstens erhielt der Fürstabt Frobenius Forster, als er die Handschrift für seine Alkuinausgabe verwenden wollte, aus Rom u. d. 29. Jan. 1759 die Antwort: in bibl. Vat. nullus reperitur ms. codex, libros illos continens, quos Carolinos de non adorandis imaginibus vocare solent. Wie sich der von Reifferscheid aufgefundene Cod. Vaticanus 7207 zu jenem von Steuchi benutzten, nachher verlorenen verhält, bleibt dahingestellt: nach R. wären beide nicht identisch. Die andere von Cassander l. l. beschriebene Handschrift ist dieselbe, aus welcher die Editio princeps der Karol. Bücher — und, da alle späteren Abdrücke nur Widerholungen jenes ersten Druckes sind — unsere sämtlichen Ausgaben stammen. — Jene Editio princeps erschien 1549 anonym und one Angabe des Druckortes in 16° (646 und 30 S., ein Exemplar auf der Göttinger Bibl.). Als Druckort ergab sich aus der Änlichkeit der Lettern mit anderen bekannten Drucken Paris. Der Herausgeber bezeichnet sich im Vorwort als Eli. Phili. (= Elias Philyra) — ein Pseudonym, hinter dem sich (wie zuerst P. Petavius bei Duchesne, Rerum Franc. t. II, p. 352 und Vossius, Hist. lat. VI, 30, p. 290 nachgewiesen haben) der französische Priester Jean du Tillet oder Joh. Tilius, späterer Bischof von St. Brieux, zuletzt Bischof von Meaux († 1570 vgl. Gallia chr. VIII; Bayle Dict.), verbirgt. Er hatte die Handschrift, wie er selbst in der praefatio angibt (bei Heumann S. 127) in einer der ältesten und ehrwürdigsten Kirchen Frankreichs (Vienne, Rheims oder Tours?) aufgefunden (exemplar vetustum, in templo quodam majore augustissimo et totius Galliae antiquissimo repertum), sich von der Identität des Werkes mit dem von Steuchi citirten opus Caroli de imaginibus überzeugt, aber, weil selbst damals des Calvinismus verdächtig, nicht gewagt, dasselbe unter seinem Namen herauszugeben. (Weiteres über diese und die folgende Ausgabe bei Heumann, praef., S. 13; Floß S. 10 ff.). Diese Editio princeps wurde von Protestanten des 16. Jarh. (wie von Flacius im Catalogus test. v. und in den Centurien, von Calvin, von Chemniz in seinem Examen Conc. Trid. und anderen) zu Angriffen auf die römische Kirche benützt und deshalb von den Päpsten sofort seit 1564 auf den Index gesetzt, weshalb ihre Exemplare sehr selten geworden sind. Von ihr stammen alle übrigen Ausgaben des Opus Caroli ab: zunächst ein Kölner Abdruck vom J. 1555 (citirt bei Flacius' testes verit., Frankfurt 1666, S. 101 und Goldast Op. Caroli not. 594), dann zwei Ausgaben von Melchior Goldast in Imperialia decreta etc. (Frank-

furt 1608 und Coll. Constit. Imp. 1610. Neue Ausgabe von 1673 mit Hinzufügung eines sicher unechten Caput ultimum). Darauf folgten noch zwei weitere Abdrücke im 17. Jarh., der eine von Philipp Pareus, Frankfurt 1628, der andere anonym s. l. e. a. in 8⁰, wovon ein Exemplar auf der Göttinger, eines auf der Berliner Biblioth. (vgl. Floß S. 14; Heumann, praef., S. 33). Die beste der bisherigen Ausgaben, mit Benutzung aller vorhandenen Hilfsmittel, mit den Vorreden und Noten von Tilius, Goldast 2c. und einer eigenen praefatio lieferte (zur Jubelfeier der Augustana Conf.) der Göttinger Theolog (damals Inspector Gymnasii) Christof August Heumann u. d. T. Augusta Concilii Nicaeni II censura h. e. Caroli M. de impio imaginum cultu libri IV etc. Hanoverae 1731, 8⁰. Nicht diesen Heumannschen, sondern den mangelhafteren Goldast'schen Text hat neuerdings Abbé Migne abdrucken lassen in seiner Patrologiae Series lat. prior T. 98. Operum Caroli M. T. II, S. 941 ff., und endlich hat Jaffé in seinen Monumenta Alcuiniana (herausg. von Wattenbach und Dümmler 1873, S. 220—242) eine Reihe von Exzerpten (22 Seiten, d. h. etwa $^1/_{20}$ des Ganzen) aufgenommen.

Die Echtheit des Werks ist von römischen Gelehrten in alter und neuer Zeit vergeblich angezweifelt worden: so früher von L. Surius, der das Ganze für ein Machwerk des 16. Jarh. erklärte (Concil. t. III. praef. ad Concil. Francof.), von Sixtus Senensis, der Karlstadt für den Verf. hielt (Bibl. S. Lib. V, praef.), von Bellarmin, Suarez, Possevin, A. v. Sotomayor, S. Binius, Baronius (Annales t. IX, a. a. 754. 794 etc.), neuestens von dem Bonner Theologen H. J. Floß 1860, der mindestens so viel bewiesen zu haben glaubt: fidem illis libris tributam non esse indubitatam, sed in controversia versari; von Nolte in der kathol. Lit. Ztg. 1861. Und auch Baur hat sich durch die Floßschen Verdächtigungen wenigstens so weit imponiren lassen, dass er „den echt karolingischen Ursprung der genannten Bücher mit gutem Grund glaubt bezweifeln zu müssen“, falls nicht die Echtheit „auf neue bisher ganz unbekannte Data gestützt werde“. Diese völlig unbegründeten Zweifel an der Echtheit sind jedoch längst widerlegt von katholischen wie von protestantischen Gelehrten: so von dem Jesuiten Sirmond (bei Mansi, Conc. XIII, 905), von dem Kirchenhistoriker Natalis Alexander (Hist. eccl. sec. VIII. t. 11, p. 256; vgl. Migne, t. 98, S. 971 ff.), von Du Pin, Ceillier, Hefele, von den Protestanten Daillé (de imaginibus III, 3, 380 sq.), Spanheim, Basnage, Heumann, Walch u. s. w. Abgesehen von dem Zeugnis der Schrift selbst, in welcher Karl deutlich sich als den eigentlichen Sprecher, als den Son Pipins, als den Bekehrer der Sachsen, als den Regenten und Schirmherrn der Kirche bezeichnet, ist der älteste Zeuge für die Echtheit des Opus Caroli der Papst Hadrian I, der in seiner an Karl gerichteten Antwort (Epistola Hadriani papae ad Carolum regem de imaginibus, gedruckt bei Mansi Coll. Conc., bei Migne S. 1247, bei Jaffé, Alc., S. 245) Stellen daraus anfürt und bekämpft; der zweite Zeuge ist Hinkmar von Rheims, der uns sagt, dass er in seiner Jugend das große Buch (non modicum volumen) im königlichen Palaste gelesen, das die Beschlüsse der nic. Synode vernichtet und vom Kaiser durch einige Bischöfe nach Rom geschickt worden sei und der ein Kapitel aus dem Buche (IV, 28) wörtlich getreu anfürt (s. Hincm. Opus adv. Hincm. Laud. cap. 20, Opp. t. II, 457 ed. Sirmond; vgl. Noorden, Hinkmar S. 2. 276). Das dritte Zeugnis endlich für das Vorhandensein des Werkes im 8./9. Jarh. ist die Pariser Synode vom Jare 825, welche in ihrem Schreiben an K. Ludwig den Frommen berichtet, Karl d. Gr. habe die Akten der nic. Synode coram se suisque vorlesen lassen, dieselben multis in locis getadelt und quaedam Capitula, quae reprehensioni patebant, notasse eaque per Angilbertum abbatem Adriano papae direxisse, ut illius judicio et autoritate corrigerentur. Und ebendamit stimmt wider die Angabe des Papstes Hadrian überein in seiner oben genannten Epistola ad Carolum, wenn er sagt: er habe den von Karl an ihn gesandten, fidelem familiarem, videlicet Engilbertum abbatem et ministrum capellae (d. h. den Abt von St. Riquier, Kanzler und Schwiegerson Karls, Engelbert oder Angilbert, über welchen s. Wattenbach, D. Gesch.-Quellen, 3. A., I, 131) und das von ihm überbrachte

Capitulare adversum synodum, quae — in Nicaea acta est, freundlich und ehrenvoll aufgenommen. Und wenn (nach der Angabe des P. Petavius bei Duchesne rerum Fr. scr. t. I, p. 352) der von Tilius für seine Ausgabe benutzte Codex des Opus Caroli am Schluss die Notiz enthielt: Ingelrannus abbas jussu Caroli M. hunc librum scripsit et ad Adrianum papam tulit, so kann hiemit (wie es sich auch sonst mit jener Notiz verhalten mag, vgl. Floß S. 20 ff.) kein anderer gemeint sein, als der Abt Ingel. oder Angilbertus und es läge auch hierin ein Beweis für die wesentliche Identität der von Tilius edirten libri Carolini und des vom Papst genannten Capitulare adv. Synodum Nicenam. (Weitere Zeugnisse für die Echtheit s. bei Migne l. l. p. 995 sq.).

Ist also die Echtheit des Opus Caroli (d. h. sein Ursprung aus der Zeit und Umgebung Karls und seine Abfassung im Namen und Auftrag Karls d. Gr.) unanfechtbar, so bleibt immer noch die Frage übrig, wer als eigentlicher Verfasser oder Konzipient zu denken. Dass Karl die Bücher „proprio Marte" verfasst (Baur), wäre freilich eine wunderliche Annahme, welche der ausfürlichen Widerlegung, die Walch S. 63 ff., Hefele 653 f. u. a. ihr gewidmet, kaum bedarf: es wird ja niemanden im Ernst einfallen, ein Dekret oder eine Statsschrift deshalb, weil sie den Namen eines Fürsten an der Spitze tragen, für ein Produkt aus dessen eigener Feder zu halten; der fürstliche Name deutet auch hier wie anderwärts die Autorität, nicht den Konzipienten oder Skribenten an. „Uns muss es genug sein, dass Karl seinen Namen vorgesetzt hat und als der eigentliche Sprecher gelten will" — er, der Son Pipins, nutu Dei Rex Francorum, Gallias Germaniam Italiamque sive harum finitimas provincias Domino opitulante regens, er, dem Gott in diesen stürmischen Zeiten die Regierung der Kirche vertraut hat (ad regendum commissa est s. mater ecclesia cf. Lib. I, 6). Wen aber Karl aus dem Kreis seiner Hoftheologen oder Kanzleibeamten mit der Abfassung des Werkes beauftragt — ob Einen oder, wie schon Mabillon u. a. vermutet haben, Mehrere —, muss dahingestellt bleiben. Ist es Einer, so kann er nur zu den bedeutendsten Gelehrten der Zeit zälen (Leist). Die nächstliegende und darum auch gewönlichste Vermutung geht auf Alkuin. Für seine Autorschaft spricht: 1) Die theologische wissenschaftliche und kirchliche Stellung Alkuins überhaupt, insbes. die umfassende Schriftkenntnis wie die grammatische, dialektische, rhetorische Bildung, die er zeigt, das mancherlei weltliche Wissen, das er geflissentlich hervorkehrt, um den Römern und Griechen Respekt vor der fränkischen Bildung einzuflößen; insbesondere aber 2) die Verwandtschaft einer Stelle des Opus C. IV, 6 p. 455 ed. Heumann mit einer Stelle des Alkuinschen Kommentars zu Joh. 4, 5 ff. und einige weitere Berürungen mit Stellen alkuinischer Schriften; 3) endlich die anderweitig in einer englischen Quelle (bei Simeon Dunelm a. a. 792) uns erhaltene Notiz, dass Alkuin gegen die nicän. Synode geschrieben. Aus diesen Gründen haben schon früher Cassander, Cave, Conring, Mosheim, Walch 2c., neuerdings Lorenz, Neander, Rettberg, Gfrörer, Hefele, Noorden, Döllinger, Piper, Leist, Jaffé-Dümmler und andere mehr oder minder bestimmt für die Autorschaft oder wenigstens intellektuelle Miturheberschaft Alkuins sich ausgesprochen, wärend andere, wie Froben, Floß, Werner, Aschbach, Bouterweck 2c. dieselbe bestreiten. Nach dem oben angefürten Zeugnis des Simeon Dunelm hat Alkuin zwar allerdings eine epistola gegen die Beschlüsse des nic. Konzils verfasst und diese, die vorzugsweise auf Schriftbeweise sich stützte, im Auftrag der englischen Bischöfe und Fürsten dem Frankenkönig überbracht: diese epistola Alcuini mag also immerhin änlichen Inhalts, kann aber mit den vier Büchern des karol. Werks nicht identisch gewesen sein; denn dieses ist keine epistola, ist nicht im Auftrag der Engländer verfasst und enthält außer dem lib. I, 7 — lib. II, 12 gefürten Schriftbeweis gegen die Bilderverehrung noch vieles andere. Da nun nach der in calce codicis Tiliani beigefügten Notiz der Konzipient des Opus Carol. identisch gewesen sein soll mit dem Überbringer an den Papst (J. abbas jussu Caroli hunc librum scripsit et ad A. papam tulit), letzterer aber (nicht Ingelrannus Abbas, sondern) Ingelbertus Abbas war: so liegt die Vermutung nahe, dass der eigentliche Konzipient des Opus Caroli nicht

Alkuin, sondern der mit diesem nahe befreundete, aus seiner Schule hervorgegangene und zugleich am königlichen Hofe vielgeltende Abt und Erzkaplan Angilbert war, dass aber dieser für einen Teil seiner Schrift eine Vorlage seines Lehrers und Freundes Alkuin, eben jene epistola ex auctoritate scripturarum divinarum affirmata, benützt hat (womit also „die geistige Urheberschaft Alkuins“ oder der Ursprung aus der Alkuinschen Schule bestehen bleibt, cf. Leist).

Die Abfassungszeit fällt sicher nach 790. In diesem Jar erfolgte die Aktenmitteilung von Hadrian an Karl; auf dasselbe Jar weist aber auch die praefatio zu Liber I hin, wonach die Synodus Nicena (787) gesta est ferme ante triennium. Da nun Angilbert in jener Zeit zweimal, 792 und 794, in wichtigen Aufträgen nach Rom reiste (s. Wattenbach S. 132), so fragt sich, ob er das fertige Werk 792 oder 794, d. h. ob vor oder nach der Frankfurter Synode, die im Sommer 794 (Calendis Junii) sich versammelte, an den Papst überbracht hat. Das letztere ist das Warscheinliche (s. Hefele S. 671) und es ist dann wol die conhibentia sacerdotum catholicis gregibus praelatorum, denen das opus nach der praefatio vorgelegt sei, eben auf die Frankfurter Synode zu beziehen. Endlich aber erhebt sich noch die Frage, ob Karl das vollständige Opus Caroli, wie es der Frankfurter Synode von 794 vorgelegt wurde und wie es uns jetzt handschriftlich vorliegt, nach Rom gesandt hat (wie dies z. B. Hinkmar a. a. O. voraussetzt: non modicum volumen — Romam missum), oder ob die nach Rom übersandte Schrift (das capitulare adversus synodum, quae — in Nicaea acta est, wie Hadrian in seinem Antwortschreiben an Karl vom Jare 794 sie nennt) nur ein kürzerer, nachträglich gefertigter Auszug aus den libri Carolini (wie D. Petavius dogm. theol. XV, 12 vermutet) oder ob umgekehrt das opus Caroli eine spätere, von Karl befohlene Überarbeitung und weitere Begründung der an den Papst übersandten capitula sei (wie Hefele annimmt S. 671, vgl. Dümmler in Monum. Alc., p. 246). Eine genauere Vergleichung der epistola Hadriani und des Opus Caroli (s. Hefele S. 672 ff.) scheint zu ergeben, dass das dem Papst übersandte Schriftstück 1) eine andere Ordnung hatte, 2) weniger Kapitel zälte (85 statt 120), 3) statt der Ausfürung bloß die lemmata oder Überschriften enthielt, 4) den einzelnen Kapiteln Verweisungen auf die nicänischen Akten beifügte und 5) zwei oder drei Kapitel enthielt, die im Opus Caroli fehlen. Daraus würde folgen, dass nicht die libri Carolini selbst „sed breviora tantum capitula ejusdem argumenti“ von Karl an Hadrian übersandt und von diesem in seinen responsiones beantwortet wurden. Da aber der erste Entwurf, wie die praefatio beweist, schon 790/791 niedergeschrieben sein muss, so dürfte es doch richtiger sein, in dem capitulare einen Auszug als in dem Opus C. eine spätere Überarbeitung zu sehen. Freilich wird eine sichere Lösung aller dieser Fragen nicht eher möglich sein, bevor eine genaue Vergleichung der vorhandenen Codices uns über den ursprünglichen Text sicheren Aufschluss gibt.

B. Inhalt und Charakter der karolinischen Bücher. Das ganze Opus Caroli besteht aus 4 Büchern und 120 Kapiteln. Diese Einteilung rürt nicht bloß von dem Verfasser selbst her, sondern wird von ihm auch aus der Heiligkeit der Vierzal begründet (4 Elemente, 4 Paradiesesflüsse, 4 Evangelien, 4 Kardinaltugenden s. lib. IV praef. p. 415 ed. Heum.).

Jedes Buch hat eine eigene praefatio. Die des ersten Buches beginnt mit einem oratorisch gehaltenen Lob der Kirche als der schützenden Arche in den Stürmen der Welt. In ihrem Schoße — sagt Karl — habe auch er die Zügel des Reiches durch Gottes Gnade erhalten, deshalb müsse er sie verteidigen und erhöhen; und das sei nicht bloß seine Pflicht, dem die Kirche in den Sturmfluten dieser Welt zur Leitung übertragen sei (ecclesia ad regendum commissa est), sondern aller, die an der Kirche Brüsten sich nären. Darum dränge es ihn jetzt das Wort zu nehmen. Hochmut und Ruhmsucht habe die orientalischen Fürsten und Bischöfe angestachelt, dass sie mit Hintansetzung der gesunden Lehre per infames et ineptissimas synodos Neuerungen einfüren. Vor Jaren sei in Bithynien eine Synode gehalten worden (gemeint ist die zu Konstantinopel 754), welche die Bilder, die von altersher zum Kirchenschmuck und zum Gedächtnis

früherer Begebenheiten dienten, abschaffen und, was Gott hinsichtlich der idola geboten, an allen imagines verüben wollte, nicht beachtend, dass Bild das genus, Idol die species und dass, was von der species gilt, nicht auf das genus ausgedehnt werden dürfe. Eine zweite Synode aber sei vor 3 Jaren in denselben Gegenden gehalten worden, deren Irrtum nicht geringer: wärend jene sogar das Haben und Anschauen der Bilder verbot, gebiete diese, dieselben zu adoriren, als ob habere und adorare dasselbe wäre. Beide Synoden haben somit die Schranken des Rechts überschritten, die Braut Christi befleckt, die Lehre der Väter verletzt, welche die Verehrung der Bilder verboten, das Haben gestatteten. Wir aber, zufrieden mit den prophetischen, evangelischen und apostolischen Schriften, mit den Lehren der rechtgläubigen Väter und den sechs heiligen allgemeinen Synoden, verwerfen alle Neuerungen (omnes novitates vocum et stultiloquas adinventiones), insbesondere diejenigen der zweiten bithynischen (nicänischen) Synode, deren Akten an uns gekommen sind. Gegen ihren Irrtum zu schreiben sind wir genötigt, damit niemand davon angesteckt, vielmehr der vom Orient gekommene Feind vom Occident geschlagen werde. Dies Werk haben wir unternommen unter Zuziehung der Priester unseres Reiches (cum conhibentia sacerdotum s. oben), nicht aus Anmaßung und Selbstüberhebung, sondern zelo Dei et veritatis studio. Keine von jenen beiden Synoden dürfe die siebente ökumenische heißen: vielmehr gelte es gegenüber von beiden den königlichen Mittelweg einzuhalten (viam regiam tenere). Dieser bestehe darin, dass man weder mit den einen die Bilder zerbreche, noch mit den andern sie anbete, sondern festhalte an der richtigen Lehre, dass man Bilder zwar haben dürfe in ornamentis ecclesiae et memoria rerum gestarum, dass aber Anbetung nur Gott, eine angemessene Verehrung den Heiligen zukomme (solum Deum adorantes, sanctis opportunam venerationem exhibentes, nec cum illis frangimus, nec cum istis adoramus imagines). — Nachdem so der richtige Standpunkt für die Beurteilung der Bilderfrage und der beiden Synoden festgestellt ist, wendet sich (lib. I, cp. 1—4) die Polemik zunächst gegen die kaiserlichen Berufungsschreiben zur nicänischen Synode und tadelte 1) dass Irene und Konstantin sich als Gottes Mitregenten bezeichnen, 2) dass sie sich rühmen, Gott habe sie erwält 2c., 3) dass sie ihre Schreiben divalia genannt, und 4) dass sie an Hadrian geschrieben, Gott bitte ihn um seine Mitwirkung, was eine Verletzung der göttlichen Majestät sei. Der nicänischen Synode selbst wird sodann vor allem falsche Schriftauslegung vorgeworfen, sowie zweitens falsche Anwendung patristischer Citate: diese beiden Vorwürfe näher zu begründen, ist die Aufgabe von lib. I und II, worauf dann lib. III und IV gegen einzelne verkehrte Behauptungen der Nicäner sich wenden. Zuvor aber hält der Verf. für nötig, cp. 6 seine ausdrückliche Anerkennung der Auktorität der römischen Kirche in Glaubenssachen zu versichern: quod sancta Romana, Catholica et Apostolica Ecclesia, ceteris ecclesiis praelata, pro causis fidei, cum quaestio surgit, omnino sit consulenda: und zwar rüre dieser Vorrang nicht von Menschen oder Synoden her, sondern von Gott selbst, daher man mit der römischen Kirche übereinstimmen müsse im Glauben und Kultus, sogar im Kirchengesang (in psallendi ordine), wie dies von Pipin und Karl in Betreff der gallischen, germanischen, auch der sächsischen und anderer nordischen Kirchen anerkannt sei (dies das von A. Steuchi aus der vatikanischen Handschrift abgedruckte Stück). Nun werden lib. I, 7 — II, 12 die einzelnen Bibelstellen behandelt, auf welche die Nicäner sich berufen: so 1 Mos. 1, 26; 23, 7; 2 Mos. 18, 7; 1 Mos. 31, 43; 32, 24 u. s. w.; auch die Apostel lehnen jede ihnen dargebrachte Adoration ab, zum Beweis, dass Deus solus colendus et adorandus, ein Mensch bloß salutandus. Darauf folgt die Behandlung patristischer Stellen lib. II, 13—20, wobei gezeigt wird, dass sie nur vom habere, nicht vom adorare der Bilder sprechen; einzelne der citirten Schriften, z. B. Acta Silvestri, seien unecht, andere wie die testimonia Gregorii Nysseni nicht beweiskräftig, weil seine Vita et praedicatio nobis ignota etc. Daraus wird nun cp. 21 der Schluss gezogen: da, wie die Schrift mit Donnerstimme lehrt (totius divinae scripturae tuba terribilis intonat), Deus solus colendus et adorandus, so sei der cultus imaginum

schlechthin zu verwerfen (modis omnibus cassandus), denn er ist contra religionem christianam; dagegen ist die andere Frage, ob man Bilder in den Kirchen habe oder nicht habe, religiös indifferent — nullum catholicae fidei afferre poterunt praejudicium. Auch zur Erinnerung an die heil. Personen und Tatsachen (propter memoriam) sind Bilder wenigstens nicht schlechthin notwendig, denn ad contemplandum Christum, qui est Dei virtus et sapientia, oder ad intuendas virtutes sanctorum bedarf es nicht des leiblichen Sehens, sondern des geistlichen (cp. 22). Ausdrücklich aber stehen die nicänischen Beschlüsse im Widerspruch mit der Verordnung des Papstes Gregor I., der in seinem Brief an Serenus von Massilia deutlich verbietet imagines vel frangere vel adorare (cp. 23). Auch sei es etwas ganz anderes, einen nach Gottes Bild geschaffenen Menschen zu adoriren salutationis gratia, als adorare imagines manufactas. Daher — so wird dem Papst mit einem unmissverständlichen Wink bedeutet — sollen die Bilderfreunde sich wol hüten, dass sie nicht durch ihre Synoden den Frieden stören und die Prosperität des karolingischen Reiches durch ihren Irrtum gefärden (prosperitatem nostrarum rerum isto errore, quasi quodam civili bello, commaculent cp. 24). Nirgends haben die Apostel durch ihr Wort oder Vorbild die Bilderverehrung gelehrt; verkehrt sei es, die Bilder zu vergleichen mit der alttestam. Bundeslade (26); absurd, sie zusammenzustellen mit dem heiligen Abendmal; die Sakramente seien zum Heil notwendig, die Bilder nicht. Unrecht sei es daher, diejenigen, welche keine Bilder verehren, zu anathematisiren; unrecht, die Bilder zu vergleichen mit Christi Kreuz: durch dieses, nicht durch jene ist der Satan besiegt (28). Auch mit den heiligen Gefäßen oder gar den heiligen Schriften dürfen sie nicht zusammengestellt werden: scripturas, non picturas hat uns Gott gegeben ad eruditionem fidei (29. 30). Ebendaher ist es auch unrecht, weil eine Sünde gegen das vierte Gebot, wenn die Nicäner über ihre eigenen Väter, ihre bilderfeindlichen Vorfaren, das Anathem sprechen (cp. 31).

Buch III beginnt mit dem orthodoxen Glaubensbekenntnis — um die Rechtgläubigkeit der fränkischen Kirche ins hellste Licht zu stellen im Gegensatz zu den Nicänern, die von der Überlieferung der Väter willkürlich abirren. Entnommen ist dieses Bekenntnis angeblich aus Hieronymus (S. 264 ed. Heum.), in Warheit ist es wörtlich genau das Bekenntnis des Pelagius (libellus fidei ad Innocentium von 417), das im ganzen Mittelalter und noch 1521 bei der Pariser Sorbonne als orthodox, als sog. symbolum Hieronymi oder sermo Augustini galt (abgedr. in den Opp. Hieronymi t. XI, 146; Opp. August. t. XVI; bei Mansi IV, 355; Hahn, Bibl. der Symbol., 2. Aufl., S. 213; vgl. Gieseler, I, 2, S. 113). Nun wendet sich der Verf. gegen den Patriarchen Tarasius mit dem doppelten Vorwurf, dass dieser durch eine inordinata consecratio aus einem Laien plötzlich Patriarch geworden (2) und dass er vom heiligen Geist unrichtig lehre, eum procedere ex patre per filium, statt entweder zu sagen, wie das obige Bekenntnis: ex patre tantum, oder aber, sicut omnis universaliter confitetur et credit ecclesia, ex patre et filio (cp. 3). Ebenso werden in den folgenden Kapiteln unrichtige oder ungenaue Ausdrücke gerügt, die von andern der nicänischen Synodalen gebraucht seien, z. B. habe einer gesagt, der Son habe den Vater zum Prinzip, der Geist sei contribulis der zwei andern Personen (statt consubstantialis); Basilius von Ancyra habe die Bilder ins Glaubensbekenntnis aufgenommen, die Sündenvergebung, Fleischesauferstehung daraus weggelassen; ein anderer sogar den Glauben an die Trinität verschwiegen, dagegen zur Bilderanbetung sich bekannt (cp. 4—7). Überhaupt seien alle Nicäner verdächtig, vom Ausgang des h. Geistes nicht richtig zu lehren (8), wenigstens sei ihre Ausdrucksweise unklar, ihr sermo nec disertus nec sapiens, ihre scriptura nec culta nec aperta (9). Lächerlich sei, wie Patriarch Theodor von Jerusalem eine Fälschung der h. Schrift sich erlaubt (10); unvorsichtig und anmaßend, wenn die Synode jeden anathematisirt, der die Bilder nicht adorirt; ja kein Ausdruck ist stark genug, dieses unkluge, unbesonnene, lieblose, unsinnige Vorgehen zu verurteilen (11. 12). Zu Einzelnem sich wendend, tadelt der Verf. als einen besonders groben Verstoß gegen die lex naturae wie gegen die apostolische Verord-

nung, dass eine Frau lehrend in der Kirche auftrete wie Irene in Nicäa (13); rügt unpassende Ausdrücke in dem Berufungsschreiben (14), die Vergleichung der Heiligenbilder mit den Kaiserbildern (11); ganz besonders aber polemisirt er gegen den zur Rechtfertigung des Bilderkultus aufgestellten Satz, dass die den Bildern erwiesene Verehrung auf die Heiligen selbst übergehe (imaginis honor transit in primam formam (16), ein Satz, der um so weniger beweist, da auch die Heiligen nicht adorirt sein wollen. Von den Abendländern wird zwar den Reliquien der Heiligenleiber oder ihren Kleidern ein gewisser honor venerationis erwiesen juxta antiquorum Patrum traditionem, jene aber adoriren Wände und Tafeln und meinen davon einen großen Gewinn zu haben für ihren Glauben. Den Gipfel des Wansinns endlich sieht der Verf. (cp. 17) in dem Satz, den Bischof Konstantin von Konstantia ceteris consentientibus in Nicäa ausgesprochen haben soll: se suscepturum et amplexurum honorabiliter imagines et servitium adorationis, quod consubstantiali Trinitati debetur, e i s se redditurum, was eine gotteslästerliche Gleichstellung der Bilder mit der heil. Dreieinigkeit sei. (Hier scheint, wie mit Recht bemerkt worden ist, ein arges Missverständnis, ein grober Übersetzungs- oder Schreibfehler zu grunde zu liegen. Denn nach den griechischen Akten sagt der Bischof: „die Bilder nehme ich an und grüße sie ehrfurchtsvoll, die latreutische Verehrung oder Anbetung aber widme ich nur der Trinität, *τὴν κατὰ λατρείαν προσκύνησιν μόνῃ τῇ τριάδι ἀναπέμπω.* Das Missverständnis steckt in dem Wort eis so statt ei se). Solche Behauptungen sind eine offene Abweichung vom waren Glauben, one den niemand selig werden kann, wärend viele selig werden, welche keine Bilder gehabt oder verehrt. Aber auch bei anderen unter den Nicänern finden sich änliche verkehrte Sätze, wie cp. 18 ff. weiter gezeigt wird. Insbesondere ist wol zu beachten der Unterschied zwischen Reliquien und Bildern (24) und wenn es auch war wäre, dass einzelne Bilder Wunder gewirkt, gebürt ihnen darum doch keine Adoration; denn wenn Gott diese oder jene seiner Kreaturen gebraucht zur Offenbarung seiner Wunderkraft, so gebürt denselben doch keine Anbetung. Noch weniger können Träume und Visionen oder lächerliche apokryphe Erdichtungen als Beweis für die adoratio imaginum dienen, denn nicht diese, sondern die observatio dominicorum praeceptorum ist das initium timoris Domini (cp. 28).

Den Inhalt des v i e r t e n B u c h e s bildet die fortgesetzte Polemik teils gegen Äußerungen einzelner Mitglieder, teils gegen die Auktorität der nicänischen Synode im ganzen. Lächerlich sind mehrere Dikta des Presbyters und Patriarchalstellvertreters Johannes (1. 2); töricht die Anzündung von Lichtern und Weihrauch vor den Bildern, da diese weder sehen noch riechen (3); ungerecht die Gleichstellung der Ikonoklasten mit Nebukadnezar (4); unecht ein angeblicher Brief des Styliten Simeon (5); ein Beweis grober Impietät die Verletzung und Verdammung ihrer eigenen Väter und Vorfaren, deren die Nicäner durch ihre Anatheme gegen die Ikonoklasten sich schuldig gemacht (6). In Warheit handeln beide, die Bilderverehrer und Bilderstürmer gleich verkehrt und unvernünftig, wärend in allen Dingen moderatio et probatio not tut nach des Apostels Wort: Prüfet Alles! (7. 8). Ebenso verkehrt war es, wenn die Bilderstürmer ein Buch, weil darin der Bilder Erwänung geschieht, verbrannten, und wenn ein Bilderfreund ein Buch wegen seiner bildergeschmückten Deckel zum Gegenstand der Anbetung macht (9). Unhistorisch ist die Sage vom Abgarusbild (10), unglaubwürdig die Legendenbücher (libri gestorum Patrum), auf welche die Nicäner sich berufen (11. 12). Keinenfalls darf die zweite nicänische Synode der ersten gleichgestellt werden, von der sie vielmehr in allen Stücken, besonders im Dogma abweicht: denn jene hat den Son dem Vater, diese die Bilder der heil. Trinität gleichgestellt (13). Abgesehen von allen unpassenden, unklaren, verkehrten, lächerlichen, unlogischen und untheologischen Einzelbehauptungen, die in den dortigen Akten sich finden und die cp. 14—27 noch des weiteren besprochen und ausfürlich widerlegt werden, gebürt der nicänischen Synode schon darum nicht der Name und die Auktorität einer ökumenischen, den die Griechen für sie in Anspruch nehmen, weil sie weder den reinen ökumenischen Glauben ausspricht, noch von allen

Kirchen anerkannt ist — cum neque universalis fidei inconvulsam habeat puritatem nec per universarum ecclesiarum gesta constet auctoritatem (cp. 28). (Das von Binius angeblich in einem gallischen Codex der ep. Hadriani aufgefundene, von Goldast in seiner Ausgabe, von Heumann S. 577, von Migne S. 1248 abgedruckte sog. caput ultimum oder XXIX ist, wie schon Goldast, Heumann u. a. bewiesen, unecht; nach Petavius wäre es von der Frankfurter Synode 794 beigefügt; zu dem ursprünglichen Opus Caroli kann es keinenfalls gehört haben.)

Fassen wir nach dieser Darlegung des Gedankenganges den Hauptinhalt der karolinischen Bücher kurz zusammen, so haben wir zweierlei zu unterscheiden: a) ihre Ansicht über die Bilder, und b) ihre theologischen und kirchenpolitischen Anschauungen im allgemeinen.

a) Die erstere, die in den früheren Darstellungen meist ausschließlich berücksichtigt ist, läßt sich kurz zusammenfassen in folgende Sätze: 1) Die beiden griechischen Synoden, die ikonoklastische von 754 und die ikonolatrische von 787, sind beide gleichsehr im Irrtum. Weder sind die Bilder als Idole zu zerbrechen, noch darf man sie adoriren.

2) Adoration gebürt nur Gott, die Heiligen dürfen verehrt, Menschen nur gegrüßt werden (solus Deus adorandus, colendus, glorificandus; sanctis veneratio exhibenda; homines salutandi).

3) Den Bildern darf keinerlei Veneration oder Adoration erwiesen werden, denn sie sind leblos und Gebilde von Menschenhand; man darf sie haben teils zum Schmuck, teils zur Erinnerung; aber auch der bloße Besitz derselben ist für den Glauben indifferent (utrum sint an non sint, nullum fidei praejudicium).

4) Die Bilder dürfen also auch nicht gleichgestellt werden dem heil. Kreuz, der heil. Schrift, den heil. Gefäßen oder den Reliquien der Heiligen, alle diese Dinge werden im Abendland nach alter Tradition venerirt, nicht aber die Bilder.

5) Da das adorare imagines unchristlich, das habere imagines indifferent, so ist es jedenfalls unrecht, alle die, welche keine Bilder haben und verehren, mit dem Anathem zu belegen.

In ihren thetischen Aufstellungen suchen also die karolinischen Bücher durchweg jene goldene Mitte zu halten, die schon Papst Gregor I. dem Bischof Serenus von Massilia vorgezeichnet hatte (epp. Gregorii lib. IX, 105; XI, 13: quia eas adorari vetuisses, omnino laudamus; fregisse vero reprehendimus; si quis imagines facere voluerit, minime prohibe, adorare vero imagines omnimodo devita); in ihrer Polemik aber tun sie — auch abgesehen von dem erregten, ja leidenschaftlichen Ton — den Nicänern auch materiell insofern unrecht, als sie die von den Griechen gemachte Unterscheidung zwischen λατρεία, die nur Gott, und προσκύνησις τιμητική, die auch Kreaturen zukommen könne, nicht beachten, vielmehr den Griechen den blasphemischen Satz zuschreiben: den Bildern gebüre dasselbe servitium adorationis wie der heiligen Trinität. Dieser in den echten Akten der zweiten nicänischen Synode nicht begründete Vorwurf erklärt sich aber, wie schon bemerkt, teils aus der auch von römischer Seite zugegebenen Mangelhaftigkeit der von Papst Hadrian an Karl übersandten Übersetzung, die das Wort προςκύνησις immer mit adoratio widergibt, teils speziell aus dem Mißverständnis oder der falschen Lesart lib. III, 17, cf. Mansi t. XII, p. 1148 (eis statt ei: wodurch gerade der entgegengesetzte Sinn im Vergleich mit dem Grundtext herauskommt).

b) Was die allgemeinen theologisch-kirchlichen Anschauungen der libri Carolini betrifft, so können diese in der Tat bezeichnet werden (s. 1. Aufl. S. 419) als ein rechtes Kompendium der (fränkisch-angelsächsischen) Theologie zur Zeit Karls des Großen, gleichwichtig für Dogmatik, Exegese, Dialektik, historische Kritik wie für die ästhetischen, kirchenrechtlichen und kirchenpolitischen Anschauungen in der fränkischen Kirche des 8. Jarhunderts. Raum und Zeit erlauben hier nur weniges anzudeuten. Charakteristisch ist vor allem die Stellung, welche die karo-

linischen Bücher einnehmen in den großen Prinzipienfragen der mittelalterlichen Theologie über das Verhältnis von Schrift und Tradition, auctoritas und ratio, römischer und allgemeiner Kirche. Aufs entschiedenste wird betont die Übereinstimmung der fränkischen mit der rechtgläubigen Kirche und ihrem Bekenntnis, mit den prophetischen, evangelischen und apostolischen Schriften, mit den Lehren der rechtgläubigen Väter und mit den sechs ökumenischen Synoden der alten Kirche, wogegen alle willkürlichen Neuerungen verworfen werden. Die Auktorität der römischen Kirche wird anerkannt: zwar ist Christus allein der Weg und die Warheit, aber nächst Christo steht Petrus, dem Christus die claves regni coelorum, und Paulus, dem er die praedicatio verbi divini, die clavis aperiendorum legalium verborum anvertraut hat, daher die römische Kirche, ceteris ecclesiis praelata et sanctae fidei armis munita die besondere Gabe und Aufgabe hat, den Häresen zu widerstehen und melliflua praedicationis pocula catholicis per orbem ministrare ecclesiis. Von der apostolica traditio aber ist wol zu unterscheiden die Romana ambitio. Überhaupt ist es Recht und Pflicht, alles zu prüfen, richtige und unrichtige Schriftauslegung, echte und unechte Schriften, ware und falsche Überlieferung, glaubwürdige und unglaubwürdige Zeugnisse zu unterscheiden. Denn das Geistliche will geistlich gerichtet sein; man soll alles erst prüfen, bevor man urteilt; auch die Schrift kann falsch ausgelegt werden, wenn sie nicht erklärt wird puro sensu et devota mente, secundum sanam sobriamque doctrinam. So wird hier neben aller Anerkennung der kirchlichen, und speziell der römischen Lehrauktorität doch das Recht der Kritik in einer Weise geltend gemacht, wie wir es im Mittelalter selten finden: — one dass wir deshalb berechtigt wären, aufklärerische Tendenzen oder deistische Anschauungen in der Schrift zu wittern. „Die Autorität der Kirche wird anerkannt, aber vorausgesetzt, dass das Autorisirte als die ware Geistesreligion dem vernünftigen Menschengeiste sich erweise. Also dachte one Zweifel Karl selbst“ (Reuter).

Der theologische Standpunkt des Buches ist im ganzen derjenige Gregors des Großen oder der eines abgeschwächten Augustinismus, weshalb der Verf. auch ganz unbefangen das Glaubensbekenntnis des Pelagius als die confessio fidei catholicae bezeichnet, quam a sanctis patribus accepimus, tenemus, et puro corde credimus. Dem römischen Gregor folgt er, wie in der Bilderfrage, so in der Lehre von der Erbsünde, von dem complementum (d. h. dem Ersatz der gefallenen Engel durch die erlösten Menschen), vom Fegfeuer und der Fürbitte für die Verstorbenen 2c. Sonst citirt er als patristische Gewärsmänner besonders Augustin und Hieronymus, auch Ambrosius und Sedulius. Gegen die Griechen hat er eine Abneigung und will nur die gelten lassen, von denen es lateinische Übersetzungen gibt und qui a s. romana ecclesia recipiuntur. Die Schrift gebraucht er in der lateinischen Übersetzung des Hieron., spricht aber auch von der Schönheit des Grundtextes. In der Schriftauslegung unterscheidet er den dreifachen Sinn: historialiter, mystice, spiritualiter. Von dogmatischen Fragen behandelt er in kürzeren oder längeren Ausfürungen vor allem die Trinitätslehre und den Ausgang des heil. Geistes, die göttlichen Eigenschaften der Ewigkeit, Allmacht, Unkörperlichkeit, Sündenvergebung, Fleischesauferstehung, Taufe und Abendmal. Aber auch sonst liebt er seine umfassende theologische wie allgemeine Gelehrsamkeit bei jeder Gelegenheit zu zeigen, in grammatischen, rhetorischen, philosophischen, historischen, literarischen Bemerkungen und Exkursen, Citaten aus Plato und Aristoteles, Virgil und Cicero, Macrobius und Apulejus, Cato und Josephus, sowie durch Anbringung gelehrter Terminologieen und logischer Formeln (s. hierüber Leist S. 27). Trotz dieser gelehrten Zutaten aber trägt das Werk doch nicht den Charakter einer theologischen oder scholastischen Privatarbeit; es ist ein offizielles Dokument, — wenn auch nicht eine Statsschrift in modernem Stil, so doch eine würdige Apologie der fränkisch-deutschen Reichskirche, ein energischer Protest wider byzantinisch-römische Superstition und wider das ungerechtfertigte Anathem, das die griechische Kirche zusammen mit der römischen über alle Andersdenkenden wie über ihre eigene bessere Vergangenheit auszusprechen gewagt hatte.

C. Erfolg. Über den Erfolg der karolinischen Bücher können hier nur noch Andeutungen gegeben werden, vgl. Gieseler S. 95 ff.; Baxmann S. 297 ff. Papst Hadrian war sichtlich betroffen durch die scharfe Kritik, welche die fränkischen Theologen an den unter seiner Mitwirkung gefaßten nicänischen Beschlüssen geübt, und durch die einstimmige Verwerfung der ganzen pseudosynodus Graecorum auf der Frankfurter Synode des Jares 794 (Canon II. Conc. Francof. bei Mansi XIII, 909 cf. Annal. Lauriss. a. a. 794: pseudosynodus Graecorum, quam falso septimam vocabant et pro adorandis imaginibus fecerunt, rejecta est a pontificibus). Er schrieb zur Widerlegung jener Kritik und zu seiner eigenen Rechtfertigung noch im Jar 794 oder zu Anfang 795 eine Verteidigungsschrift, die er „mit honigsüßen Worten" dem König Karl übersandte (abgedr. bei Mansi t. XIII, Migne t. 98, Jaffé M. Alc. p. 245 sq.). Mit geneigtem Or und gnädigem Sinn habe er bei seiner großen Liebe zu des Königs honigfließender Majestät den Abt Angilbert empfangen. Das Capitulare gegen die nicänische Synode sei ihm überantwortet. Noch habe er dem byzantinischen Kaiser keine zustimmende Antwort gegeben, weil dieser noch immer in der alten Häresie beharre betreffs Vorenthaltung der dem römischen Stul entrissenen Patrimonien und Sprengel. Hinsichtlich der Bilderfrage sucht er, nicht eben glücklich, einzelne Behauptungen des königlichen Kapitulare zurückzuweisen, schließlich aber erklärt er festhalten zu wollen an der uralten Tradition der römischen Kirche und daher über alle das Anathema sprechen zu müssen, die den heiligen Bildern die Verehrung versagen. Papst Hadrian starb 25. Dez. 795, die Bilderfrage ruhte. Erst 825 unter Ludwig dem Frommen und Papst Eugen II. kam sie aufs neue zur Sprache auf der Synode zu Paris. Diese beharrt einfach bei den Anschauungen der Libri Carolini, bei den Beschlüssen der Frankfurter Synode von 794, ja sie wagt es offen, das Verhalten Papst Hadrians zu tadeln, der den Aberglauben des Bilderdienstes, freilich mehr aus Unwissenheit als wissentlich, begünstigt habe. Auch jetzt wider verwirft die fränkische Synode, in genauer Einhaltung der von Karl vorgezeichneten via regia, ebenso die Zerstörung wie die Adoration der Bilder: die fränkische Kirche sei bisher einig gewesen in der Bilderfrage, in habendo vel non habendo, colendo vel non colendo; dabei wolle man auch ferner bleiben. So war es vorzugsweise die Wirkung der karolinischen Bücher, daſs das ganze 9. Jarh. hindurch die Bilderverehrung in den fränkischen Kirchen ferngehalten wurde; noch im 10. Jarh. hieß hier die nicänische Synode pseudosynodus falso septima (Annal. Mettenses) und als Grundsatz galt, daſs die Bilder in den Kirchen zu dulden solummodo ad instruendas nescientium mentes, one daſs man in Rom wagte, mit dem angedrohten Anathem Ernst zu machen.

So bleibt den karolinischen Büchern das unbestreitbare Verdienst, durch die scharfe und (trotz einzelner Mißverständnisse und Übertreibungen doch im ganzen) wolberechtigte Kritik, die sie an den nicänischen Beschlüssen geübt, dem auch im Abendland einbrechenden Aberglauben des Bilderdienstes wenigstens für eine zeitlang gewehrt, das Recht christlicher Kunstübung aber und den Wert künstlerischen Kirchenschmucks in ebenso entschiedener als besonnener Weise gewart zu haben (vgl. hierüber bes. Piper a. a. O. und Hase, Polemik, S. 517). Und als später mit dem Heiligendienst auch die Bilderverehrung — im Widerspruch mit Schrift und Tradition — im ganzen Abendland sich ausbreitete, als im 16. Jarh. der tridentinische Katholizismus (Sessio 23 de sacris imaginibus) zur Rechtfertigung der Bilder wider auf den von den karolinischen Büchern mit so gutem Recht bestrittenen Satz zurückgriff, daſs ja der Kult nicht den Bildern, sondern den Urbildern gelte (honos refertur ad prototypa), — als andererseits der schweizerische Protestantismus im Schrecken vor der Kreaturenvergötterung den Bildersturm erneute, da war es die deutsche Reformation, welche „zur Gemessenheit Karls des Großen zurückging", weshalb denn auch die großen Polemiker der lutherischen Kirche, bes. Flacius und Chemnitz, im Kampf wider den jesuitischen und tridentinischen Katholizismus auf Karl und das neuaufgefundene Opus Caroli mit Freuden und mit gutem Recht sich beriefen. —

Litteratur: Das Ältere am vollständigsten bei Heumann in der praefatio

zu seiner Ausgabe (s. oben). Von neueren Arbeiten sind besonders zu nennen: Chr. W. Fr. Walch, Historie der Ketzereien ɩc., XI, S. 49 ff.; J. R. Kiesling, Exercitationes in theol. hist., Leipzig 1742, 4°, S. 116 ff.; C. J. Hefele, Conciliengeschichte, Bd. III, S. 653 ff.; K. Werner, Gesch. der apologet. und polem. Litt., II, 549 ff.; Alkuin S. 52 ff.; F. Piper, Einleitung in die monum. Theologie, S. 222 ff.; Baxmann, Politik der Päpste, I, S. 29 f.; H. J. Floss, Commentatio de suspecta librorum Carol. a. J. Tilio ed. fide, Bonn 1860, 4°; Leist, Die literar. Bewegung des Bilderstreits, I, Magdeburg 1871, 4°; H. Reuter, Gesch. der Aufklärung, I, S. 11 ff.; endlich die allgemeinen Werke über Kirchengeschichte, bes. Schröckh XX, 583; Neander III, 475; Gieseler II, 1 S. 93; Gfrörer III, 2, S. 624; Baur III, 144; Kraus S. 245, sowie die Litteratur über Karl und das karolingische Zeitalter. **Wagenmann.**

Karpokrates, s. Gnostizismus.

Karthäuser. Die kirchliche Bewegung, welche im 11. Jarhunderte in Italien neue Mönchsorden hervorgerufen hatte, ging auch nach Frankreich über und fand hier einen günstigen Boden. Burgund und Lothringen waren reich an Klöstern, die es mit der Erfüllung der Regel Benedikts ernst nahmen, und an Einsiedeleien, in welchen man das Leben der Vollkommenen heimisch zu machen suchte. Durch die Kongregation von Clugny wurde der mönchische Geist in jenen Gegenden der herrschende. Aber dieselbe Kongregation war auch der Verbreitung des Anachoretenwesens im Sinne Romualds in Frankreich hinderlich, indem sie das alte einige cönobitische Benediktinermönchtum wider zu Ehren und zu einer vorher ungeanten kirchlichen Bedeutung brachte. Das Eremitenwesen hatte hier kein Recht, sich selbständig zu gestalten, und deshalb fanden die italienischen Camaldulenser und Vallombrosaner zwar bald Bewunderer, aber nicht so bald Nachfolger in Frankreich. Peter Damiani hat in Clugny selbst einige überflüssige Verstrengerungen empfohlen, aber es ist ihm nicht eingefallen, Nachahmungen seines Einsiedlervereins von Fonte Avellana in Frankreich hervorzurufen. Solche sind erst ein par Jarzehnte nachher entstanden, als der schwärmerische Zug nach Anachorese im Wachsen war und gerade die Einöden Burgunds und Lothringens bevölkerte, und als ein Verpflanzen der romualdischen Eremitenorganisationen von Italien nach Frankreich, vielleicht durch das französische Grenzland Dauphiné vermittelt wurde. Da tritt uns Bischof Hugo von Grenoble entgegen, der seinen Bischofsstul kaum bestiegen hatte, als er ihn wider verließ, um sich in das Kloster Chaise Dieu zu begeben, aus welchem ihn jedoch der Befehl Gregors VII. in sein Amt zurückfürte. Denselben Sinn brachten zwei Kanoniker von St. Rufus im Delphinat nach dem Norden Frankreichs, von wo sie nach einigen Jaren den Bruno in ihre Heimat fürten, der daselbst unter dem Patronate des Bischofs Hugo der Stifter des Karthäuserordens geworden ist. — Bruno war vor der Mitte des 11. Jarhunderts in Köln von adeligen Eltern geboren, hatte auf mehreren hohen Schulen Frankreichs den Studien obgelegen, vielleicht auch den Unterricht Berengars genossen, war dann Kanoniker von St. Kunibert in Köln und später Domherr und Kanzler des Domkapitels in Rheims geworden. Seine Pfründen nötigten ihn nicht, in Köln oder Rheims zu leben, und wenn wir hören, dass er als Lehrer der Theologie aufgetreten ist, so kann er das an allen andern Orten auch getan haben. Die Sage versetzte ihn nach Paris, aber die Geschichte weist uns nach Rheims zurück. Hier wirkte er unter der geistlichen Jugend zur Verbreitung der Grundsätze Gregors VII. und trat an die Spitze der Gegner und Ankläger des eignen Erzbischofs Manasses I., welcher ein ganz schändliches Leben fürte, im Jare 1077 vom päpstlichen Legaten vergeblich vor eine Synode nach Autun citirt, im Jare 1080 zu Lyon abgesetzt und wegen seiner Widerspenstigkeit von Gregor exkommunizirt wurde. Bruno war erst nach der Vertreibung des Manasses seines Lebens sicher geworden, verzweifelte nun aber an der verweltlichten Kirche im allgemeinen und fürchtete, an seiner eignen Seele Schaden zu leiden. Es half ihm nichts, dass er sich ganz und gar theologischen Studien und Vorträgen hingab, denn gerade von der Theologie fürch-

tete er immer mehr, dass sie ihn der ewigen Verdammnis nichts weniger als entreißen würde. Er sehnte sich nach der Einsamkeit und beschloss die Welt zu verlassen und ein asketisches Leben zu füren. Dieses gelobte er nach seinem eignen Berichte im Vereine mit zwei Freunden, Rudolf und Fulcius, als er mit ihnen einst im Garten eines gewissen Adam erbauliche Gespräche gehalten hatte. Aber seine Freunde bereueten das Gelübde und vielleicht hat es auch Bruno erst erfüllt, als er eine kräftigere Anregung und eine Genossenschaft gefunden hatte. Es fragt sich, ob sich schon in Rheims die Männer an ihn anschlossen, mit denen er später nach Südfrankreich gewandert ist, oder ob er sie erst da fand, wohin er sich zuerst wandte. Bruno ging aber schon im Verein mit Gleichgesinnten nach Saisse Fontaine im Bistum Langres, um da in der Heimat französischer Anachorese als Einsiedler zu leben. Hier soll er zu den Verehrern und Nachfolgern Roberts, des späteren Stifters des Cisterzienserordens, gehört und von ihm auch den Rat empfangen haben, sich unter die Leitung des Bischofs Hugo von Grenoble zu begeben. Das ist aber schwer mit der Zeitrechnung des Lebens Roberts zu vereinigen und darf bezweifelt werden, weil es von der Eifersucht, die zwischen Cisterziensern und Karthäusern geherrscht hat, niemals ausgebeutet worden ist. Warscheinlich sind die schon angefürten Kanoniker aus dem Delphinate die Urheber des Entschlusses Brunos und sechs seiner Gefärten gewesen, aus den regellosen Scharen der burgundischen Einsiedler auszuscheiden und eine größere Vollkommenheit nach italienischem Muster in dem wilden Gebirge an der Grenze Italiens anzustreben. Im Jare 1086 kamen die Weltscheuen bei dem Bischofe Hugo an. Dieser empfing sie freudig und wies ihnen (wie es scheint nicht one Einfluss des Abtes von Chaise Dieu) den wilden Ort la Chartreuse in der Gegend von Grenoble als die Zufluchtsstätte an, wo sie Gott dienen konnten, one den Menschen zur Last zu sein und mit ihnen umgehen zu dürfen. — Die spätere Zeit erzälte folgende drastische Bekehrungsgeschichte. Im Jare 1082 starb zu Paris Raymund, ein hochgeschätzter Doktor der Theologie und Kanoniker von Notre Dame. Als ihm in der Kirche das Totenamt gehalten wurde und als man in demselben bei der 4. Lektion: quantas habes iniquitates et peccata, angekommen war, erhob sich der Tote und rief: justo Dei judicio accusatus sum. Man brach vor Entsetzen das Amt ab. Als man es am folgenden halten wollte, richtete sich bei derselben Stelle der Tote höher auf und rief lauter: justo Dei judicio judicatus sum. Abermals unterbrochen, wurde der Gottesdienst auf den dritten Tag verschoben. Da stand aber bei den nämlichen Worten der Tote im Sarge ganz auf und schrie furchtbar: justo Dei judicio condemnatus sum. Bruno, der den Mann geehrt und geliebt hatte, geriet in großen Schrecken, da er Augen- und Orenzeuge dieser Begebenheit sein musste, und konnte seiner Gewissensangst nicht Herr werden, bis er sich mit sechs anderen, ebenso ergriffenen Zeugen zum Verlassen der Welt entschloss. Diese Geschichte war in das römische Brevier gekommen, wurde aber im Jare 1631 von Urban VIII. wider daraus entfernt. Die Verteidigung ihrer Entfernung unternahm Launoy, der sich deshalb die Angriffe einiger Jesuiten gefallen lassen musste. One Wert war, was der Karthäusergeneral Masson für die Erzälung vorbrachte. Sie ist erst mehrere Jarhunderte nach der Stiftung des Ordens aufgetaucht, ist nicht one Varianten, enthält liturgische Anachronismen, trifft nicht mit dem sicher gestellten Stiftungsjare zusammen und entspricht der Allmählichkeit der Entwickelung Brunos und der Sammlung seiner Gefärten nicht. Da nun die Wunderhaftigkeit der Geschichte eine ganz andere Beglaubigung erfordert, als sie aufweisen kann, und da das Interesse des Ordens, der an Wundern arm ist, leicht zur Erfindung oder doch zur Ausschmückung des Wunders seiner Geburt verleiten konnte, so dürfen wir behaupten, dass wir es hier mit einer Sage zu tun haben. Aber es ist eine gute Sage, weil sie das Wesen der Sache trifft und sie im Geschmacke der Zeit und mit kurzen kräftigen Zügen versinnbildet. Gerade der Theolog, auch der gelehrteste und beste, ist in Gefar, seiner Seelen Seligkeit zu versäumen. Diese Einsicht trieb den Bruno und seine Genossen aus dem Hörsale in die Einöde der Chartreuse. — Sie bauten sich einige Zellen,

in denen sie anfänglich parweise wonten, und ein Bethaus. Sie kleideten sich weiß, verpflichteten sich zu stetigem Stillschweigen, zu dem Abhalten der mönchischen Betstunden, zu den strengsten Entsagungen und Abtötungen und zum Abschreiben andächtiger Bücher. Bruno wurde Prior und hatte die kleine Heiligenkolonie sechs Jare regiert, als er von Papst Urban II., der einst Brunos Schüler gewesen war, an den päpstlichen Hof gerufen wurde. Mit Schmerzen leistete er dem Befehle des Kirchenoberhauptes Gehorsam, aber die Gefärten mochten nicht von ihm scheiden und begleiteten ihn sämtlich nach Rom. Dort befanden sich die Einsiedler nicht wol und begehrten bald, in ihre Alpenwildnis entlassen zu werden. Bruno selbst erhielt die Erlaubnis zur Rückkehr nicht, durfte aber seine sechs Genossen, von denen er den Landwin zum Prior machte, nach der Chartreuse heimsenden. Bruno hat sicher keinen Einfluss auf Urbans Regierung der Kirche geübt. Man brauchte auch viel tatkräftigere und streitfertigere Geister als Bruno. Er sollte Erzbischof von Rheggio werden, aber er tat wol daran, dass er die kirchlichen Ehren ausschlug und sich der Teilnahme an den wilden kirchlichen Kämpfen entzog. Auffallen muss es, dass er es selbst vermied, Urban II. nach Frankreich in seine Heimat zu begleiten. Als der erste Kreuzzug das christliche Abendland in fieberhafte Bewegung versetzte, zog sich Bruno in die wüste Gegend la Torre bei Squillace in Calabrien zurück und versammelte einige Einsiedler um sich. Hier erhielt er von einem Grafen Roger unter anderem auch eine Kirche St. Stefan zum Geschenke. In dieser Kirche begrub man ihn, als er am 6. Oktober des Jares 1101 gestorben war. — Diese calabrische Stiftung ging bald an die Cisterzienser verloren und im Jare 1137 zälte man überhaupt erst vier Karthausen oder Niederlassungen der Schüler Brunos, welche Karthausen sich auf Frankreich beschränkten. Im Jare 1151 gab es vierzehn und im Jare 1170 wurden die Karthäuser des besonderen päpstlichen Schutzes wert gefunden und von Alexander III. förmlich als ein selbständiger Mönchsorden bestätigt. Der Orden erfreuete sich 1218 der Gunst des Papstes Honorius III. und breitete sich so aus, dass im Jare 1258 die Zal der Karthausen schon bis 56 gestiegen war. Im Jare 1378 trat eine Spaltung im Orden ein, welche dem päpstlichen Schisma entsprach und bis zum Konzile von Pisa dauerte. Den Papst Martin V. erkannten alle Karthäuser an. Die beiden Ordensgenerale dankten ab und wichen dem Prior der Karthause von Paris, Johann von Greifsenberg, der an ihrer Stelle als einziger General erwält wurde. Martin V. gab dem Orden 1420 Zehntfreiheit für alle seine Grundstücke. Julius II. verordnete 1508 durch eine Bulle, dass der Prior der Chartreuse, oder der großen Karthause, immer General des Ordens sein und dass sich das Generalkapitel alljärlich, von allen Karthausen beschickt, am Stammsitze versammeln sollte. 1513 wurde den Karthäusern der Begräbnisort ihres Stifters, das Kloster St. Stefan in Calabrien, zurückgegeben und im Jare 1514 wurde Bruno heilig gesprochen. Am Anfange des vorigen Jarhunderts zälte man 170 Karthausen, wovon 75 dem Stiftungslande Frankreich angehörten. Die französische Revolution traf den Orden hart, aber er überdauerte die Sturmperiode wie die uralten Cypressen im Hofe der Karthause zu Rom, und seit 1819 ist auch die große Karthause wider bewont. — Der Geist des Ordens ist aus den Regeln desselben zu erkennen. Bis zum Jare 1130 gab es keine schriftlichen Statuten. Da setzte der 5. Prior der Chartreuse, Namens Guigo, die Consuetudines Cartusiae schriftlich auf. Dom Bernhard de la Tour sammelte 1258 die Beschlüsse der seit 1141 abgehaltenen Generalkapitel. Diese Sammlung wurde vom Generalkapitel des Jares 1259 bestätigt und wird mit dem Titel Statuta antiqua bezeichnet. Eine weitere Sammlung, Statuta nova, kam im Jare 1367 hinzu. Man hat auch eine Tertia compilatio statutorum vom Jare 1509, endlich aber eine Nova collectio statutorum ordinis Cartusiensis vom Jare 1581. Das Hauptziel, was in allen ihren Verordnungen erstrebt wird, ist Abschließung, nämlich Abschließung des einzelnen Subjekts von aller Verfürung, Sorge, Arbeit, Freude und Bewegung der Welt, von allem Verkehre mit der Welt und wo möglich sogar von allem Verkehre mit den Ordens- und Hausgenossen, ferner Abschließung

der Professen von den Laienbrüdern, welche letztern in keinem Orden eine so untergeordnete Stelle einnehmen und doch eine so große Zal und Wichtigkeit haben, als bei den Karthäusern, bei denen 3 Klassen (Conversi, Donati und Redditi) vorkommen, drittens Abschließung der einzelnen Karthause von der ganzen sie umgebenden Gegend und Menschheit (es gibt innerhalb des Klostergebietes Schranken, welche von den Mönchen auch bei ihren wöchentlichen Spaziergängen nicht überschritten werden dürfen), endlich Abschließung des ganzen Ordens von allen übrigen Orden (besonders die glücklicheren Nebenbuhler, die Cisterzienser, mochte man nicht leiden) und von allem möglichen Einflusse auf Kirche und Welt, auf alles außer ihm. Die Karthäuser sind vornehme Heilige, welche es für gut finden, das pennsylvanische System der Einzelhaft, des Schweigens und der Arbeitslosigkeit soweit auf sich anzuwenden, als es sich one allzu große Beschwerden aushalten läſst. Sie bringen es bei ihrem strengen Fasten und oft widerholten Aderlassen zu einem hohen Alter. Ebenso hat sich durch konsequente Befolgung jenes Grundsatzes der Abschließung der ganze Orden in einer Stabilität zu erhalten gewuſst, welche kein anderer aufweisen kann. Er ist ein Petrefakt des kräftigen mittelalterlichen Irrtums, sich durch ein Leben außer der Welt den Himmel verdienen zu müssen. — Es wird auch von Karthäuserinnen berichtet. Es soll dergleichen schon im 12. Jarhundert gegeben haben, aber im vorigen Jarhunderte kannte man nur noch 5 Karthausen für Nonnen, welche aus dem 13. und 14. Jarhunderte herrürten. Ihnen wurden Karthäuser vorgesetzt, welche als Vikare selbst über den Priorinnen standen und in besonderen Gebäuden mit einigen anderen Professen und Laienbrüdern wonten. Die Nonnen, welche seit dem Konzil von Trient erst im 16. Jare Profeſs tun und nicht mehr mit Karthäusern zusammenkommen dürfen, haben die Erlaubnis, mit einander zu speisen und häufiger einander zu besuchen und zu sprechen, als es den absolut abgesperrten Karthäusern verstattet ist. — Vgl. Helyot (Geschichte der Kloster- und Ritterorden, VII, 424—429) und die pragmatische Geschichte der Mönchsorden (IV, 1—86). Über Brunos Leben s. Histoire littéraire de France, T. IX, p. 233 sq.; Schröckhs, Christliche Kirchengeschichte, Bd. 27, S 309 ff.

Albrecht Vogel.

Kasualreden. Begriff und Zweck der Kasualrede. Wie schon die Benennung andeutet, versteht man unter Kasualrede die durch einen für das geistliche Leben eines einzelnen Christen oder einer christlichen Gemeinschaft bedeutsamen Vorfall veranlaſste geistliche Amtsrede. Kasualrede wird von Kasualpredigt nur hinsichtlich der Form und des Ortes der Abhaltung sich unterscheiden. Kasus steht im Gegensatz zu dem ständig und gleichmäßig Widerkehrenden. Die Sonntags- und Festpredigt kehrt bei dem Kultus der Kirche in fester zeitlicher Einordnung wider, die Kasualrede tritt nicht so regelmäßig, sondern nur unter wechselnder Voraussetzung ein. Hat die Sonn- und Festtagspredigt die Aufgabe, durch Verkündigung des Wortes Gottes ein zu jeder Zeit und unter allen Verhältnissen bestehendes, allen Gliedern der christlichen Gemeinde gemeinsames Bedürfnis zu befriedigen, so bleibt es der Zweck der Kasualrede, einen bestimmten, besonderen Vorfall im Leben des Einzelnen oder der Gemeinde durch Anwendung eines entsprechenden Gotteswortes zur Auferbauung im Glauben für diejenigen fruchtbar zu machen, welche der betreffenden kirchlichen Handlung anwonen. Die liturgische Handlung der Kirche, welche durch den Kasus veranlaſst ist, hält sich rein objektiv; die Kasualrede berücksichtigt die Person oder die Personen in der berechtigten Voraussetzung, daſs die Wirkung des Kasus und des an diesen anzuknüpfenden Gotteswortes von der Beschaffenheit der Personen abhängig ist, welche der Kasus zunächst angeht. Die beteiligten Personen zur rechten Herzensstellung zu leiten, unter welcher allein der Kasus ihrem geistlichen Leben zum Segen ausschlagen kann, ist der Zweck der Kasualrede. Es kann bei dem Kasus eine Einzelperson beteiligt sein, wie z. B. bei der der Krankenkommunion vorangehenden Beichte, in der Regel sind es aber mehrere Personen, die zu einer Einheit durch das gleiche Erlebnis verbunden erscheinen. So stellen sich z. B. bei einer Trauung die zu Trauenden, bei der

Taufe eines Kindes die Eltern und Paten, bei einer Beerdigung die Trauernden gewissermaßen als Einzelperson dar.

Die Anforderungen an die Kasualrede. Die Frage, was die Kasualrede zu bieten habe, wird sich nur beantworten lassen, wenn wir auf die verschiedenen Arten derselben eingehen, da ja gerade das besondere, in jedem einzelnen Fall wider anders geartete Vorkommnis und die Verschiedenheit der Personen, auf die sie Bezug nimmt und auf die sie wirken soll, das Wesen der Kasualrede bedingt. Im allgemeinen wird zu fordern sein, dass die Kasualrede das spezielle Vorkommnis, durch das sie veranlasst ist, klar und war berüre, dass sie weiter den Personen, denen sie gilt, die gebürende Berücksichtigung zuwende und deren Bedürfnis im konkreten Fall im Auge behalte und dass sie alles dahin wende, wie es die Auferbauung der Beteiligten im Glauben fordert. Diese Forderungen können freilich von vornherein nur erfüllt werden, wenn vor allem bei dem Kasualredner die Voraussetzungen hiefür vorhanden sind. Wer im stande sein soll, eine rechte Kasualrede zu halten, muss zuvor das Leben seiner Gemeindeglieder aufmerksam beobachtet haben; die wichtigeren Vorkommnisse im Leben derselben dürfen seinem Blick nicht entgangen sein, und er muss dem Wol und Wehe derselben die innere Teilnahme seines Herzens zugewendet haben. Es muss bei ihm St. Pauli Wort (1 Kor. 12, 26) zur Warheit geworden sein: „So ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit, und so ein Glied wird herrlich gehalten, so freuen sich alle Glieder mit“. Versetzt sich der Kasualredner, geleitet von dieser inneren Teilnahme, lebendig in die Lage des andern und eignet ihm ein durch eigene Erfarung mit Gottes Fürungen vertraut gewordener Sinn, so wird ihm die Fähigkeit und auch die Freudigkeit nicht fehlen, andere in Gottes Rat und Willen so einzufüren, dass sie denselben als zu ihrem Besten gemeint erkennen und ehren.

Das besondere Erlebnis ist war und klar zu berüren, sagten wir oben. Hierin ist die Warnung enthalten, nicht zu allgemein sich zu halten. Wo z. B. bei dem Begräbnis eines Vaters, der Weib und Kinder, vielleicht unter besonders schwierigen Verhältnissen, zurücklässt, so geredet wird, dass der betreffende Sermon sich ebenso für die Beerdigung eines Greises, der niemand unversorgt hinterlässt, eignete, da ist das Erlebnis nicht in seiner Besonderheit berücksichtigt. Die Forderung der Warheit verbietet jede Übertreibung; Freude oder Schmerz dürfen nicht in echauffirter Schilderung dargestellt werden, so dass die Diskrepanz von der Wirklichkeit der Aufmerksamkeit des Hörers sich aufdrängt und den Eindruck schädigt, anstatt ihn vertieft. Die Allgemeinheit berürt immer nur die Oberfläche, die Individualisirung verbunden mit der Warheit und Klarheit greift ins Innere und wirkt auf die Stimmung des Gemütes.

Weiter muss die Kasualrede die beteiligten Personen im Auge behalten. Hiebei hat man sich ebensosehr vor unbemessenem Lob als vor lieblosem Tadel zu hüten. Wo am Grabe eines bürgerlich angesehenen, aber der Kirche entfremdeten Mannes geredet wird, wie am Grabe eines treuen, lebendigen Gliedes der Kirche, da mangelt die Berücksichtigung der Person. Wo in der Traurede bescholtene Brautpare ganz ebenso behandelt werden, wie unbescholtene, oder wo bei einer Beerdigung eine ganz unkirchliche Masse, die nur aus Neugierde an das Grab gekommen ist, ebenso angeredet wird, wie in einem anderen Falle die frommen, tieftrauernden Familienglieder, die schmerzbewegt, aber doch ergeben und voll Hoffnung ein gläubiges Familienglied zu seiner Ruhestätte begleitet haben, da fehlt es an der Beachtung und Verwertung der persönlichen Verhältnisse. Im allgemeinen wird hier der Grundsatz festgehalten werden müssen: „die Warheit in Liebe, die Liebe in Warheit“. Die Befolgung dieses Grundsatzes wird ebenso unverdientes Lob wie unberechtigtes Richten und Verdammen fern halten.

Der Auferbauung im Glauben an Jesum Christum soll die Kasualrede dienen. Die Herzen für Christum zu gewinnen, darauf soll die Kasualrede zielen. Wo bei der Taufe eines Kindes in vornehmer, aber weltlich gesinnter Familie

die Taufrede nur der Freude über die glückliche Geburt des Sones Ausdruck gibt und nicht mit Ernst an die Pflicht erinnert, den jungen Son in der Zucht und Vermanung zum Herrn aufzuziehen, oder wo am Grabe eines Mannes, dessen Leben so sehr im irdischen Geschäft aufgegangen ist, dass er für das Ewige weder Sinn noch Zeit hatte, nicht den Umstehenden mit Ernst vorgehalten wird, dass nur das Trachten nach dem, das droben ist, unvergänglichen Wert hat, da ist der Kasus nicht benützt für die Auferbauung im Glauben. Den betreffenden Fall für die Förderung im Christentum, für das Seelenheil der Beteiligten auszunützen, das muss die Kasualrede als unerlässliche Aufgabe ansehen.

Das Verhältnis der Kasualrede zum Text. Geistlichen Gewinn wird die Kasualrede nur dann schaffen, wenn sie in Gottes Wort gegründet ist, entweder ein bestimmtes Gotteswort zum Grund- und Ausgangspunkt nimmt und alles Kasuelle unter das Licht dieses einen Gotteswortes stellt, oder dass sie, wenn formal one Text, materiell von biblischen Gedanken durchdrungen und gesättigt sei. Nichts kann zu warer Auferbauung im Glauben so helfen, wie das Wort Gottes, das Geist und Leben ist und darum neues Leben zeugt und vorhandenes Leben kräftigt. Das Wort Gottes muss das Gesetz bleiben, an welchem jede Lebenserscheinung gemessen wird, durch welches nicht bloß jeder Mangel aufgedeckt, sondern auch der Weg zu dessen Ausfüllung gezeigt wird. Die Gefüle und Anungen, welche in jedem einzelnen Falle das Gemüt der Beteiligten bewegen, verlaufen in Sentimentalität, bleiben nur eine flüchtige Rürung one solides Ergebnis, wenn nicht ein Gotteswort ihnen einen klaren maßvollen Ausdruck gibt und sie einem bestimmten Ziele zulenkt. Für jeden einzelnen Fall ein treffendes Schriftwort zu finden, erfordert freilich eine Vertrautheit mit dem Schatze göttlicher Weisheit, und die Anwendung des Textes auf die beteiligten Personen zu deren innerer Förderung gelingt nur jener pastoralen Weisheit, die ein Geschenk der Gnade Gottes ist und um welche deshalb der Kasualredner allezeit beten soll.

Die Form der Kasualrede. Die Kasualpredigt wird sich der in der Predigt überhaupt gewönlichen Form bedienen, der Kasualrede wird aber in dieser Beziehung größere Freiheit zu waren sein. So unerlässlich schon im Interesse des logischen Verlaufes der Rede die Konzeption eines einheitlichen Grundgedankens ist, um den sich das andere, was zur Lehre, Trost und Manung gesagt werden will, gruppiren kann, so sehr muss alles Schematische in den Hintergrund treten, weil dadurch die Unmittelbarkeit und Frische der Rede leidet. Alles Gerippartige hat an sich etwas Steifes, Trockenes; gerade in der Kasualrede, welche die Hörer zu einem heiligen Entschluss begeistern soll, darf der Fluss der Gedanken und ihres Ausdruckes in der Rede nicht durch formale Distinktionen gehemmt werden. Die Angabe von Thema und Teilen, die Ankündigung jeglicher Partition wird deshalb zu unterlassen sein. Was den Stil betrifft, so dürfte auch hier, wie bei der Predigt, die Bibelsprache als Norm zu empfehlen sein. Wo an Bekanntes angeknüpft wird, ist das Verständnis erleichtert, und schon in dieser Rücksicht wird der Gebrauch der in der heiligen Schrift angewendeten Bilder und Redewendungen sich förderlich erweisen. Die Einfachheit, das Monumentale des biblischen Stils für die Kasualrede verwertet, wird auch dieser ein würdevolles Gepräge, eine gewisse, über die sonstige menschliche Rede über weltliche Dinge hinaushebende Weihe verleihen.

Geschichtliches über die Kasualrede. Die Wurzeln der Kasualrede finden wir schon im Neuen Testamente. Die Reden, welche Jesus bei Aussendung der zwölf Jünger (cf. Matth. 10) und der siebzig Jünger (cf. Luk. 10) hält, sind in gewissem Sinne Installationsreden. Das Muster einer Abschiedspredigt finden wir in der Rede St. Pauli an die Ältesten zu Ephesus (cf. Apostg. 20, 18 fg.). Auch die griechischen und lateinischen Kirchenväter pflegen die Kasualrede. Von Eusebius, Basilius, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, von Ambrosius, Augustinus, Leo und anderen Kirchenvätern sind

uns Gedächtnis-, Ordinations-, Antritts-, Abschieds-, Kirchweihreden und solche bei besonderen Veranlassungen erhalten. Eine Auswal solcher Reden aus dem 4. und 5. Jarhundert hat Augusti aus dem Griechischen und Lateinischen (Leipzig 1840) übersetzt. Im Mittelalter, wo die geringe Bildung der Geistlichen Karl den Großen veranlasste, durch Paul Warnefried eine Sammlung von Homilien der Kirchenväter über die Evangelien zum Vorlesen in den Gottesdiensten herstellen zu lassen, ist auch die Kasualrede seltener. Die Ausbildung der liturgischen Form drängt die freie Rede überhaupt in den Hintergrund. Die Reformation aber ließ die Kasualrede wider aufleben und die Neuzeit pflegt sie mit Vorliebe, wie die Sammlungen von Palmer, Leonhardi, Hofmann, Oehler, Kapff, Ohly 2c. und unzälige einzelne Erscheinungen beweisen. Über die Theorie der Kasualrede enthalten die Pastoraltheologieen von Harms und Burk, die praktische Theologie von Nitzsch, die Homiletik von Palmer treffliche Winke.

Die am häufigsten vorkommenden Kasualreden und deren Hauptgedanken. Die kirchliche Sitte lässt die Kasualrede meistens den im Kultus der Kirche vorkommenden heiligen Handlungen vorangehen. Und mit Recht, da ja die Kasualrede den Zweck hat, die Personen, welche der Kasus angeht, innerlich für die Aufnahme des Segens zu bereiten, den die heilige Handlung ihnen zuleiten will. Gemäß dieser Verknüpfung mit den heiligen Handlungen werden auch die Hauptgedanken Wesen, Wirkung und damit zusammenhängende Verpflichtung dieser Akte zu umfassen haben. Wir müssen uns hier beschränken, die Hauptgedanken für die am meisten vorkommenden Kasualreden kurz zu zeichnen und können für die übrigen nur nomenklatorisch das Gebiet angeben.

Der neugeborne Mensch empfängt die heilige Taufe. Die Taufrede, welche sich an die der Taufe des Kindes beiwonenden Personen richtet, hat Wesen, Wirkung, Verpflichtung der Taufe zu ihrem Gegenstand. Im Bad der Widergeburt hält die Gnade Gottes in der Kindesseele Einkehr und damit im ganzen Hause. Die Gnade und Pflicht des Bundesverhältnisses für Kind und Eltern unter spezieller Rücksichtnahme auf die betreffenden Persönlichkeiten wird zu betonen sein.

An die Taufe knüpft die Konfirmation an. Die Konfirmationsrede muss auf die Taufgnade rekurriren, muss die Bundestreue des Herrn vorhalten und damit das Verlangen der Kinder wecken, nach nunmehr erlangter Einsicht in die christliche Lehre Gegentreue in Bekenntnis und Leben zu geloben und zu bewären.

Der Feier des heiligen Abendmales geht die Beichte voran. Die Beichtrede soll zur Vorbereitung auf den würdigen Genuss des heiligen Abendmales helfen, sie soll hinleiten zur Buße und zum Glauben. Demgemäß wird sie auf ernste Selbstprüfung, auf die Erkenntnis der Sünde, auf die aufrichtige Reue und das Verlangen nach der Gnade Gottes hinzuwirken haben, aber auch den Trost nicht vergessen dürfen, der in Gottes Barmherzigkeit für den reuigen Sünder beschlossen ist.

Die Traurede hat die göttliche Stiftung der Ehe und deren christliche Fürung zum Gegenstand zu nehmen. Sie wird an erster Stelle hervorzuheben haben, wie die Ehe nicht bloß eine leibliche, sondern auch eine geistliche Gemeinschaft sein soll, wie sie ein lebenslänglicher Bund zu dem Zwecke ist, sich gegenseitig in der Bewarung des Gnadenstandes, auf dem Gang zur himmlischen Heimat zu unterstützen. Damit wird sich dann der Vorhalt der einzelnen Pflichten verbinden lassen, deren Erfüllung die Bedingung für ein glückliches irdisches Zusammenleben ist. Dem mangelt es nicht am zeitlichen Segen, der nach dem ewigen trachtet, und die Einheit im geistlichen Streben ist eine nie versiegende Quelle der Liebe und des Friedens.

Für die Leichenrede ist die Regel der alten Württemberger Agende sehr beachtenswert, dass das Wort des Redners am Sarge sei 1) ein Bekenntnis zur Auferstehung, 2) ein Zeugnis der Liebe zum Toten, 3) ein memento mori für

die Lebenden, — nur möchten wir die umgekehrte Ordnung empfehlen. Das Bekenntnis der menschlichen Hinfälligkeit wird das erste sein, wozu uns jeder neue Todesfall in irgend einer Weise auffordert. Sodann wird es gelten, der speziellen Persönlichkeit zu gedenken, deren Tod an das betreffende Grab gefürt hat. Dieser persönlichen Erwänung wird man die Liebe zum Entschlafenen abfülen müssen, nicht jener falschen Liebe, welche gegen die Warheit verstößt und unbekümmert um das Leben der zu Beerdigenden diese unbedingt selig spricht, sondern jener waren Liebe, die am zeitlichen und am ewigen Los des Entschlafenen aufrichtig teilnimmt und gerade, weil es ihr von Herzen darum zu tun ist, auch die Bedingungen nicht verschweigt, one deren Erfüllung die Hoffnung einer seligen Zukunft ein leerer Wan ist. Der Liebe darf der Mut nicht fehlen, wo Grund dazu gegeben ist, den am Grabe Stehenden zu bezeugen, wie allein die selig werden, die im Herrn sterben, und wie unsägliches Elend derer wartet, welche die Gnade Gottes zu suchen verschmähen, und der Liebe darf die Kraft nicht fehlen, über den Schmerz Herr zu werden und mit heiliger Freude den Segen zu preisen, der durch einen gläubigen Menschen für die Seinen und für die Welt überhaupt gestiftet worden ist und den der Entschlafene für sich selbst in der Ewigkeit ernten wird. Und zum Schluss ist das Panier der Christenhoffnung aufzupflanzen; die Fane des Sieges soll man über dem Grabe wehen sehen, in das ein warer Christ hinabgesenkt wird. Christus ist auferstanden und der Erstling geworden unter denen, die da schlafen, und er macht die seinen Jüngern gegebene Verheißung war: Ich lebe und ihr sollt auch leben! Der Christenglaube ist der Sieg, welcher Welt und Tod überwindet, — das muss durch die Leichenrede hindurchklingen, das Zeugnis der Christenhoffnung muss gewinnend zum Herzen der Zuhörer dringen.

Kasualreden kommen noch vor bei Weihungen von Kirchen, von Gottesäckern, heiligen Gefäßen, Orgeln, Glocken 2c. Hier wird die Rede vor allem das Gebet zu betonen haben, dass Gott sich geheiligt sein lasse, was zur Ehre seines Namens von den Menschen bestimmt wird und die Gemeinde wird zu dem Gelübde anzuregen sein, die zum Dienste Gottes bestimmten Dinge fleißig und in rechter Weise zu benützen. Bei Ordinations- und Investiturreden handelt es sich um die Heiligkeit des geistlichen Amtes und um die Bedingungen für gesegnete Fürung desselben, und die bei diesen Anlässen gehaltenen Reden werden ebensosehr der verantwortungsvollen Schwere des Berufes, als der tröstlichen Aussicht auf Gottes Hilfe und Verheißungstreue Ausdruck zu geben haben.

Bezüglich der Kasualreden, die in der Form von Predigten auftreten und gewönlich auf der Kanzel gehalten werden, wollen wir nur die Namen nennen. Es sind Predigten, welche das kirchliche Leben der Einzelgemeinde oder eines größeren Gemeindeverbandes berüren. Die Einzelgemeinde gehen an: die Kirchweih-, Erntefestpredigt, ferner Predigten bei besonders eingreifenden Veranlassungen, bei Überschwemmung, Hagelschlag, Brand, bei dem Scheiden eines längere Jare in der Gemeinde mit Segen wirkenden Geistlichen oder bei dem Amtsantritt des neuen Seelsorgers. Größere Gemeindeverbände feiern gemeinsam: Reformationsfest, Sylvesterabend, Missions-, Bibel-, Gustav-Adolf-Vereinsfeste, und für alle diese Gelegenheiten wird die Predigt im gewissen Sinn eine kasuale Färbung annehmen. Da auch das statliche Leben mit kirchlicher Feier umgeben und durch Gottes Wort und Gebet geheiligt werden soll, so gehören zu den Kasualpredigten solche, welche bei Veränderung der Landesregierung, zum Gedächtnis des verstorbenen Fürsten, am Geburts- oder Namenstag des regierenden Fürsten, bei Eröffnung des Landtages, bei Ausbruch eines Krieges, bei Schließung des Friedens gehalten zu werden pflegen. Für alle Formen, wie mannigfaltig sie auch vom geistlichen Takt des Kasualredners und Predigers abhängen, wird doch das Gebet um den Geist Gottes eine Hauptsache bleiben, denn es ist weder der da pflanzet, noch der da begießet etwas, sondern Gott, der das Gedeihen gibt. (1 Kor. 3, 7.)

Pfr. Lic. Sommer.

Kasuistik. Im allgemeinen wäre sie die Erwägung, Beurteilung und Entscheidung besonderer Fälle (casus) beim Handeln nach ihrem Verhältnis zum Sittengesetz. Da das letztere Eins ist und das ganze Leben umfasst (vgl. Jak. 2, 10), das wirkliche Handeln aber immer in einem besonderen Falle und unter besonderen Verhältnissen (casus in terminis) zustande kommt, so scheint es, die Kasuistik werde von jedem angewandt, so oft eine solche Erwägung u. s. w. eintritt, mithin tagtäglich. Wie aber schon die Wortbildung andeutet und der Sprachgebrauch sich fixirt hat, wird darunter eine eigene theologische Disziplin verstanden, welche sich teils für sich, teils in Verbindung mit der Ethik ausgebildet und diese längere Zeit so gut wie verdrängt oder doch beherrscht hat. Abgesehen von der dabei hervorgetretenen Ausartung lagen die Keime zu ihr gewissermaßen bereits im N. Test. Christus löst Matth. 22, 17 f.; Luk. 14, 3 f. scheinbare Kollisionen, also, wenn man will, kasuistische Fragen; Paulus 1 Kor. 7, 8. 10 desgleichen. Die alte Kirche fand durch das immer mehr sich entwickelnde Buß- und Beichtwesen (s. den betr. Artikel) vielfache Veranlassung, den sittlichen Wert einzelner Handlungen zu bestimmen; je länger je mehr beschäftigte insbesondere die Ehe und die Gesetzgebung für sie den kasuistischen Scharfsinn. In dieser Hinsicht ragen unter den Lateinern Tertullian und Augustin hervor; ihre ethischen Monographieen sind reich an derartigen Entscheidungen. So empfing das Mittelalter Stoff und Form genug, dieselben weiter auszubilden. Die jetzt aufkommenden Pönitenzbücher fürten unabweislich dazu. In ihnen waren alle irgend vorkommenden oder auch nur möglichen Sünden mit großer Genauigkeit aufgefürt, nach strengem Schematismus klassifizirt und die darauf stehenden Kirchenstrafen verzeichnet. Nach ihnen hört der Priester die Beichte ab und diktirt die betreffende Strafe. Für den ganzen Geist der Kirche in jener Zeit höchst charakteristisch sind bereits die ältesten unter ihnen Ansätze zu einer umfassenderen Kasuistik *). Großen Vorschub leistete ihr ferner von der einen Seite das kanonische Recht, welches das Sittliche durchweg in Beziehung auf die äußeren Verhältnisse auffasste und eine Menge von Fällen für die kasuistische Beurteilung ergab, auf der anderen Seite die Methode, welche die Scholastiker Petrus Lombardus, Alexander v. Hales, besonders Thomas v. Aquino bei Behandlung der Sittenlehre anwandten. Der formale Scharfsinn und die spitzfindigen Unterscheidungen, denen wir bei ihm im zweiten Teil der Summa, namentlich in der secunda secundae, begegnen, mussten bei dem großen Ansehen, welches er erlangte, weithin Einfluss üben. Nachdem die Orenbeichte (1215) zum förmlichen Kirchengesetz erhoben war, reichten überdies die bisherigen Pönitenzbücher nicht mehr aus. Man fing an, ausfürlichere Werke zu verfassen, welche alles enthalten sollten, was der Beichtiger zur Beurteilung aller möglichen Gewissensfälle nötig zu haben schien. Die so entstandene Disziplin ist es, welche im engeren Sinne Kasuistik heißt — die Wissenschaft von den Gewissensfällen und von der Art, über sie zu urteilen und zu entscheiden, wenn anders den Namen der Wissenschaft verdient, was häufig nur ein in unabsehbare Einzelheiten sich verlierendes Konglomerat solcher Fälle war one tiefer eingehende Begründung des Urteils über sie, daher one die Möglichkeit, bei aller noch so sehr angestrebten Ausfürlichkeit und Genauigkeit zu einem irgendwie befriedigenden Abschluss zu gelangen und der Willkür auf der einen Seite Tür und Tor öffnend, wärend auf der andern die berechtigte Freiheit des Individuums beim Handeln auf widernatürliche und unevangelische Weise beschränkt und die lebendige Gesinnung ertötet, die Freudigkeit und Sicherheit der Überzeugung gelähmt ward — Vorwürfe, welche bestehen, wenn man auch die Fülle des zusammengebrachten Materials, das Bemühen um Ordnung desselben und den Scharfsinn der Kasuisten anzuerkennen sich gedrungen fült. Die letztern, auch wol Kasisten, Moralisten, im engeren Sinne Summisten genannt, bildeten im Mittelalter und

---

*) Vgl. Antonius Augustinus, Canonum poenitentialium collectio, Tarrac. 1852, und die dahin einschlagenden Untersuchungen von Wasserschleben und Hildebrand.

auf den katholischen, besonders auf den unter jesuitischem Einfluss stehenden Universitäten noch lange nachher eine eigene Klasse von Lehrern und wurden als solche den Kanonisten gegenübergestellt.

Als der erste Bearbeiter einer eigenen Kasuistik zu dem angegebenen Zwecke wird Raimund de Pennaforti im 13. Jarhundert genannt, welcher eine Summa de casibus poenitentialibus in vier alphabetisch geordneten Büchern schrieb, die große Verbreitung gewann, ed. Hon. Vinc. Laget, Lyon 1719, Fol. Im 14. und 15. Jarh. folgt eine große Anzal änlicher Bücher, meist gleichfalls Summae genannt und öfters nach dem Geburtsort ihrer Verfasser bezeichnet. Unter ihnen sind die bekanntesten die Astesana, von Asti in Piemont, in acht Büchern, systematischer geordnet und die allgemeine Lehre von den göttlichen Geboten, den Tugenden und Lastern vorausschickend, ed. Nürnberg 1482 und in der angefürten Sammlung von Antonias Augustinus; die Pisana oder Pisanella, von Barthol. a. S. Concordia, ed. Paris 1470 u. ö.; die Angelica von dem Genueser Angelus, wider alphabetisch, Nürnberg 1492, welche Luther mit der Bulle verbrannte; die Pacifica von Pacificus aus Novara, ed. Venedig 1574; die Rosella u. s. w. Auch Luthers bekannter Gegner Sylvester Prierias gab eine Summa casuum conscientiae heraus.

Je mehr so die Zal der Kasuisten wuchs, desto größer wurde aber die Verschiedenheit zwischen ihren Entscheidungen, die Unsicherheit der Ansichten, die Verwickelung der oft nur ersonnenen und absichtlich auf die äußerste Spitze getriebenen Fälle, die Verwirrung der Gewissen. Um sie zu heben, berief man sich auf die Autoritäten der Lehrer, selten auf die überdies missverstandene und nicht mehr aus sich selbst erklärte Schrift. Dadurch wurde jedoch das Übel nur ärger. Es wurde ein sittlicher Skeptizismus genärt, welcher in der Probabilitätslehre seinen Ausdruck und zugleich eine neue fruchtbare Quelle fand. Und da zuletzt alles darauf ankam, nur vor dem Forum der in sich vielfach so verderbten kirchlichen Gesetzgebung zu bestehen, so musste die Sittlichkeit immer mehr in das Äußerliche gezogen werden, trotzdem dass die Kasuisten die Lehre von der Absicht der Handlungen, freilich in sehr verkehrter Weise, ausbildeten, weshalb man ihr ganzes Treiben gar wol mit dem jüdischen Pharisäismus vergleichen kann, wie er in der Mischnah des Talmud zu voller Blüte gelangte.

Die Reformation legte auch diesem Schaden die Axt an die Wurzel. Luther sprach es kün und offen aus, dass der ware Christ keiner Sittenlehre bedürfe, da der Geist des Glaubens ihn zu allem treibe, was Gott wolle und die brüderliche Liebe verlange. Wie bei ihm, so tritt auch bei Melanchthon längere Zeit selbst die Ethik in den Hintergrund zurück. Und wie viel weniger konnte hier von einer Kasuistik im früheren Sinne die Rede sein; und wenn Zwingli auch mehr die ethisch-religiöse Seite der Reformation repräsentirte, so war doch sein Streben gerade darauf gerichtet, dass die mit dem Worte Gottes sich zusammenschließende Subjektivität die Sittlichkeit aus sich erzeugen und mit ihr das ganze Leben durchdringen müsse, frei von allen nur äußerlich an dasselbe herangebrachten Normen und Formen. Dagegen fehlt es nicht an vielfachen dringenden Veranlassungen zu Entscheidungen über zum teil schwierige und verwickelte sittliche Fälle und Verhältnisse im einzelnen; wir erinnern nur an die Ehesachen, an die Frage über Wucher und Zins; an die über den Gehorsam gegen die Obrigkeit und über die Berechtigung zum Widerstande u. s. w. Sie werden evangelischerseits auf die mannigfaltigste Weise erörtert; die Briefe und andere Schriften der Reformatoren sind voll dahin einschlagender Bedenken, Ratschläge und Entscheidungen; mehrere Verhältnisse und Fälle der Art werden namentlich von Melanchthon und seiner Schule teils in der zweiten Bearbeitung der Loci und in den Erläuterungen derselben, teils sonst mehr wissenschaftlich behandelt. Auch Calvin in der Institution und die ersten reformirten Ethiker gehen oft tief genug auf dergleichen ein. Aber zu einer eigenen Kasuistik kommt es auf protestantischer Seite in der ganzen Reformationszeit und mehrere Dezennien nach ihr nicht *).

*) Vgl. Al. Schweizer, Die Entwickelung des Moralsystems in der reformirten Kirche,

Sie wird zuerst von den auf dem ethischen Gebiete überhaupt rürigeren Reformirten wider angebaut, jedoch nicht in der früheren scholastischen Weise, ja mit ausdrücklicher Verwarung dagegen. Wilh. Perkins (geb. 1558, gest. 1602 als Professor in Cambridge) verfaste nicht bloß eine Anatomia sacra humanae conscientiae, sondern auch Casus conscientiae, ursprünglich englisch und zu praktisch asketischen Zwecken; lateinisch v. Mager, Hannover 1603 und von Drakus in P. opera omnia theol., Genf 1624; deutsch von Sprüngli, Basel 1640; auch Leipzig 1690. Hier wird auf Grund einer allgemeinen Lehre von Gut und Böse, von den Arten der Sünde und dem Gewissen der Mensch betrachtet, wie er an sich ist und in seinem Verhältnis zu andern, also zu Gott und dem Nächsten, in Haus, Stat und Kirche. — Perkins Schüler, der Schotte Wilh. Amesius (s. den Art.), durch seines Lehrers Vorträge über diese Materien besonders angesprochen, will in seinen fünf Büchern de conscientia et ejus jure vel casibus, Amsterd. 1630 u. öft., deutsch, Nürnberg 1654, die besondere Pflichtenlehre fördern und ins Leben der Gemeinden einfüren, wozu er die Form in Frage und Antwort für geeignet hält. — Vor ihm hatte bereits der bekannte deutsche Theolog Jo. Hr. Alsted (s. d. Art.) in seiner Theologia Casuum, Hannov. 1621, welche in seiner Encyklopädie neben der Theol. moralis eine eigene Stelle einnimmt, nach dem apostolischen Symbolum, dem Dekalog und dem V. U. eine Anleitung zur Beruhigung des Gewissens bei den verschiedenen Versuchungen gegeben, deren Wichtigkeit er nachdrücklich hervorhob. Dennoch wurde mit Ausnahme mehrerer englischer Theologen (s. Walch, Bibl. theol. II, 1132) die Kasuistik als Disziplin in der reformirten Kirche bald nicht mehr eigens bearbeitet. Man sah vielfach ein, dass sie bei gehöriger Ausbildung der Ethik teils in sie, teils in die Pastoral-Theologie aufgehen müsse. Vergl. Maresius, Syst. theol., I, 1, 11. —

Änlich ging es in der lutherischen Kirche, wo es aber zu einer besonderen Kasuistik etwas später, nämlich durch den Wittenberger Theologen Frdr. Balduin (geb. 1575, gest. 1627) kam. Sein von der dortigen theologischen Fakultät herausgegebener Tractatus de casibus conscientiae, 1628 u. öft., sollte im Gegensatz zu der fortwärend verderbten Kasuistik der römisch-katholischen Theologie und um das in den vielen evangelisch-theologischen Bedenken *) zerstreute Material zu sammeln, eine Übersicht über alle Arten von Gewissensfällen in systematischer Ordnung geben, mit Entscheidungen nach der Cynosura des göttlichen Wortes. Dabei werden die Gewissensfälle auf die schwierigeren und zweifelhaften Handlungen beschränkt und nach einer Abhandlung über sie im allgemeinen auf die Handlungen gegen Gott, die himmlischen Geister und die Menschen bezogen, alles mit einem sehr äußerlichen, oft wunderlichen Schematismus; und wie das Ganze auf der einen Seite in die spezielle Ethik umschlägt, so auf der andern in die Pastoralklugheit. Man sieht aber hier noch deutlicher, als bei den reformirten Kasuisten, wie das protestantische Leben wider in eine Menge die sittliche Entscheidung erschwerender Verwickelungen verflochten und von einem Netz düstern Aberglaubens umstrickt war. Das Verhalten in Hinsicht auf böse Geister, Zauberer und Hexen, Besessene und Gespenster wird sehr ausfürlich besprochen; viele rein theologische Skrupel werden als eigentliche Gewissenssache behandelt und die Grenzen zwischen wissenschaftlicher Reflexion und sittlicher Entscheidung verwischt. — Mehr oder weniger ist dies auch bei den übrigen lutherischen Kasuisten des 17. Jarhunderts der Fall, unter denen Fink (1631) und Dunte (1636), König (1654) und Keßler (1658), Dannhauer (ed. Bebel 1679) und Mayer (1706), Jo. Ad. Osiander (1680), Joh. Olearius (1694) und Friedem. Bech-

Studien und Kritiken 1850; E. Schwarz, Melanchthon nnd seine Schüler als Ethiker, das. 1853, Heft 1.

*) Vgl. außer den von Pezel 1600 herausgegebenen Melanchthonischen Bedenken den Thesaurus consiliorum et decisionum von G. Dedekenn, Hamb. 1623; neue Ausgabe von J. E. Gerhard, Jena 1673, 3 Bde. Fol.

mann (1692 u. öft.) hervorzuheben sind. Andere bei Walch, Bibl. th., II, 1128. Doch zeigt sich bei den letzteren insofern ein Fortschritt, als sie teils von jenem Wust freier werden, teils ihre Entscheidungen tiefer schöpfen, teils, wie Bechmann, sich fast lediglich auf eigentlich pastoral-theologische und kirchenrechtliche Fragen und Fälle beschränken, unter denen die bei der Verwaltung der Sakramente, besonders des Abendmals, vorzugsweise berücksichtigt wurden. Vergl. A. Pfeiffer, Informatorium conscientiae eucharisticum, Lpz. 1687. Selbst bei den sogenannten Orthodoxen lässt sich schon Speners Einfluss spüren, der, auf die Praxis fidei dringend, zwar weder die Ethik, noch weniger die Kasuistik besonders bearbeitete, aber in seinen zalreichen theologischen Bedenken (Halle 1700 u. ö.; Letzte theologische Bed., herausgeg. von Canstein, das. 1711; die lateinischen Frankf. 1709) einen neuen ebenso ernsten als milden echt evangelischen Geist geltend machte. Und als der von ihm durchdrungene, mit wissenschaftlicher Klarheit ausgerüstete Buddeus (s. den Artikel) es in seiner Moraltheologie (1711, S. 491 f.) endlich wider entschieden aussprach, dass es bei rechter Ausfürung der von ihm als Jurisprudentia divina gefassten Pflichtenlehre keiner besonderen Kasuistik bedürfe; als er diese Ausfürung in einer für die damalige Zeit sehr anzuerkennenden Weise gab, so bewirkte sein Einfluss in Verbindung mit der ganzen Entwickelung der neuern deutschen evangelischen Theologie, dass die Kasuistik aus der Reihe ihrer Disziplinen so gut wie ganz und mit Recht verschwand. Nur in einzelnen Fällen hieß es „datur casus datur responsio"; und so haben wir von S. J. Baumgarten (s. d. Art.) theologische Bedenken und Gutachten, teils von ihm (Halle 1742 ff.), teils von seiner Fakultät abgegeben (1747); desgleichen auserlesene Bedenken der theologischen Fakultät zu Leipzig von Börner (1751); Ulbers Wegweiser und Erklärung einiger wichtiger Gewissensskrupel, 1755, stand sehr vereinsamt, und ein „auserlesenes kasuistisches Magazin" von dem schwäbischen Prediger Loy, 1788, brachte es nicht über den ersten Band, ungeachtet es sich mehr auf das kasuelle pastorale Gebiet beschränkte.

Anders in der römisch-katholischen Kirche. Hier wucherte die Kasuistik wärend und nach der Reformation nicht bloß fort; sie schlug unter den Jesuiten nur noch tiefere Wurzeln und empfing durch sie neue Narung. War es anerkanntermaßen Zweck des Ordens, die wankend gewordene Herrschaft der Hierarchie wider zu befestigen und die Seelen ihr um jeden Preis zu unterwerfen, so gab es dazu kein besseres Mittel, als die ganze Sittenlehre in Kasuistik zu verwandeln. Anstatt die allgemeinen ewig gültigen sittlichen Ideeen und Grundsätze im Geiste des Evangeliums darzustellen, tiefer zu erfassen, gründlich zu entwickeln; anstatt zurückzufüren auf den Glauben und das Gewissen, wie es von ihm erleuchtet, befruchtet und getragen eine hohe göttliche Selbstgewissheit gibt, kraft deren der Christ weiß: so musst du handeln und nichts darf dich irren auf dem Pfade der Pflicht, die für dich auch in jedem bestimmten Falle nur eine sein, über die nichts anderes hinausgehen kann; anstatt auf innere Widergeburt, auf Heiligung der Gesinnung, mit einem Wort auf Charakter zu dringen, wie er sich in dem durch Christus erlösten Menschen entwickelt und in der alleinigen Abhängigkeit von dem in ihm geoffenbarten Gott und seinem Wort zur waren Freiheit fürt, wird von dem Jesuitismus das Gewissen von vornherein mehr denn je äußerlich gefasst und der Mensch alsbald in die einzelnen sich so mannigfach durchkreuzenden Verhältnisse und Fälle des Lebens hineingezogen, wo er immer zweifelt, schwankt, fragt und wänt, er befinde sich in einer Kollision, aus welcher er doch herauskommen muss. Und nachdem so ziemlich alles ungewiss gemacht ist, wird, um doch eine Entscheidung zu finden, auf das mehr oder minder Warscheinliche oder Probable einer Handlung verwiesen, von jeder Regel eine Menge Ausnahmen statuirt, Berufung auf die Autorität, auf das Ansehen der Lehrer in Kirche und Schule eingelegt und eine Reihe von Stufen dafür festgestellt. Durch diesen Probabilismus, durch die Lehre von der Absicht der Handlungen und durch den Grundsatz, dass der Zweck die Mittel heilige; durch den Unterschied zwischen philosophischer und theologischer Sünde, durch die Mentalreservationen

und andere Kunstgriffe wird dann Dialektik des Gewissens in eine reine Sophistik desselben verwandelt; und das ist die Kasuistik, an welcher mehr oder weniger die ganze jesuitische Moral laborirt und die von vielen Vertretern derselben nur zu fleißig kultivirt worden ist, teils im allgemeinen, teils für speziellere Materien. Wir nennen unter ihnen nur die Spanier Mariana, Mendoza, Suarez, Sanchez (de matrimonio), Molina und Escobar; die Italiener Filliucci und Francolini; die Franzosen Bauny, Perrin und Lamy; die Niederländer Leß und Lobkowitz; die Deutschen Busenbaum (s. d. Art.) und Laymann, Lehrer, welche zum teil auch in den neueren Lehrbüchern, z. B. von Moullet und Rousselot, als Autoritäten gelten und deren Studium in den Jesuiten-Kollegien vielfach dringend empfohlen ward.

Dem Verderblichen der jesuitischen Kasuistik und besonders ihrer Laxität trat bereits in der ersten Hälfte des 16. Jarhunderts Ant. Arnauld (s. d. Art.) mit Erfolg entgegen. Ihm folgte mit noch einschneidenderer Schärfe Pascal in den berühmten Provinzial-Briefen, lateinisch von Nicole unter dem Namen Wendrock, der in seinen Essais de morale seinerseits weiter auf Beseitigung jenes Verderbens hinarbeitete. Es kam zu einem heftigen Kampfe. Trotzdem dass die Jesuiten, vor anderen Gabriel Daniel, ihre Kasuistik auf alle Weise zu verteidigen suchten, erlagen sie doch. Selbst Gelehrte wie Mabillon und Du Pin erklärten sich gegen dieselbe. — Heinr. a St. Ignatio stellte ihr in verschiedenen Schriften (Theologia ss. vett. ac novissimor. circa universam morum doctrinam etc. 1707; Ethica amoris, 1709) ein reineres Moralsystem entgegen. Die Sorbonne sogar verdammte in ihrem Corpus doctrinae (ed. Pfaff, Tüb. 1718) den Probabilismus. Dennoch geht der Zug zur Kasuistik sichtbar noch immer durch die katholische Theologie, wie u. a. eine aufmerksame Vergleichung von Stattlers Ethik (Augsburg 1782 f.) zeigt. Noch 1766—1794 erschienen zu Augsburg Prosp. Lambertinis (Bened. XIV.) Casus conscientiae propositi ac resoluti und 1784 Amorts Dictionarium casuum conscientiae et controversiar. for. eccl. ebendas. Auch Sobiech, Compendium theol. moralis pro utilitate confessariorum et examinandorum editum, 3. A. Breslau 1824, ist überwiegend kasuistisch gehalten; und gerade nach manchen Erscheinungen auf dem Gebiete der in neuester Zeit (Gury) sehr eifrig angebauten katholischen Moraltheologie zu urteilen, wird es noch lange dauern, ehe man erkennt, dass die Ethik die Frage: „was ist in jedem einzelnen Falle zu tun?“ nicht sowol selbst beantworten, als vielmehr beantworten lehren muss. Sie hat die Grundsätze aufzustellen für die Ableitung der konkreten Pflicht aus der allgemeinen, darf aber nicht selbst objektiv die Fälle aufzälen und bestimmen wollen. Das letztere hat sie dem christlichen Bewusstsein und dem sittlichen Takt des Individuums zu überlassen, dem sie in ihrer Darstellung nur prinzipielle Regeln und beispielsweise Fingerzeige für sein Verhalten bieten kann.

Vgl. G. Th. Meier, Introductio in universum theol. mor. etc. studium; Helmst. 1671; Joh. Frdr. Mayer, Bibl. scriptor. theol. mor. et conscientiariae in seiner Ausgabe von Strauch, Theol. mor. 1705; Buddeus, Isagoge S. 700 ff.; Stäudlin, Geschichte der Sittenl. J., Gött. 1799 und 1802; de Wette, Christl. Sittenl., Thl. II, Berl. 1821; Hr. Merz, Das System der christlichen Sittenlehre nach den Grundsätzen des Protestantismus und Katholizismus, Tüb. 1841.

E. Schwarz†.

Katafalk. Das Wort kommt von dem italienischen balco, Gerüst, her. Es ist das Totengerüste — tumba, auch castrum doloris genannt, welches die beigesetzte Leiche vorstellt und mit den Verzierungen des Sarges umgeben ist. Diese Sitte kam in der katholischen Kirche auf, seitdem die Leichen nicht mehr selber in die Kirche gebracht wurden, wo nach dem römischen Ritus vor der Beerdigung die Vigil, das Requiem und Libera stattfand. Der Katafalk sollte dazu dienen, dass diese alte Disziplin nicht in Vergessenheit gerate und zugleich das Totenoffizium „mit größerer Andacht“, weil vor einem sichtbaren Denkmal des Gestorbenen, gefeiert würde. Die Bare ist mit Lichtern umgeben als Zeichen des

ewigen Lichtes, das dem Verstorbenen gewünscht wird. Der Priester besprengt sie mit Weihwasser als dem Zeichen des reinigenden Blutes Christi und des Wassers des ewigen Lebens. Der Weihrauch kommt hinzu als Ehrenbezeugung für den Leichnam, der eine Wonung des hl. Geistes war und als Sinnbild der Bitten für die abgeschiedene Seele, welche als ein süßer Geruch vor dem Herrn aufsteigen möge zum Himmel. Gewönlich wird auch das Libera gesungen vor der sonst auch mit schwarzen Tüchern ausgeschlagenen und bei vornehmen Leichen besonders ausgezierten Bare. (Vgl. Aschbach, Kirchenlexikon u. d. Art.)

H. Merz.

Katakomben werden die unterirdischen Gänge und Gemächer genannt, in welchen die alte Christenheit bis ans 5. Jarhundert ihre Toten bestattete, one daſs darum die Beerdigung unter freiem Himmel schon in jenen ersten Jarhunderten ganz ungebräuchlich gewesen wäre. *Κοιμητήρια*, dormitoria, Schlafgemächer, hatten die Grabstätten schon bei den Heiden geheißen, bei den Christen erhielten sie kraft der Auferstehungshoffnung erst ihre ware Bedeutung. (Eine Grabschrift aus Thessalonich sagt: Kolokeros hat seinen süßesten Eltern bereitet *τὸ κοιμητήριον ἕως ἀναςάσεως*.) Christliche Hypogäen und Nekropolen findet man in Syrien und Alexandrien, auf Melos und Malta, in Sizilien und Spanien, durch fast ganz Italien, besonders bei Neapel und um Rom. (Über altchristliche Monumente in Sizilien s. V. Schultze im Christl. Kunstblatt, 1879, S. 58 ff.). Am umfangreichsten und für die Kirchen-, Dogmen- und Kunstgeschichte ergiebigsten sind die unter den Hügeln vor den Toren Roms angelegten 54 (mit Ausnahme einer regelmäßig gemauerten und gewölbten), aus dem Tuff gehauenen Katakomben, deren labyrinthische neben-, durch- und übereinander sich hinziehende Gänge aneinandergereiht so lang wären, als die ganze apenn. Halbinsel, und, wie man berechnete, gegen 6 Millionen Tote beherbergt haben. In der weitern Umgebung Roms zält man noch 24, im übrigen Italien bei 30 unterirdische Begräbnisstätten.

Man glaubte früher, die römischen Katakomben, deren Geschichte wir zuerst überblicken wollen, seien lauter verlassene, von den Christen aus Not in Gebrauch genommene unterirdische Puzzolansandgruben und Tuffsteinbrüche. Jetzt ist kein Zweifel mehr, daſs dies nur bei einigen wenigen zutrifft, von welchen sich deutlich unterscheiden die ursprünglich zum Zweck der Bestattung angelegten. Diese haben engere, tiefere, regelmäßigere Gänge und sind allermeist in den zu Bauzwecken unbrauchbaren, leicht zu bearbeitenden und doch festen, sehr porösen, daher nicht wasserhaltigen grobkörnigen Tuff ausgehauen, welcher sich trefflich zu Leichenbehältern eignete. Die Katakomben, welche aus bereits ausgebauten Puzzolansandgruben gebildet wurden mittelst Mauern und Stützen aller Art, haben breitere und unregelmäßigere Gänge. Die Katakomben erwiesen sich auch als ursprünglich weder heimlich angelegt, noch ärmlich und düster ausgestattet. Die anfangs vornehmlich aus Judenchristen bestehende römische Gemeinde genoſs die den Juden von Jul. Cäsar gewärten Rechte. Auch die Leichenvereine und die Gräber der Christen standen unter dem Schutze des Gesetzes. Die Ruhestätten der in Christo Entschlafenen wurden, wie die andern, nahe an den öffentlichen Landstraßen und an den Hügelabhängen gegraben, ihre Zugänge waren offen sichtbar, sie selbst waren loca religiosa, wenn auch nicht im römischen Sinn sacra. Selbst die Leichen der Märtyrer durften ungehindert bestattet werden. Erst in den Verfolgungszeiten wurden die Zugänge verborgen und dafür in den Schlupfwinkeln der anstoßenden unterirdischen Sandgruben neue, oft schwer findbare Eingänge gemacht. Regelmäßige gottesdienstliche Versammlungen wurden erst im 2. und 3. Jarh., und auch da nur ausnahmsweise, häufiger erst in den schweren Zeiten des 3. und 4. Jarh.'s in den Katakomben gehalten. Selbst die Todestage der Märtyrer scheinen bis in die Mitte des 3. Jarh.'s in den Kapellen und kleinen „Basiliken", welche über den Katakomben errichtet wurden, gefeiert worden zu sein, bis Papst Felix I. infolge des 257 ergangenen Verbots christlicher Versammlungen im J. 269 die Begehung jener natalitia auf den Märtyrergräbern in den unterirdischen Grüften selbst anordnete. Der Über-

lieferung nach sind 5 bis 6 solche Anlagen von Ruhestätten (Cömeterien) aus apostolischer Zeit, und datirte Inschriften, Wandbilder und Verzierungen weisen in der Tat bis auf die Zeit der Flavier und Trajans zurück. Aus dieser Frühzeit sind wol die Cömeterien der Priscilla, der Lucina, der Flavia Domitilla (Vespasians Nichte). Die Heiden hatten nur Familientotenstätten; die Christen wollten auch im Tode als Brüder beieinander sein. So wurden aus anfangs kleinen Familienschlafkammern ausgedehnte unterirdische Gemeindeschlafhäuser. Die Obst- und Weingärten, unter welchen sie eingegraben wurden nach obrigkeitlich genau gemessenem Oberflächenmaße, wurden von wolhabenden Christen und Christinnen der Gemeinde zu Bestattungszwecken geschenkt. Eine erste allgemeine Ruhestätte der römischen Christengemeinde war one Zweifel die von einer adeligen Frau in ihrem Landgute „ad catacumbas" gestiftete, wo von Konstantin nachher über dem Grabe des hl. Sebastian eine Kirche erbaut wurde. *Κατὰ κύμβας* hieß jener Platz, wol von irgendwelchen natürlichen Einsenkungen oder künstlichen Vertiefungen oder Hölen. (Weil *κύμβα* auch Becher heißt, wurde schon vermutet, es möchte dort an der vielbegangenen appischen Straße in der Nähe des Vicus sulpicius ein Wirtshaus *κατὰ κύμβας*, catacumbas „zu den Bechern" wie ad enses, ad aquilas gestanden sein und der Gegend oder Flur den Namen ad catacumbas gegeben haben).

Im 3. Jarh. zälte man 25 große Cömeterien und gegen 20 kleinere Märtyrer- oder Familien-Ruhestätten. Uber jenes Coemeterium ad catacumbas setzte Papst Zephyrinus den Vorsteher des römischen Klerus, den Diakon Kallistus. Dahin wurden von den 18 Päpsten, die von Zephyrin bis Sylvester gezält worden, 13 beigesetzt. Papst Fabianus (238) ließ auch in andern Cömeterien zalreiche kleine Oratorien für Gottesdienste, wie ein solches 1874 im Cöm. der Domitilla aufgedeckt worden ist, in der Friedenszeit zwischen Caracalla und Decius einrichten. Als Valerian 257 den Besuch der Cömeterien verbot und die christliche loca religiosa für Statsgut erklärte, wurde Papst Sixtus mit seinem Diak. Laurentius im Cömeterium des Prätextatus enthauptet. Gallienus gewärte 260 den Christen wider die Benützung ihrer Totenstätten. Um sich aber für die Zukunft zu sichern, begann man jetzt, die Cömeterien unkenntlich zu machen. Unter Numerian wurde eine große Zal von Gläubigen, die samt den silbernen vasa sacra in eine Katakombe an der Via Salaria geflüchtet waren, lebendig begraben durch Vermauerung und Verschüttung der Eingänge. Aurelian erließ noch kurz vor seinem Tode ein Edikt gegen die Christen. Doch wagte noch zu Anfang der Regierung Diokletians der Diak. Severus in dem Cömeterium des Kallistus eine große doppelte, mit einem offenen Lichtgaden versehene Grabkammer einzurichten. Im J. 303 aber wurden die Grundstücke, unter welchen die Cömeterien lagen, den Christen genommen, vorweg das große, nach Kallistus genannte. Dafür legte Marcellinus auf dem Gute einer Matrone Priscilla an der Via Salaria eine neue allgemeine Begräbnisstätte sorgfältig tief unter der Erde an. Für die Unverletzlichkeit der Märtyrergräber wurde zugleich durch Verschüttung der dahin fürenden Zugänge gesorgt. Maxentius machte 306 der Verfolgung ein Ende, aber erst 311 wurden die Kirchengüter unter Papst Melchiades zurückerstattet. Sofort wurde der im Exil verstorbene Papst Eusebius bei St. Kallistus beigesetzt. — Eine neue Zeit beginnt 312 mit dem Mailänder Edikt. Die siegreiche Kirche wollte ihre Toten nicht mehr unterirdisch bestatten. Die Katakomben wurden immer weniger benutzt. Melchiades war der letzte unterirdisch bei St. Kallistus bestattete Papst. Sylvester kam in die von ihm über dem coemeterium Priscillae erbaute Basilika; Markus in die cella memoriae, nahe beim Eingang ins coem. Balbinae. Nach diesem Beispiel wurden die Gräber in den Basiliken und um sie herum allmählich den unterirdischen vorgezogen. Seit Konstantin nahm die Märtyrerverehrung über die Maßen zu; kostbare Basiliken wurden über ihren Grüften erbaut; an der Seite des Hügels, nach welchen der betreffende Katakombengang auslief, wurde die Erde abgehoben und das Märtyrergrab bloßgelegt. Hiedurch sowie durch die Stiegen in die unteren Gänge, wo Märtyrergruften waren, wurde eine Menge von Grabstätten zerstört. Da war es Papst

Damasus, welcher die früheren Verschüttungen wegräumen, neue Treppen anlegen, Zerstörtes widerherstellen, die Kammern mit Marmor ausschmücken, Schachte eröffnen, Wände stützen und durch den Schönschreiber Furius Dionysius Philokalus überall Inschriften anbringen ließ. Nun wünschten die Besucher dieser wider herausgeputzten Stätten in der Nähe jener Heiligenreste begraben zu werden und kauften sich und den Ihrigen von den Fossores (Totengräbern) um gutes Geld so ein heiliges Ruheplätzchen da drunten (etwa 2 Dukaten war der Preis eines loculus). Der Priester Barbazianus erbaute sich sogar eine Einsiedelei in der Katakombe. Hieronymus schildert anschaulich (zu Ezech. 40, 5. 6), wie er als Schulknabe an den Sonntagen mit seinen Kameraden die unterirdischen Schauerstätten besucht habe. „Da findet man die Wände zu beiden Seiten voll von Totenleibern, und der ganze Ort ist so dunkel, dass es fast scheint, als sei das Wort des Propheten (Ps. 55, 16): sie müssen lebendig in die Hölle faren, an uns war geworden. Hier und da dringt durch ein Loch ein wenig Licht von oben herein, eben genügend, um die Schrecken der Dunkelheit einen Augenblick zu mildern; wenn man aber vorwärts schreitet und sich wider in der dicksten nächtlichen Finsternis begraben findet, kommen einem die Worte des Dichters in den Sinn: „horror ubique animos, simul ipsa silentia terrent." (Virg. Aen. II, 755)". Vierzig Jare später schildert Prudentius die von Damasus widerhergestellte Ruhestätte des Hippolytus, dessen Sarg zugleich den Altar bildete, an dem er, gedrückt von Übeln des Leibes und der Seele, sich betend niedergeworfen und Erleichterung gefunden. Reiche haben die kleine Kapelle selbst mit glänzenden Silberplatten, die Eingänge mit parischem Marmor bekleidet. Am dies natalis des Märtyrers ist der Eingang zu eng für den Zudrang der Menge, welche in einer benachbarten Basilika sich Platz für ihre Andacht suchen muß (Peristeph. XI, 153—218). Laut den erhaltenen datirten Grabschriften ließen sich von 338 bis 364 noch etwa $^2/_3$, von 373 bis 400 nur mehr $^1/_3$, nach 410 ganz wenige, nach 454 niemand mehr in den röm. Katakomben bestatten. In den Katakomben bei Neapel dagegen und in Sizilien wurde bis ins 9. und 10. Jarh. bestattet. Nach Alarichs Eroberung hatte man auch keine Mittel mehr zu Gräberschmuck oder ehrenvoller Bestattung, so kamen die Katakomben von 410 an in Verfall und Vergessenheit; nach 426 werden keine Fossores mehr erwänt. Dafür blieben die Katakomben fortwärend viel besuchte Andachts- und Wallfartsorte, auch Schlupfwinkel für Verfolgte, obschon die Päpste, von welchen Flucht in „Arenarien" oder Cömeterien berichtet ist, sich auch bloß in die darüber erbauten Basiliken geflüchtet haben können. Die Ostgoten unter Vitiges 537, ebenso Totilas vergriffen sich auch an den Leibern der Märtyrer und warfen sie hinaus. In diesen Notzeiten wurden denn auch in der Stadt selbst Friedhöfe eröffnet. Die Päpste Vigilius und Johann III (568), ebenso Sergius und Gregor III. (735) ließen zwar vieles in den Katakomben widerherstellen und für die Sonntage und die Natalitien der Heiligen das Nötige zu den Messopfern aus dem Palaste in die Grüfte bringen. Nachdem aber „die gottlosen Longobarden" unter Aistulf die Gräber aufgebrochen, die Heiligenleiber weggefürt hatten und infolge davon die Verehrung des Volkes für die Katakomben so sehr aufhörte, dass selbst Schafpferche in den geweihten Grüften errichtet wurden, ließ Paul I. (761) mehr als 100 hl. Leiber in seine neu aufgebaute, dem hl. Stephanus und Sylvester geweihte Kirche bringen. Die Päpste Hadrian I. und Leo III. suchten vergebens die Katakombenverehrung noch einmal in Gang zu bringen. „Die hl. Gräber" wurden immer mehr vernachlässigt und zerstört. Am 20. Juli 817 ließ dann Paschalis I. 2300 „heil. Leiber" nach St. Prassede überfüren und Sergius II. und Leo IV. ließen vollends ganze Wagenladungen ins Pantheon bringen. Nun wurde der Ruin in den Katakomben vollständig. Nur drei in der Nähe einer Vorstadt-Kirche oder eines Klosters gelegene wurden von Pilgern noch im 14. Jarhundert besucht; im 15. auch diese nicht mehr. Einzig das alte Coemeterium in catacumbas oder, wie es auch hieß, Coem. catacumbas ad Sebastianum blieb immer von Fremden besucht, wie es noch heute für gewönliche Reisende offen ist. Gerade aber, weil man schließlich nur mehr in coemeterium catacumbas ging,

hieß ein Gang in die unterirdische Gräberstadt überhaupt ein Gang in catacumbas, und so entstand der Gemeinname Katakomben für unterirdische Ruhestätten. Im J. 1578 wurde das Vorhandensein einer anderen außer der bei St. Sebastian zufällig durch Arbeiter wider entdeckt. Die neuaufgefundenen waren willkommene Fundgruben für die Reliquien, womit die Altäre der in der Gegenreformation den Protestanten abgenommenen Kirchen zu versehen waren. Der hl. Borromäus, dieser Hauptgegenreformator, betete ganze Nächte hindurch in den alten „Triumphstätten der Kirche." Filippo Neri war vor ihm einige Jare jede Nacht in den Katakomben von St. Sebastian. Wasser aus Katakombenquellen, ja das bloße Trinken aus dort gefundenen Gefäßen wirkte „Wunder" der Besessenen und Fieberkranken. Papst Sixtus tat alles für Aufdeckung und Herstellung der alten Katakomben. Ein Beamter des Maltheserordens, Bosio, setzte seinen Reichtum und oft fast sein Leben an ihre Erforschung. Gefäße, Steine, Särge in Masse wurden gefunden und meist verschleudert. Was übrig blieb, kam erst in der Mitte des 18. Jarhunderts durch Benedikt XIV. in den Vatikan als „Christliches Museum". Die vielfach ungenaue Beschreibung und Abbildung des von Bosio Gefundenen erschien 1632 nach seinem Tod als Roma sotteranea. Aringhi gab es lateinisch bearbeitet und vermehrt 1651 als Roma subterranea novissima heraus. Eine Taschenausgabe davon erschien 1671 zu Arnheim mit fast wertlosen Bildern. Kardinal Bottari veröffentlichte 1737—1754 Sculture e pitture sacre estratte dei cemeteri di Roma in 3 Foliobänden. d'Agincourt hat in seinem kunstgeschichtlichen großen Werke (1809—1823) Originaldurchzeichnungen von Katakomben-Malereien mitgeteilt. Pater Marchi gab Monumenti delli antiche arti cristiane nella Metropoli del Cristianismo, Turin 1841, Perret das Prachtwerk Catacombes de Rome 1851 mit sehr ungenauen Abbildungen heraus. Einen neuen Grund legten und einen völligen Umschwung der Katakombenkunde brachten die noch lange nicht abgeschlossenen Forschungen des gelehrten Giov. Batt. de Rossi, deren Ergebnisse in dem Bulletino di Archeologia cristiana seit 1863 und in dem großen Werke La Roma sotterranea Bd. I, 1864; III, 1878 veröffentlicht sind. —

Für die alte Kirche ist bei Anlage ihrer unterirdischen Totenstätten sowol die Bestattungsweise der jüdischen Diaspora als auch das Bauverfaren der Phönizier und Griechen in Betracht gekommen. Heidnische Felsengräber finden sich an der ganzen Ost- und Südküste Italiens, wie auch in Sizilien. Die römischen Katakomben sind daher keineswegs eine ursprünglich christliche Erfindung. Ihre Anlage richtete sich nach der Bodenbeschaffenheit und nach den Bedürfnissen der wachsenden Gemeinde. Im allgemeinen sind ihre Gänge und Kammern nur schmal und niedrig, wärend die festere tufa litoide bei Neapel und Syrakus große Hallen zuließ. Der älteste Teil einer Katakombe besteht aus einem flach gewölbten Stollen von 2—4 Fuß Breite und ungleicher Höhe, der sich unten so weit erstreckt, als die für das coemeterium oben abgemessene Fläche. An den Wänden sind kleine Grabstellen (loculi) in Gestalt länglich viereckiger Schubfächer, 4 bis 12 übereinander repositorienartig ausgehauen, meist nur so tief, als für eine Leiche nötig ist, öfters aber auch für mehrere (bisomi, trisomi, quadrisomi); in der großen Katakombe bei Syrakus lagen selbst 10—20 Leichen hintereinander in einer Nische. Völlig durchbrochen werden die Wände der Stollen von Durchgängen in kleine Schlafkämmerchen (cubicula) von 2—3 Meter Tiefe, Breite und Höhe, deren Wände ebenfalls mit loculi besetzt sind. Auch im Boden finden sich hin und wider Gräber nebeneinander, von Marmorplatten bedeckt. Reichte der eine Stollen nicht mehr aus, so wurden Parallel- und Quergänge mit Nebenkämmerlein ausgegraben. So bildeten sich, je unregelmäßiger und weitschichtiger nach Aufhören der Verfolgungen die Gänge wurden, förmliche Labyrinthe. Jemehr die Grubenleute mit dem Gestein bekannt wurden, desto besser bewältigten sie es. Niedere Gänge wurden nachträglich vertieft, die Wände wurden dünner angelegt; an den schmalen Scheidewänden wurden Kindergrabstellen angebracht; neue Stockwerke wurden ober- und unterhalb angelegt und durch Treppen miteinander verbunden. So erhielt das coemet. S. Callisti, in dessen erstem Stock die Päpste

des 3. Jarhunderts beigesetzt wurden, nach und nach 5 Stockwerke untereinander. Anfangs versah und verzierte man Wände und Wölbungen mit Gyps- und Mauerwerk, später lernte man, wie Tonnen- und Kreuzgewölbe, so Pfeiler, Leisten, Gesimse, selbst Stüle in den Kammern aus dem Tuffelsen selber auszuhauen. Die cubicula selbst wurden dann auch nicht bloß vier-, sondern auch sechs- und achteckig und mit einer Apsis oder mit mehreren Apsiden versehen. Um Luft und Licht einzufüren, wurden viereckige Schachte schief an die Oberfläche in Entfernungen von je etlichen hundert Schritten gefürt, später wurden sie kreisrund und dienten als Förderschachte für den ausgegrabenen Sand und Tuff. Im übrigen mussten Fackeln und Lampen, welche teils von den Gewölben der Kapellen an Ketten herabhingen, teils an den Gewänden in kleinen Löchern standen, das nötige Licht bringen.

War in einem Cömeterium ein Märtyrer bestattet, so hieß es martyrium oder confessio. Die Beisetzung hieß depositio. In den meisten Grabkammern, zuweilen auch in Gängen, ist ein förmlicher Sarg in dem Felsen ausgehauen oder auch an der Wand aufgemauert, etwa auch für mehrere Leichname in Fächer geteilt und mit einer marmornen Platte bedeckt. Darüber ist entweder eine längliche viereckige oder eine im halben Bogen gewölbte Nische ausgehauen, deren Fläche Raum zu bildlichen Darstellungen darbot. Ist über dem Sarg (solium) ein Bogen (arca), so heißt das Grab arcosolium; ist die oblonge Nische über dem Grabe, so heißt es sepolcro a mensa. In den röm. Katakomben sind die einfachen loculi häufiger und die Arkosolien später, in den neapolitanischen hat die offenbar reichere Gemeinde von Anfang an die Arkosolienform vorgezogen. Die Arkosolien, welche Märtyrerleichen enthielten, dienten an den Jarestagen der depositio bei der eucharistischen Feier als Altäre. Die cubiculi waren teils Familienruhestätten, teils Kapellen für die Gemeinde. Auch in den Privatgrüften wurde wol an den Todestagen der hier Beigesetzten das Sakrament gefeiert. Um einer größeren Zal von Gläubigen die Mitfeier möglich zu machen, wurden oft 2, 3, 4 Kammern miteinander verbunden und mit einem gemeinsamen Luftschacht versehen. Reichte auch das nicht, so wurde den Andächtigen, welche in den Kammern der benachbarten Gänge sich scharten, das Sakrament durch Diakonen gebracht. (Agapen wurden nie oder nur ganz selten in Katakomben gehalten.) Der Bischofssitz und die Stüle für die Diakonen (wie auch Bänke für die Gläubigen) sind vielfach gleich bei Anlage der Kammern aus dem Felsen so ausgehauen, dass sie die Gemeinde vor sich hatten.

Als der Schutz der Gesetze aufhörte, glaubte man auch die gesetzlichen Grenzen der area nicht mehr so streng einhalten zu müssen: es wurden hohe, ausgedehnte Grusten und große Rundnischen, für die arme Bevölkerung aber weithin eine Menge geringer Stollen voll loculi one allen Schmuck ausgegraben. Zum Schutz gegen Verfolgung wurden die regelmäßigen Treppen zerstört und geheime Treppen und Gänge zur Flucht in Keller und Sandgruben gemacht. Die zu den Märtyrergräbern fürenden Gänge wurden zugeworfen. Wie aber am Ende das Begraben in den Katakomben ausging, sieht man an den Wand-Enden, wo loculi und Arkosolien vorgezeichnet oder angefangen, aber nicht mehr ausgefürt sind. Ganz planlos haben die Totengräber wol nicht gearbeitet, die mensores standen ihnen zur Seite, aber im Verfolg eines Planes mussten sie sich lediglich nach der Beschaffenheit des Bodens richten. Die Gänge sind allermeist schnurgerade, brechen oder biegen dann oft ab und selten sind sie streng parallel. Bei Fürung der Stollen dienten die luminaria (Lichtgaden) als Anhaltspunkte. Die Totengräber, später wol zur niedersten Geistlichkeit selbst gehörig, haben sich (wie andere Verstorbene mit ihrem Handwerkszeug) öfters in den Katakomben abbilden lassen, entweder mit der Hacke arbeitend oder wie über seinem eigenen Grabe der „Diogenes fossor in pace depositus“ mit Keilhaue und Grubenlicht in Händen, und Hacke, Beil und Zirkel zu Füßen.

Die Toten wurden mit Spezereien (Myrrhen) ins Leichentuch gewickelt, die Arme über der Brust gekreuzt und in die loculi so hineingeschoben, dass womöglich der Kopf gegen Sonnenaufgang sah. Manchmal fand man Gerippe von Toten,

die in halbsitzender Stellung in zu kurze loculi eingeschoben waren. Bei Öffnung der Verschlüsse erschien der Leichnam häufig ganz schön erhalten und fiel erst bei Berürung in Staub. Manche waren von blendendweißen Stalaktiten „wie von einer schimmernden Gloria“ überzogen; der Tuff hatte alle Verwesungsstoffe in sich aufgesogen, und in keinem Grabe bemerkte man auch bei frischem Einbruch etwas von böser Luft. — Nach heidnischer Sitte wurde auch christlichen Toten mancherlei Geräte, Schmuck und was sonst im Leben ihnen wert war, in die Schlafstätte mitgegeben, ganz wie Kinder solches verlangen, um auch im Schlafe sich nicht von den Lieblingssachen trennen zu müssen. Ringe aller Art, Waffenstücke, Handwerkszeug, Münzen, kostbare Stoffe, Metallspiegel, Hals- und Armbänder, Agraffen, Harnadeln, Orgehänge, Halsketten, Kämme, Orlöffel, Zanstocher, Amulette, Gemmen und Kameen, beinerne Marken mit Tierbildern, Sklavenmarken, Spielmarken, Glaskugeln, Glasgefäße, Muscheln, marmorne Eierschalen, Achatschalen, Marmortischchen, Marmortafeln und Mosaik mit Bildern Verstorbener, Schreibtafeln, Statuetten, Scheiben, Messer, Nägel, Schlüssel, Kapseln aus Erz, Thonkrüge, Schalen und Flaschen, besonders Lampen mit christlichen Zeichen und Inschriften wurden in Menge gefunden. Besonders anziehende Funde waren inner- oder außerhalb der Verschlüsse und in den Mörtel derselben eingedrückt die s. g. Goldgläser aus dem 4. und 5. Jarhundert, auf deren Grund Bilder aus Goldplättchen ausgeschnitten, eingelegt und mit Glas zugeschmelzt sind. — In Kindergräbern wurden Würfel, Gliederpuppen aus Bein, Stein und Thon, Spiegel, Klappern, Larven, Schellen, Tier- und Menschenfigürchen, Sparbüchsen und anderes Spielzeug gefunden.

Die Schlafstellen wurden luftdicht mit steinernen oder thönernen Platten geschlossen oder auch mit Backsteinen zugemauert und dann außerhalb mit Mörtel überzogen. In den frischen Mörtel wurden an jungen und alten Gräbern allerlei Andenken und Marken, Münzen und Medaillons, auch bloß Stückchen von Marmor, Tuff, Ziegelstein, Glas zu Kennzeichnung des Grabes oder auch ganze Gefäße aus Glas und Thon eingedrückt, sodass sie jetzt von dem verhärteten Mörtel nicht leicht unverletzt abgebrochen werden können. Den roten Niederschlag in solchen außer- oder innerhalb von Gräbern gefundenen Gefäßen hielt man zuerst für Märtyrerblut. Doch ist Blut bisher noch in keinem Katakombengefäße mit völliger Sicherheit nachgewiesen und solche „Blutampullen“ oder „phialae cruentatae“ kommen häufiger bei Frauen-, ja auch schon in Kindergräbern vor. Später hat man geglaubt, der rote Niederschlag rüre von Abendmalswein her, den man den Toten an oder in das Grab (auch Kindern) beigegeben habe. Aber auch das ist nicht chemisch erwiesen, und gegenwärtig steht in Frage, ob der rote Stoff nicht durch Oxydation von Weihwasser oder von Balsam und Öl herrüre.

Grabschriften wurden auf der Außenseite der Glabplatten entweder eingehauen oder auf deren Kalkbekleidung eingeritzt oder aufgemalt, meist mit roter, auch mit schwarzer, einigemal auf rotgebrannten Platten mit weißer Farbe, meist in Kapital-, etlichemal auch in Kursivschrift, ja bloß mit Kole geschrieben: anfangs nur der Name, dann später auch der Tag des Todes und der depositio, ferner das Alter, ein kurzes Lob (B. M. = bene merenti), das Verwandtschaftsverhältnis (castissimae conjugi; dulcissimo filio), der Stand und das Gewerbe vom Stadtpräfekten bis zum Küster (cubicularius) herab. Die frühesten Grabschriften sind die einfachsten; je später, desto ausfürlicher und auch elegischer werden sie. Immer aber stehen sie in lieblichem Gegensatz zu der Trostlosigkeit der Heiden. Die Form war anfangs noch ganz antik; ihr christlicher Charakter wurde durch ein Wort, am liebsten „in pace“, auch „de seculo“ durch Sinnbilder, ja auch nur durch das Fehlen des allgebräuchlichen D. M. (Diis Manibus S. Sacrum) ausgedrückt. Gleich nach Konstantin erscheint der Zuruf have, vale, vivas in deo und das Monogramm Christi. Nachgewiesen ist in Rom ☧ von 323 bis 451; das A und Ω von 360 bis 509; die anderen noch mehr

an das Kreuz erinnernde Formen des Monogramms ⳨ ⳨ ⳨ von 535 bis 565; das ✝ im Texte der Grabschriften 407—527 am Anfang derselben von 450 — 589. T als Zeichen des Kreuzes erscheint seit dem 4. Jarh. Die Heiden verzeichneten den Todestag, der ihnen bloß Trauertag war, nicht; die Christen, denen er durch die gewisse Hoffnung verklärt wurde, setzten gern das Datum bei. Von einem Paschasius (463) heißt es, dass er am dies paschalis pridie nonas apriles in die Jovis natus vixit annorum VI, percepit XI calendas maias (die Taufe), et albas suas octavis paschae ad sepulcrum deposuit (legte die weißen Taufkleider ab, indem er ins Grab stieg) die IV calendas maias Flavio Basilio viro clarissimo consule. Eine Silvana starb, „21 Jare 3 Monate 3 Stunden 6 Minuten alt". Manchmal ist zu lesen, dass der Bestattete locum se vivo fecit. Österes finden sich Bitten und Warnungen, des Toten Ruhe nicht zu stören. Es findet sich keine einzige vorkonstantinische Inschrift mit Angabe der Zeit und der Todesart eines Martyriums. Auch undatirte Märtyrerinschriften sind sehr selten. Es heißt dann nur martyr oder passus; diese Inschrift ist aber meist nicht ursprünglich. Über die oft rürend schönen Grabinschriften („Turdus schläft. — Ruht wohl. — Ist eingegangen in den Schlaf des Friedens. — Ihm ist sehr wohl. — Lebet in Gott. — Sei aufgenommen in Christo. — Gott erquicke deinen Geist. — Lea, süße Seele, mögest du leben. — Sei nicht traurig, mein Kind, nicht ewig ist der Tod" u. dgl.) s. den lehrreichen Aufsatz von Dr. Piper im evang. Kalender 1855, S. 28 ff.

Eine wichtige Rolle spielen in den Katakomben die christlichen Sinnbilder, welche gewiss nicht aus Furcht vor Spähern, sondern in antiker Einfachheit einer- und Bilderlust andererseits als Ausdruck des in Christo warhaft kindlich gewordenen Gemütes so viel vorkommen. Anker und Fisch sind die ältesten Kennzeichen des 1. und 2. Jarhunderts, wenn sie mit Inschriften verbunden sind. Der Anker der Hoffnung ist echt biblisch. Der Fisch als Sinnbild Christi im 2. und 3. Jarh. sehr häufig in den Katakomben, kam am Ende des 4. Jarhunderts außer Gebrauch. Fischspeise galt im Altertum vorzugsweise als die Fleischspeise und Christus als Fisch ist das fleischgewordene Wort, der sein Fleisch, sich selbst zur Nahrung des inwendigen Menschen, zum Narungsmittel des ewigen Lebens gebende Heiland. Der Fisch bedeutet an Gräbern „Christus ist mein Leben und Sterben mein Gewinn". Später fand man, dass die Buchstaben des griechischen Wortes *ΙΧΘΥΣ* die Anfangsbuchstaben der Bekenntnisformel *Ιησοῦς Χριστὸς Υἱός Θεοῦ Σώτηρ* ergeben. Schwerlich aber bildete der Fisch nur ein geheimes Erkennungszeichen der Christen. Die Fischdarstellungen hat zuerst untersucht und zusammengestellt de Rossi in De christ. monum. *ἰχθυς* exhibentibus mit Bildern, Paris 1855. Ihm nach schrieb Ferdinand Becker über „Die Darstellung J. Christi unter dem Bilde des Fisches", 1866, doch one der Sache auf den Grund zu kommen. Vgl. dagegen das Christliches Kunstblatt 1880, Nr. 6 und 7. Fische aus Glas, Schmelz, Perlmutter, Elfenbein wurden zalreich in den Katakomben gefunden. — Einer aus Erz mit der Aufschrift *σώσαις* war offenbar als Amulett getragen. Der Anker neben dem Fisch bedeutet Christus als Grund der Hoffnung ewigen Lebens. Der Fisch mit einem Brot- und Weinkörbchen auf dem Rücken ist der unter Brot und Wein im Abendmal sich zum Essen und Trinken darbietende Heiland. Der Fisch mit dem siebenarmigen Leuchter ist Christus als das Licht des Lebens; mit einem Schiff auf dem Rücken ist der durch die Wogen der Zeit hindurch in die Ewigkeit tragende; der Fisch mit einer Taube verbunden ist Christus als als derjenige, bei welchem die gläubige Seele Ruhe findet. Die Taube allein mit dem Ölblatt oder ein Vogel auf dem Zweige ruhend ist die zur ewigen Ruhe gekommene Seele. Trinkt ein Vogel aus einem Gefäß oder pickt er Trauben, so ist es ein Bild des Genusses ewiger Seligkeit. Der Pfau, dessen Fleisch für unverwes-

lich galt, bedeutet die Unsterblichkeit; der Hahn ist der Verkündiger des ewigen Tages in der Auferstehung; der Adler ist wol die zum Himmel aufschwebende Seele (Jes. 40, 31); der trinkende Hirsch die heilsbegierige und das Heil findende Seele; der Fuß oder die Sole, namentlich wenn verbunden mit in Deo oder decessit in Deo ist die zurückgelegte Erdenpilgerschaft; die Hand ist das Ergreifen des ewigen Lebens. (Neben einer Hand, die ein Täfelchen hält, steht einmal ZHCES, das ist wol: du hast die Worte Jesu gehalten, du wirst leben in Ewigkeit.) Die Palme bedeutet den Sieg des gläubig Entschlafenen über Sünde und Tod, nicht wie man katholischerseits annahm, ein Martyrium; die Lampen und Leuchter bedeuten das ewige Licht; die Wage deutet auf die himmlische Gerechtigkeit, die jedem das Seine zuteilt; der Kranz ist die Krone des Lebens; das Haus die himmlische Wonung, das Schiff das über die Wogen der Zeit zum Hafen der Ewigkeit eilende Christenleben. Die auf Wandgemälden in den Katakomben mehrfach sichtbaren Darstellungen eines Gastmals deuten alle nicht, wie man katholischerseits annimmt, auf das hl. Abendmal, auch nicht auf das Früh-Mal am See Genezareth, sondern einfach auf das himmlische Freudenmal. Den Gleichnisreden entnommen sind: die klugen Jungfrauen, die der himml. Bräutigam zur Hochzeit einläßt; der Säemann, der das Satkorn zur Auferstehung in die Erde wirft (besonders schön in der Katakombe bei Neapel gemalt); als guter Hirte trägt Christus sein widergefundenes Schaf aus der Wüste heim. Auf einem schönen (von V. Schultze in seiner Schrift über die Katakomben von Neapel abgebildeten) Gemälde bauen drei Jungfrauen an einer Stadtmauer; das sind one Zweifel die drei christlichen Haupttugenden, Glaube, Liebe Hoffnung, welche die himmlische Stadt Gottes auferbauen. Aus der biblischen Geschichte Alten Testaments findet sich an den Wänden, Decken und Arkosolien-Nischen nur, was Vorbild der Erlösung vom Tode ist oder auf den Erlöser hindeutet. Adam und Eva im Paradies nach dem Sündenfall deuten wol auf den zweiten, das Paradies wider eröffnenden Adam. Noah in der Arche, dem eine Taube das Ölblatt bringt, ist Sinnbild der aus den Todesfluten geretteten Seele (aber nicht ist die Arche one weiteres Bild der Kirche; öfters steht anstatt des alten Noah eine junge Person in der Arche: das ist offenbar der im Grabkämmerlein Bestattete, der als aus den Todesfluten gerettet bezeichnet werden soll. (Vgl. Schultze im Christl. Kunstblatt 1879, S. 140.) Abel, von seinem Bruder getötet, von Gott aber mit Wolgefallen aufgenommen; Isaks Verschonung; David mit der Schleuder (gegen den Goliath, den Tod und Verderben drohenden), Jonas im Schiff, dann vom Fisch ans Ufer geworfen, dann (nach Jona 4, 6) behaglich unter der Kürbislaube ruhend; Daniel bei den Löwen; die drei Jünglinge im Feuerofen (ihnen gegenüber die drei Weisen, die, dem Mörder Herodes entronnen, zum Heiland gekommen sind); die gerettete Susanna, Hiob auf dem Aschenhaufen, der da weiß, dass sein Erlöser lebt — das sind leicht verständliche Vorbilder der Erlösung vom Tod durch den Auferstandenen. Auch Moses, der vor dem brennenden und doch nicht verbrennenden Busche seine Schuhe auszieht, weil hier heiliges Land ist, wird auf das Nichtsterben im Tode und auf das himmlische Heiligtum deuten; Moses, mit dem „Stab Gottes“ aus dem toten Felsen lebendiges Wasser schlagend und damit den „durchs Jammertal Gehenden Brunnen machend“ ist Vorbild des mit derselben Wunderkraft ausgerüsteten, mit demselben Stabe Gottes den Lazarus auferweckenden Herrn. (Erst ein späteres Goldglas läßt unter dem Bilde des Moses den Felsenmann Petrus verstehen als Heerfürer des neutestamentl. Gottesvolks). — Katholischerseits hat man sich viele Mühe gegeben, nach Stellen in Kirchenvätern „liturgische Bilder“ und „Sakramentskapellen“ in den Katakomben nachzuweisen. Aber einige kleine Darstellungen der Taufe und des ein Körbchen mit Wein und Brot für das hl. Abendmal tragenden Fisches sind den andern Bildern so nebengeordnet, dass man darum auch nicht einmal von Sakramentskapellen reden darf, wärend freilich die Römischen in dem geretteten und betenden Isak das unblutige Opfer der Messe, im Bilde des sein Bett tragenden und geheilt nun ins Land der Lebendigen, d. i. in den Himmel wandelnden Gicht-

brüchigen das Sakrament der Buße, in dem als Jüngling dargestellten auferweckten Lazarus (offenbar eine Darstellung des Bestatteten in der Gestalt des auferstehenden Lazarus) das Bild eines Neophyten, in den Gastmalsbildern die eucharistische Feier u. s. w. sehen wollen. Die häufigen Bilder mit erhobenen und ausgebreiteten Händen betender Frauen sind nicht, wie man katholischerseits meint, Bilder der Kirche, und sind nur einigemal als Bilder der Maria bezeichnet, für gewönlich sind sie Bilder der im cubiculum Bestatteten. (Vgl. V. Schultze im Christl. Kunstbl. 1879, S. 81). — Die Leidens- und Auferstehungsgeschichte Christi selbst ist in den Katakomben nicht gemalt, gewiss nicht aus Geheimtuerei. Man stellte ihn sich lieber als den Wundertäter dar, z. B. als den das Wasser in Wein verwandelnden, als den Blinde sehenmachenden, den Lazarus erweckenden, um an diesen Wundertaten ihn als den anschauen zu lassen, welcher Bürgschaft gibt, dass er dem Tode die Macht nehmen und Leben und unsterbliches Wesen ans Licht bringen kann. Mehrmals ist Christus dargestellt, wie er inmitten seiner Jünger — doch wol vom Himmelreich — redet und wie sein Vorbild Moses das Wort des Lebens aus der Hand Gottes empfängt. Auch kein Märtyrerbild kommt in den Katakomben vor. (Vgl. Schultze gegen de Rossi im Christl. Kunstblatt 1879, S. 181.) Ob ein rein historisches Bild aus dem Neuen Testament one die sonstige Beziehung aller Katakomben-Bilder auf Auferweckung und ewiges Leben vorkommt, ist eine noch offene Frage. Einmal kommt (in dem sehr alten Wandgemälde von S. Priscilla) die Maria mit dem Kinde, daneben Josef und darüber der Stern von Bethlehem vor. Die ältesten Darstellungen der Maria mit dem Kinde fassen sie rein menschlich auf. Erst vom 6. Jarhundert an zeigt sich Marienkultus in den Katakombenbildern. Die frühesten Christusköpfe in dem Cömeterium der Domitilla, des Pontianus bei Rom und des Gaudiosus bei Neapel sind erst aus dem 5. und 6. Jarhundert. In einem Goldglase (ob aus den Katakomben?) ist der Kopf des kurzgelockten und auch im Ausdruck kurz angebundenen Petrus gegenübergestellt dem Paulus mit kaler Stirne und langem Barte. In St. Domitilla wurde eine Erzmünze mit den Brustbildern des Petrus und Paulus aus dem 2. (oder ersten) Jarhundert gefunden. Spätere Christus- und Heiligenbilder in den Katakomben gehören nicht mehr zur altchristlichen Kunst.

Wie anfangs in das altchristliche Bewusstsein heidnische Bilder hereinspielen und sich mit ihm vertragen, zeigen die Gemälde, welche den Leier spielenden Orpheus, umgeben von Tieren, mit David, Jonas, Daniel, Lazarus zusammenstellen. Den orphischen Schriften entnommen ist der durch die Unterwelt hindurchgegangene, mit sanfter Gewalt die Geschöpfe friedlich um sich sammelnde offenbar eine Hindeutung auf das von Christus, dessen Himmelfart ein anderes Bild durch Elias vorbildet, wider aufgeschlossene Paradies. — Weiter geht die altchristliche Bildkunst in den Sarkophagen, welche aus der Lebens- und Leidensgeschichte Jesu einige Scenen, wie der Verrat Jesu, das Händewaschen des Pilatus, aber weder Kreuz und Tod noch Auferstehung darstellen. Der älteste bekannte und datirte, der Katakombe des Petrus und Marcellinus entnommene Steinsarg vom J. 343 enthält die Geburt Christi. Außerdem weiß man nichts mit Sicherheit von Katakombensärgen mit bildlichen Darstellungen. Die Schwierigkeit der Beschaffung verbot ihre häufigere Anwendung. Offenbar heidnische Särge sind in den röm. Katakomben gefunden worden, als von Christen gebraucht. Aber ihre Inschriften und Bilder wurden an die Wand gerückt, wie auch die Inschriften von Marmorplatten, welche vorher in heidnischem Besitz waren, bei ihrer Verwendung zu Verschlüssen von loculi nach innen gewendet worden sind. Seit Konstantin wurden die Steinsärge immer zalreicher und gern auch mit Bildern aus dem Hirtenleben, dem Ackerbau, der Jagd, aus der heidnischen Poesie, z. B. Amor und Psyche, Odysseus und die Sirenen, welche sich christlich deuten ließen, geschmückt. — Die christliche Kunst in den Katakomben zeigt überhaupt nichts weniger als einen Bruch mit der antiken Kunstform und Lebensheiterkeit. Die ältesten Gräberstätten um Rom und fast noch mehr um Neapel, „der Gastgeberin der Musen", erinnern mit ihren oft warhaft reizenden Verzie-

rungen in Stucco und Farbe nach Form und zum teil Inhalt oft an den Schmuck, an die Weinranken mit spielenden Genien, Vögeln, die Blumengewinde, Masken, Vasen, Tierfiguren, womit die römischen und pompejanischen Überbleibsel von Zimmer- und Grabmalerei das Auge erfreuen. Lebensheiterkeit, Todesfreudigkeit, Hoffnungsseligkeit im Glauben an Christus, nicht düsterer Trübsinn und Tertullianische Asketik erfüllt und erhellt die unterirdischen Ruhestätten der Entschlafenen und erlaubt einen Rückschluss auf das häusliche und gesellige Leben der alten, von fanatischen Gegnern freilich als „lichtscheu" verschrienen Christen.

Außer den angefürten Schriften sind noch zu nennen: Bellermann, Über die ältesten christl. Begräbnisstätten, 1839 (vielfach veraltet); S. Spencer Northcote and W. R. Brownlow, Roma sotteranea, Lond. 1869, deutsche Bearbeitung von F. X. Kraus, 2. Aufl. 1879, sämtliche Ergebnisse der bisherigen Forschungen und (vielfach noch sehr zweifelhaften) Aufstellungen de Rossis enthaltend. — An de Rossi schließen sich auch die Schriften F. Beckers an: „Die Wand- und Deckengemälde der römischen Katakomben", „Roms altchristliche Cömeterien" und „Die Inschriften der römischen Cömeterien 1878." — Garuzzi, Vetri ornati di figure in oro, 2. Aufl., Rom 1864; Schnaase, Geschichte der bildenden Künste, 2. Aufl., 3. Band, 1869; Christl. Kunstbl. 1865, Nr. 10; Lübke, Gesch. der ital. Malerei, I, 1878; Woltmann, Gesch. der Malerei, I, 1879; V. Schultze, Die Katakomben von S. Gennaro dei Poveri in Neapel, 1877, und besonders desselben „Archäologische Studien über altchristliche Monumente, 1880". **Heinrich Merz.**

Kataphrygier, s. Montanismus.

Katechetik, incl. Katechumenat, Katechismus, Katechese. Wer in diesem Werke das Erbe des sel. Palmer anzutreten hat, wird dafür bei keinem Artikel sich pietätsvoller gestimmt fülen, als bei diesem; denn ihm gebürt unbestritten das Verdienst, ein christlich-kirchliches und damit das warhaft geschichtliche Verständnis dieser Disziplin durch seine „Evangelische Katechetik", Stuttg. 1844 (5. Aufl. 1864), in weitesten Kreisen neu begründet und verbreitet zu haben. Wenn eines der neuesten und besten praktischen Lehrbücher der „Katechetik" von Prof. Kübel (Stuttg. 1877) meinem „System der christlich-kirchlichen Katechetik", Leipzig 1863 ff., die Ehre erweist, es das Buch zu nennen, „auf dem von nun an jede Katechetik stehen müßte" (a. a. O. S. 56), so hatte eben Palmer nach der mehr empirisch praktischen Art, seine Kompendien anzulegen, auch bei dieser Disziplin es nur weniger auf eine historisch wissenschaftliche Grundlegung derselben angetragen und somit für den systematischen Ausbau dieser Disziplin noch Wesentliches zu tun übrig gelassen. Am wenigsten war vielleicht die notwendige Ausgleichung des von ihm so wirksam vertretenen christlichen Prinzipes mit dem methodischen Verfaren des herkömmlichen entwickelnden Fragunterrichtes geleistet. Obgleich dieses Moment der Aufgabe das letztlich allein praktische genannt werden muss, ist es bei ihm gerade das vernachlässigste. Sind in der Neuzeit daher namentlich auch Praktiker wie obenan der sächsische Seminardirektor Schütze (Prakt. Katechetik, Leipzig 1879) bestrebt gewesen, diese Seite entsprechender anzubauen, die schon in Kraußolds Katechetik (1843) eingehender berücksichtigt worden war, so liegt darin die tatsächliche Bewärung von dem vor, was Kübel als „die gegenwärtige Lage der wissenschaftlichen Behandlung unserer Disziplin" bezeichnet; nur dass nicht alle, welche die Quellenarbeit anderer ausgenützt haben, sich so offen und liebenswürdig dazu bekennen, wie Prof. Kübel. — Soviel zur einleitenden Orientirung und für mich zur persönlichen Entschuldigung, wenn bei dankbarster Pietät für Palmers Leistungen eine bloße Durchsicht und Ergänzung seiner früheren Artikel nicht ausreichend erscheinen konnte; endlich zu mehrerer Rechtfertigung, wenn ich hie und da für den näheren Nachweis mich einfach auf von mir früher Gegebenes (S. d. K. citirend) beziehe. — Hier fassen wir überhaupt in Eins zusammen, was früher auf mehrere Artikel verteilt vorlag und stellen „Katechetik" bei der Besprechung selbst voran, weil von der Theorie der Aufgabe her die allgemeine und prinzipielle Begründung gewonnen wer-

den muſs; obgleich Begriff und Name der Katechetik in der hiſtoriſchen Entwicklung zuletzt hervorgetreten iſt.

Unter allen Umſtänden gebürt der Katechetik kein höherer Anſpruch, als der, eine angewandte Kunſtlehre zu heißen, man möge ſie nun als weſentlich theologiſche Disziplin anſehen, was als das hiſtoriſch begründete bezeichnet werden muſs, oder als ausſchließlich pädagogiſche, die moderne, lange allein und vielleicht noch immer überwiegend herrſchende Anſicht. Unzweifelhaft muſs man ſich auch bei Einordnung in die Theologie deſſen als wiſſenſchaftlicher Vorausſetzung bewuſst ſein, daſs damit zugleich eine ſpezifiſch chriſtliche, reſp. kirchliche Pädagogik gemeint wird und für die Stelle im Geſamtſyſtem der theologiſchen Disziplinen danach für beide zugleich der Punkt beſtimmt ſein will, wo ſie einſetzen. Die Kirche übt im Proſelytenkatechumenate ihre Pädagogik auch an ſolchen, die an Jaren nicht mehr Kinder ſind; aber gegen die in der kirchlichen Wirklichkeit herrſchende Ausübung der katechetiſchen Tätigkeit muſs dies als ein verſchwindendes Moment gelten. Die letztere vollzieht ſich ſo gut wie ausſchließlich an ſolchen, die auch der menſchlichen Entwicklung nach Kinder und Unreife ſind. Soſern es ſich dann um Methode des Verfarens handelt, muſs freilich nicht minder auf kirchlichem Gebiete auch der rein menſchlichen Pädagogik und Didaktik für die Kunſtlehre, namentlich auch des Unterrichtes, ein weſentlich beſtimmender Einfluſs eingeräumt werden. Die Ausgleichung muſs ſich im Folgenden aus der Sache ergeben. Vorerſt aber zwingt die letztere Tatſache unzweifelhaft, das relative Recht des Anſpruches anzuerkennen, den die allgemeine Pädagogik als philoſophiſche Kunſtlehre auf die Katechetik, auch in dem beſonderen Sinne, erhebt, wonach die letztere Methodenlehre des religiöſen Unterrichtes iſt, als ein der allgemeinen Pädagogik nicht minder angehöriges Gebiet.

In großen geſchichtlichen Gegenſätzen und Entwicklungsepochen hat dieſer Konflikt der Prinzipien ſich ausgelebt. Eine irgend wiſſenſchaftlich geartete Faſſung der Aufgabe der Katechetik gab es zwar überhaupt nicht vor Mosheim, d. h. vor der Mitte des 18. Jarh.'s. Und ein Verſtändnis für den in der Natur der Sache begründeten Konflikt findet ſich bei ihm gerade am wenigſten. Um ſo unbeſtrittener herrſchte bis dahin und noch lange über dieſen Zeitpunkt hinaus die in dem Herkommen unzweifelhaft begründete Anſicht, daſs nicht nur der Katechumenat, eine in Vergeſſenheit geratene Vorſtellung, ſondern obenan Katechismus und Katecheſe Dinge und Verfarungsweiſen bezeichneten, die ſchlechthin zur kirchlichen Praxis gehörten.

Zur Auseinanderſetzung aber fürte doch die Frage um Methode und Kunſtübung im engeren Sinne. Die uſuell längſt eingebürgerte Vorſtellung, daſs es ſich bei Katechismen und Katechiſationen um Bücher und ein Lehrverfaren in Form der Frage und Antwort handelte, entwickelte ſich zu der prinzipiellen Methodenfrage um erotematiſche Unterrichtsweiſe, für welche der Hinweis Mosheims auf das Verfaren des Sokrates, ſo wenig dieſes für die Jugend überhaupt, geſchweige für den religiöſen Unterricht derſelben maßgebend ſein konnte, dennoch epochemachend wurde. Materiell konnte die Beziehung auf ein ganz außerhalb des chriſtlichen Geſichtskreiſes ſtehendes Muſter nicht one folgenreiche Wirkungen bleiben. Die nächſte Frage aber bewegte ſich um die Methode und das Verfaren, begriffliche Erkenntniſſe durch Denken weckendes und gegebene Anſchauungen zu Geſamtvorſtellungen entwickelndes Fragen zu erzielen und empfahl ſich immer allgemeiner als didaktiſche Maßregel. So wenig im engeren Sinne das anderer Sphäre entlehnte Muſter für die Jugend als pädagogiſch gelten durfte —, in rechten Maßen und ſachentſprechender Form geübt bewärte ſich immerhin das didaktiſch unzweifelhaft allgemein begründete Verfaren auch pädagogiſch, ſoweit es ſich eben nur um Entwicklung der jugendlichen Denkkraft handelte. Wer ſagen wollte, daſs damit ſchon dieſes Verfaren ſeine Ungeeignetheit für chriſtlich religiöſen Unterricht erweiſe, würde dem letzteren ſeinerſeits das bedauerlichſte Paupertätszeugnis ausſtellen. Ein gerechtes hiſtoriſches Urteil muſs ſich vielmehr dahin ausſprechen, daſs das herkömmlich kirchliche Verfaren einer ſolchen Anregung notwendig bedurfte, um über die bloß examinatoriſche Verwertung der Frage im Unterrichte

hinauszukommen. Aber ebenso klar und klaffend war inzwischen die höhere Differenz dadurch zu Tage getreten, daſs das Interesse an der Denkübung durch erotematisch entwickelndes Verfaren für die Aufklärungsepoche seit der zweiten Hälfte des 18. Jarhunderts zu dem hochwillkommenen Mittel gediehen war, die positiv christlichen Glaubenslehren in Begriffe der sogen. natürlichen Religion, d. h. in Lehrsätze mehr oder minder religiöser Moral umzusetzen, für deren verständnisvolle Entwicklung, statt aller historischen und biblischen Voraussetzungen, eben nur das menschlich sittliche Bewuſstsein und eine erfarungsmäßige Kenntnis des gemeinmenschlichen Lebens, resp. die Eindrücke der den Menschen umgebenden Natur genügten, oder wie man auch davon, wenn man die eigentliche Jugend mit pädagogischem Sinne ins Auge faſst, richtiger sagen muſs, zu genügen schienen.

Bis zu welcher Entfremdung vom christlichen Glauben nicht nur, sondern bis zu welcher Seelenlosigkeit und Gemeinheit damit allmählich herabsank, was als kirchliche Tätigkeit dem Zwecke gewidmet war, zum Vollgenuſs aller Segnungen des Christentums zu bereiten, zeigen vor anderen die Katechismen eines Treumann und der Kat. der natürlichen Religion eines Bahrdt. Selbst eine so edle Natur und ein so tiefer Denker aber wie der alte Daub konnte in seiner Kantischen Epoche (Katechetik 1801) dazu abirren, eine solche Unterrichtsweise als das geeignetste Mittel dafür zu empfehlen, um auf dem Wege der „Accommodation" allmählich die jüngeren Generationen von dem „Aberglauben" der älteren zu heilen (S. 152 f., 363 ff.). Kants berüchtigter Ratschlag, die Bibel wie ein „unleserlich gewordenes altes Pergament durch Accommodationen und Konjekturen verständlich" zu machen (Streit der Fakultäten, S. 105 f.), gab die höhere Legitimation zu derlei Experimenten mit der Jugend, und obenan unter seiner Auktorität wurde die sogenannte „populäre" Theologie im Jugend- und Volksunterrichte eingebürgert, welche erst ermitteln sollte, was an der herkömmlichen christlichen Glaubenslehre „das Gemeinverständliche, Glaubwürdige und zur Beförderung der Sittlichkeit und Gemütsruhe dienstliche sei". Das galt dann eben auch als das Sokrates mit Christo inhaltlich Gemeinsame, das Stammwesen der „natürlichen Religion" gegenüber allen Besonderheiten der positiven Religionen. Die gesamte Behandlung der Theologie in der Epoche des ausgebildeten Rationalismus ist damit bezeichnet; aber das praktische Interesse, wie die spezielle Liebhaberei für das Idol der Methodik, das man in Sokrates gefunden glaubte, machten „die Katechetik" jener Zeit zur speziellen Domäne der Aufklärungspraxis.

Soweit ist für unsere Disziplin die Beiziehung der gesamten Theologie- und Wissenschaftsentwicklung unerläſsig. Bei dem nahen Zusammenhange der Katechetik mit der gemeinmenschlichen Didaktik und ihren Prinzipien wird ihre bevorzugte Beeinflussung durch Zeitgeschmack und Praxis erst ganz verständlich; nicht minder aber auch die andere Tatsache, daſs der Umschlag zu höherer Besinnlichkeit und besserer Praxis gerade für unsere Disziplin gar nicht bloß durch die Erneuerung des Kirchenglaubens und der Theologie, sondern sogar voraneilend von der Seite der vorschreitenden philosophischen Entwicklung und bedeutsamster pädagogischer Reformen speziell herkam. Lehrte obenan Schelling (WW. I, 5, 290) das Fündlein von der natürlichen Religion als eine Begriffsverwirrung erkennen und wies neben Schleiermacher (WW. III, 2, 293 ff.), besonders Hegel (WW. XIV, 52 ff.), das ware Wesen der Sokratischen Methode in ihrer original philosophischen Bedeutsamkeit und damit zugleich ihre schlechthinnige Unbrauchbarkeit für Jugendunterricht auf, so wirkte mehr und unmittelbar noch als alles andere die vernichtende Kritik eines Pädagogen von Pestalozzis Namen gegen das „Maulbrauchen" und gegen „die Wortmenschen one Sachverständnis" — gegen das mechanische „Herauspumpen" nach gleich mechanischem „Hineintrichtern" (S. d. K. II, 2. 2, 227 ff.) dazu, dem Zeitidol der „Sokratik" den Todesstoß zu geben. Pädagogische Prinzipien von viel älterer Herkunft kamen damit letztlich zu allgemeiner Anerkennung und der kirchlichen Praxis selbst unmittelbarer zu gute, resp. homogener entgegen.

Für die prinzipielle Würdigung der Katechetik aber speziell als theologischer Disziplin ergibt sich aus der Geschichte des Streites, den die Fakultäten im Leben selbst um sie gestritten, unzweifelhaft die Hauptlehre, dass nicht Methodenwert und -Ableitung für sich hier die entscheidende Instanz bilden können, sondern alle Methode selbst um und um abhängig von Lehrstoffen und Erziehungszwecken besonderer Art ist. Kaum bedarf es dann als letzten Beleg des Hinweises auf das Quid pro quo von Name und Sache, von Form und Wesen, wenn u. a. Keller von Aarau im J. 1850 noch eine Sprach- und Denklehre, mit deutschem Lesebuch verbunden, als „Katechetischen Unterricht“ bezeichnete und der Büchermarkt „Katechismen“ der Garten- oder Reitkunst, der Jagd, und was sonst noch für freie Künste, in Menge gebracht hat. Was mit Recht allein Katechismus heißen darf, ist nach Stoff wie Form und Name eine rein kirchliche Schöpfung in unmittelbarstem Zusammenhange mit der katechetischen Tätigkeit (Katechese), als einer ebenso genuin kirchlichen. — Beide aber leiten ihre höhere Zweckbestimmung aus dem Katechumenate ab, — eine Veranstaltung, an die der Grenzstreit nie heranreichen konnte, wie sie letztlich in einer unmittelbaren Anordnung Christi wurzelt (Matth. 28, 19. 20). Von dem allen ist für sich noch zu handeln. Vorerst dienen diese Voraussetzungen lediglich dazu, den richtigen Sprach- und Sachbegriff von Katechetik als der Theorie des Gesamtverfarens klar- und festzustellen.

Stünde es nur so, dass von der Kirche zwar ursprünglich der entscheidende Anstoß für Alles ausgegangen, aber nur in dem Sinne, wie unter den christlichen Völkern die Kirche zuerst allgemein die alleinige Pflegerin des Unterrichtswesens und der Wissenschaft war, so wäre der spezifische Anspruch der Theologie auf die Katechetik gerade historisch auch eben so unberechtigt, wie die Verkennung, dass Schulwesen ein ganz selbständiges Volks- und Statsinteresse, Wissenschaftsleben aber überhaupt vom rein menschlich-sittlichen Warheitstriebe lebt. Wenn in konsequent vorschreitender Entwicklung ein Wissenschaftsverständnis von Katechetik sich ergeben hätte und ergeben könnte, für welches die Kirche auch nur einen derartigen und früher ausschließlichen Ammendienst zu versehen gehabt hätte, so wäre es ebenso prinzipwidrig als unhistorisch, früher geprägte analoge Bezeichnungen einer späteren aber entwicklungsmäßig und sachlich notwendigen Inhaltsfülle, weil als ihr recht- und erbmäßig, auch selbständig eigen anzuerkennen. Dann steht die letzte Entscheidung eben ganz auf dem genuin sachlichen Inhalte und den pädagogischen Zielen. — Bezüglich der Methoden des Unterrichtes ist oben schon zugestanden, dass diese ein gemein pädagogischer Gegenstand sind, selbst mit Einschluss des religiösen Unterrichtes im allgemeinen. Unterricht aber war nicht nur seit dem Mittelalter schon der wesentliche Überblieb der altkirchlichen Katechumenerziehung, sondern bildete auch bei jener schon einen bevorzugten Teil. Widersinnig und ganz wider den Paulinischen Grundsatz: „Alles ist Euer“, wäre es dann, wenn die Kirche im Laufe der Zeiten nicht auch von dem Fortschritt allgemeinen Methodenverständnisses zu lernen gewusst und bereit gewesen wäre. Das tatsächliche Gegenteil auf dem Boden der Gelehrtenschulen belegt ebenso der lang bewärte Vorsprung der jesuitischen Unterrichtsanstalten, als — Gottlob im höheren und besseren Sinne — der Anteil der Reformation an der gesamten Schulreform. Bezüglich unserer Spezialfrage aber erklären wir sogar ein bloß verächtliches Abweisen der Sokratik im Namen eines höheren theologischen Bewusstseins oder im Machtgefüle neubegründeter Herrschaft von Orthodoxie für einen aller Tatbewärung entbehrenden Hochmut. Wer je ernstlich darum gearbeitet hat, an der Stelle des altherkömmlichen examinatorischen und dogmatischen Fragunterrichtes sich das Methodengeschick eines entwickelnden und ein wirkliches Verständnis der Kinder vermittelnden Fragverfarens anzueignen, wird nicht umhin können zuzugestehen, dass formell gerade die Theologen und die kirchliche Praxis dafür auch von jenen Vertretern einer mehr oder minder rationalistischen Richtung obenan von Männern wie Dinter, zu lernen und ihnen troß aller sachlichen Abirrung für Förderung der Methode Dank zu wissen haben.

Bei jeder Methodenförderung jener Epoche kam nur zugleich die größte

Einseitigkeit pädagogischer Praxis überhaupt zu Tage. Es möchte jemand versuchen, die orthodoxesten Lehrbegriffe in den Mechanismus eines solchen rein verstandesmäßig gerichteten Entwicklungsverfarens hineinzuzwängen, so würde dabei in dem Resultate eines nur orthodoxistisch gefärbten Rationalismus dieses Verfaren ebenso pädagogisch als religiös verurteilt erscheinen, wie weiland der konsequente Rationalismus mit seiner ebenso gemüts- als religionslosen Abrichtung zu unkindlichem „Räsonniren“. Die Pädagogik hatte dieser einseitigen Verstandesbildung, die wesentlich nur ein Bastard der uns deutschen obenan eigenen einseitigen Gelehrtenbildung war, längst das bedeutsamste Korrektiv gegenübergestellt, das nicht minder zugleich verstandesbildend wirkt. Das Korrektiv, das seit Pestalozzi nur erst das allgemein wirkende Zauberwort wurde, hieß seit Bacon und Comenius Anschauungsunterricht. Rein pädagogisch schon durch das Voraneilen der Sinne bei der Jugend so entschieden empfohlen, wie in höherer Instanz als Heranbildung alles Erkennens an der wachsenden Wirkung des Objektiven für seine Umsetzung ins Subjektive, konnte eben dieses Korrektiv der neueren Pädagogik nur zum höheren Triumph kirchlicher Praxis wie zu gemein menschlicher Bewärung eines kirchlich nächstgelegten Bedürfnisses ausschlagen.

Konnte Pestalozzi seinerseits solche grundlegende Anschauungsbildung sich nie one das begleitende Element des Vorsprechens und des mütterlich anleitenden Hinweises denken, so darf als Gemeingut neuerer pädagogischer Erkenntnis gelten, was seinerzeit der treffliche Württemberger Schulmann in dem Artikel Anschauungsunterricht der Schmidschen Encyklopädie für Unterricht und Erziehungswesen (erste Auflage) vor anderen nachdrücklich betont hat, dass die kindesgemäße Erzälung als der wesentlichste Faktor eines Anschauungsunterrichtes gelten muss, der letztlich doch nicht die Sinnenbildung für sich, sondern die Erweckung des Geistes und durch kindesgemäße Anschaulichkeit vermitteltes geistiges Anschauen zum Zwecke hat. Hätte dieses höhere Ziel allzeit in so klarem Bewusstsein geherrscht, als die pädagogische Bedeutung des Erzälens uralte Erkenntnis ist — denn schon Aristoteles und Quinctilian reden davon, so wäre weder Pestalozzi am Anfange der wirkungsvollsten Erneuerung des Prinzipes in die Abirrung geraten, die Kinder zuerst Anschauung an allen Gliedern und Gliederchen des eigenen Leibes üben zu lehren, noch hätte man nach der spätern systematisirenden Manier von Glaser, Graßmann und anderen aus dem Anschauungsunterrichte einen logischen Schematismus und Mechanismus gemacht. Im Grunde fürte dies letztere Verfaren ganz parallel mit der antiquirten Sokratik und unter besonderer Ausnutzung des pseudo-katechetischen Fragunterrichtes zu änlich einseitiger und vermeintlicher Verstandesbildung, wie Pestalozzi diese selbst schon in divinatorischem Scharfblicke an Basedows Elementarwerke zuvor verurteilt hat und der Altmeister Göthe feinsinniger noch an jenem im Zusammenhalte mit dem Orbis pictus des Comenius tadelt (S. d. K. II, 2, 2, 235, vgl. II, 2, 50).

War aber so mit diesem neu aufgestellten pädagogischen Prinzipe des Anschauungsunterrichtes überhaupt schon die Einseitigkeit der Sokratik korrigirt und obenan zugleich der mütterlichen und kindesgemäßen Erzälung die geistige Prärogative gesichert, so schließt sich daran unmittelbar die entscheidend wichtige Frage um die entsprechendsten Erzälungsstoffe für diese Aufgabe. Kaum wird ein Theologe der Neuzeit so einseitig denken, davon das Märchen und die Tierfabel auszuschließen; aber ungleich bedeutsamer ist es, dass auch Pädagogen wie Diesterweg sich nicht dafür verschließen konnten, biblische Geschichten obenan auch dazu zu rechnen. Die Neuzeit ist wesentlich darüber einig, wennschon dem theologischen Urteil der Vortritt darin gebüren wird, dass auch der sogen. moralischen Erzälung, an der die rationalistische Richtung mit besonderem Interesse hing, für das Kind überwiegende Interesselosigkeit anhaftet im Vergleiche mit der Anschaulichkeit und religiösen Bedeutsamkeit der biblischen, namentlich der alttestamentlichen Erzälung.

Freilich sollte man dann denken, dass gerade der kirchliche Unterricht zu aller Zeit von dieser Erfarungstatsache den entsprechenden Gebrauch gemacht

hätte, da doch alle dogmatische Positivität des Christentums letztlich auf der historischen beruht. Tatsächlich aber bewärte jedenfalls von der Mitte des 16. Jarhunderts an die Orthodoxie in allen Kirchengemeinschaften eine so exklusiv dogmatische Richtung, dass selbst das Mittelalter neben seinen stark scholastischen Neigungen immer noch eher eine gewisse Neigung zum „Fabuliren" volkstümlicher Art zeigte, wie namentlich die mittelalterliche Legendenbibel belegt (S. d. K. II, 2, 61 ff.). Die Reformation selbst und namentlich Luther hatte es an Anregung zu Besserem nicht fehlen lassen (II, 2, 79 ff.); wie ich an seinem Orte nachgewiesen habe, dass es irrig ist, wenn man erst Hübner in der pietistischen Zeit die Ehren eines „Vaters der biblischen Geschichten" für das Volk zueignen will (II, 2, 89 f.). Dennoch aber hat es faktisch die lutherische Kirche nur zu einzelnen Versuchen der Einbürgerung dieses grundlegenden religiösen Unterrichtes gebracht, bevor in der Epoche des Pietismus das allgemeine Interesse sich dem Gegenstande zuwandte.

Jedenfalls aber bleibt die Behauptung in ihrem Rechte, dass jener Gewinn neuzeitlicher pädagogischer Erkenntnis nur zu einem Triumphe kirchlicher Praxis habe ausschlagen können. Zunächst gilt dies in einem doppelten Sinne. Dass mit Erzälung obenan biblischen Geschichtsstoffes der Grund alles christlich-kirchlichen Unterrichtes zu legen sei, kann überhaupt als ältester und erster methodischer Lehrsatz auf katechetischem Gebiete gelten, ausgesprochen zu einer Zeit, wo änliches im gemeinmenschlichen Interesse der Pädagogik Jarhunderte lang noch nicht Gegenstand irgendwelcher Erwägung war. Augustin hat bekanntlich in seiner auch für den Sprachgebrauch epochemachenden Schrift: „de rudibus catechizandis" alle seine Ratschläge in der einen Forderung konzentrirt, Katechumenen zuerst durch „narratio" eine Übersicht über die Geschichte des Reiches Gottes zu geben. Seit dem 4. resp. 5. christlichen Jarhunderte war also diese Erkenntnis der Kirche bereits original eigen; — freilich müssen wir hinzusetzen: in einsamer Vertretung. Spät daher aber um so bedeutsamer schließt der andere Tatsachenbeleg sich an. Die schwächeren Anfänge dieser Grundsätze in Praxi wenigstens zu erneuern, bieten schon höheres Interesse, sofern sie Hand in Hand gingen mit der Erneuerung der Kirche selbst. Neben reformatorischen KOO. ist auf den Jugendunterricht der Hieronymianer zu verweisen (S. d. K. II, 2, 1, S. 83 ff. und 222). Dem oben geschilderten durchgreifenderen Einflusse der Unterrichtsweise in der pietistischen Epoche konnte selbst die rationalistische Strömung sich nicht ganz entziehen, und Dinters Klage darum, dass noch wenigere Lehrer gut zu erzälen als gut zu katechisiren verstünden, ist dafür ebenso charakteristisch, als der dieser Richtung eigene Mangel an Sinn für den poetischen Duft der bibl. Erzälung und die ebenso kernige als decente Einfalt der Bibelsprache in der lutherischen Übersetzung (S. d. K. II, 2, 1, S. 122). Inzwischen waren die dreißiger Jare dieses Jarhunderts herangekommen — die Epoche „Jungdeutschlands" mit seiner frivolen Emanzipation von allem, was auch der Aufklärungsepoche noch heilig geblieben war —: und eben um dieselbe Zeit wurde der deutschen Kinderwelt zum ersten Male ihr altes Erbteil biblischer Geschichten in unverwässerter originaler Form und Kraft und mit so durchschlagender Wirkung widergegeben, dass seitdem ebenso alle verderbten Texte fast one Ausnahme verschwanden, als die Praxis Gemeingut aller Volksschulen wurde, mit biblischer Geschichte den Grund des religiösen Unterrichtes zu legen. In diesem Stücke obenan ist eine unverkennbare Gemeinsamkeit der Interessen und Mittel zwischen der gemeinmenschlichen Pädagogik und der kirchlichen Erziehung seitdem hergestellt.

Eben diese Lehrweise durch eine positive Überlieferung und Erzälung nennt nun aber Augustin speziell „katechisiren", wie auch die anderen „Katechese" genannten Unterrichtsvorträge jener Zeit jedenfalls mit fragweisem Verfaren schlechthin nichts zu tun hatten. Ebenso läßt sich der Nachweis füren, dass keinerlei darauf hinweisender Sprachgebrauch des griechischen κατηχεῖν vorliegt. Selbst wo es am ehesten so scheinen könnte, in der technischen Sprache der älteren Ärzte (Hippokrates), bedeutet das Wort nicht ein fragendes Ausforschen, sondern ein beruhigendes und für Laien in der Heilkunde passendes Zusprechen. Sonst über-

wiegend nur poetisch und dialektisch im Gebrauch, bewärt das griech. Z.W. die rein lokale Bedeutung: herabrauschen auf etwas oder jemanden antönen — wol auch wie mit unverstandenen Klängen (Lucian). Davon kommt dann bei übertragenem Gebrauche zweierlei zu erkennbarer Betonung: erstens, dass mittelst vernehmlicher Töne geschieht, was jemand als κατηχεῖσθαι erfärt; zweitens, dass dieses nur wie eine oberflächlichere allgemeine Kunde an den Menschen kommt, daher der im Vulgärgriechischen häufigere Sprachgebrauch, wonach es gerüchtweise Kunde bedeutet (vgl. auch ἠχή, rumor: eigentl. Getön). Einmal findet es sich auch bei Lukas so (Apg. 21, 21. 24). Auf den Unterricht angewendet wird dann mit dieser Bezeichnung derselbe ebenso als mündlicher dem schriftlichen und als elementarer (Clem. Alex.: ἐξ ἐπιπολῆς, Porphyr.: περινοεῖν μᾶλλον ἢ νοεῖν) der tieferen Einfürung in Erkenntnis entgegengesetzt. Vor allem im biblischen und kirchlichen Sprachgebrauche wird dies die technische Bedeutung, am klarsten ersichtlich aus Luk. 1, 4. Cyrill v. Jerus. in seiner ersten Katechese (Procatechese § 6) spielt dann wol geradezu mit selbstgemachten anderen Kompositionen, um auszudrücken, dass die Taufkandidaten früher als Katechumenen noch alles tiefer einfürenden Unterrichtes wie des heil. Geistes selbst entbehrt und nur ein περιηχεῖσθαι erfaren hätten, wärend nun mit der Taufe und dem letzten Taufunterrichte das ἐνηχεῖσθαι beginne. — Von Fragen und Antworten aber beim Unterrichte selbst konnte schon darum keine Rede sein, weil die Proselyten auch auf der letzten Reifestufe noch und bis sie die Taufe selbst empfangen hatten, vor der Gemeinde der Gläubigen als noch Unmündige schlechthin zu schweigen hatten. Sogar bei den Gebeten, die für sie selber getan wurden, sprachen nicht sie, sondern nur die schon Getauften das Amen und die anderen Responsе (S. d. K. I, 17 ff.; II, 1, 32 f.; 2, 1, S. 29; 2, 2, S. 10 f.).

Nach allen Seiten muss so der moderne Sprachgebrauch als ein einseitiger und willkürlicher erscheinen, wonach unter katechisiren nur fragweises Unterrichten verstanden werden will; und wenn wir dennoch aus anderweiten historischen und inneren Gründen diese Auffassung wie eine Definition des Verfarens im engeren Sinne behandeln (s. u.), so ist schon dies eine gewisse Kondescendenz. Im übrigen aber darf sachlich wie historisch durch Vorstehendes schon für erwiesen gelten, dass was als Kirchentätigkeit spezifischer Art vorliegt, von dieser im Sinne einer ihr selbst eigenen Pädagogik für ihre Ziele und mit ihr homogenen Mitteln zugleich aber in einer betätigten Wechselbeziehung zu der gemein menschlichen Erziehungsweisheit und -Praxis durchgefürt wird, von der letzteren her ebenso Bestätigung und Belehrung entgegennehmend, als ihr gegenüber die eigene Originalität bewärend und gegen Fremdartiges abgegrenzt, die Selbständigkeit ihrer Eigenart bewarend. So ist denn das Pädagogische im generellen Sinne das Gemeinsame und das Katechetische als solches das Spezifische des kirchlichen und theologischen Bewusstseins und Sprachgebrauches.

Ist die katechetische Tätigkeit damit allseits als eine genuin und spezifisch kirchliche, nach Sprachbegriff wie bewusstem Tun als eine Schöpfung der Kirche erwiesen, so wird es nur bedürfen, die im Laufe der Untersuchung hervorgetretenen Charakterzüge dieser kirchlichen Tätigkeit unter sich nach Wesen und Zweck zu ordnen. Davon hängt die Einsicht in den Zusammenhang dieser mit den anderen Lebenstätigkeiten der Kirche, d. h. die Stelle der Katechetik in der praktischen Theologie zusammen, wofür sich im Laufe der weiteren Untersuchung die hier nötigen Bestimmungen leicht ergeben werden. Vor allem aber tritt damit zugleich das anstaltliche Institut des Katechumenates in seinem Verhältnisse zur Katechese in den Kreis des Interesses. Nicht minder wird sich endlich so für die bisher überwiegend besprochene katechetische Unterrichtstätigkeit abschließend eine organische Gliederung ergeben, welche ebenso die Erziehungsaufgaben des Katechumenates mit denen des Unterrichtes einig, wie diese als wissenschaftliche Einteilung der Katechetik darzustellen geeignet ist.

Sofern spezifisch kirchliche Pädagogik, darf das katechetische Tun nicht einseitig bloß als Unterricht gefasst werden, wie alles religiöse Leben, christliches Glau-

benSleben aber vor allem, nicht in Erkenntnis aufgeht. Was der Menschheit die vollendete Offenbarung Gottes geworden, das muss die Kirche denen vermitteln, die sie aus dem menschlichen Naturleben zur Reife des Geistes und Gemeinschaftslebens in und mit Christo heranfüren soll. Was Christus zu diesem Behufe an besonderen Gnadenmitteln gegeben hat, gestaltet sich zu kirchlichen Handlungen auch liturgischer Form, die, sofern sie dem Initiationszwecke dienen, wie die Taufe, in organischen Zusammenhang mit dem katechetischen Tun und Gesamtzwecke gesetzt sein wollen, damit aber zum Katechumenate gehören, als zu der kirchlichen Veranstaltung die für die katechetischen Zwecke in ihrem Gesamtumfange erforderlich ist. Dabei erhellt sofort, dass, wie man auch im wissenschaftlichen Ausbau die Disziplinen der praktischen Theologie ordnen mag, begrifflich wie genetisch für alle tatsächlich individuelle Durchfürung das Initiationshandeln immer dem Kommunionhandeln vorgängig gedacht werden muss, wie das Gnadenmittel der Kommunion die Taufe zur Voraussetzung hat, in der theologischen Darstellung so gut wie als Lebenswirkung. Stellt man sich dann überhaupt auf den Boden der tatsächlichen Verhältnisse, so lässt sich das katechetische Handeln nach seinem Gesamtumfange als Fürung von der in der Kindheit empfangenen Taufe zu der Reifestufe des selbständigen Kultuslebens, d. h. der kirchlichen Mündigkeit, bezeichnen. Von jener Basis und diesem Telos her wird dann die kirchliche Pädagogik ihre Aufgabe entscheidend bestimmt erkennen; wie für den Katechumenat, wenn in ihm die Taufe als Kindertaufe tatsächlich Basis geworden ist, eben damit die Notwendigkeit gegeben sein wird, entsprechende Zielhandlungen als ihm eigene Veranstaltung aufweisen zu müssen.

Dann ist hier die Stelle auf Matth. 28, 19 f. in dem Sinne zu verweisen, dass von dem Herrn selbst die Taufhandlung nicht anders verordnet worden, als organisch verbunden mit einem kirchlich — d. h. durch solche, die schon reife „Jünger“ sind — zu vermittelnden Unterrichts- und Erziehungsverfaren, das — kurz gesagt — die volle Glaubensaneignung des in der Taufe gabenmäßig vermittelten Heilsstandes garantiren soll. Darin darf (S. d. K. I, 227 ff.) eine ausdrückliche Herrenstiftung des Katechumenates selbst erkannt werden, sofern Taufe nur im Zusammenhange mit entsprechendem Taufunterricht gegeben werden darf, one dass über das zeitliche Vor- und Nachher des einen oder des anderen den Worten der Stiftung eine höhere Bestimmung entnommen werden könnte. Sachlich auch bleibt in beiden Fällen die Forderung darin sich gleich: keine Taufhandlung one parallel gehende Bemühung um subjektive Aneignung der Taufe. Damit erhellt, dass als in ein und derselben kirchlichen Veranstaltung und organischen Tätigkeit Taufe und Tauferziehung vereinigt zu denken ist und daher, wenn das letztere jedenfalls katechetische Tätigkeit ist, irrtümlich die Taufe selbst zur missionarischen Tätigkeit im Unterschiede von jener gezogen wird. Die missionarische Funktion hat, wie anderwärts zu begründen ist, Verkündigung (κήρυγμα) und nicht Unterricht zu ihrem Wesen, und ihr spezifischer Abschluß im einzelnen ist das erklärte Begehr, Christ zu werden, seitens derer, die als Einzelobjekte bis dahin Nichtkirche darstellten. Von dem Momente an, der, wenn er subjektiv war ist, schon einer ersten innerlichen Berürung des Geistes und göttlichen Zeichnung für Kirchenzugehörigkeit gleichsteht, beginnt die neue Tätigkeit der „Einfürung“ nach der Einladung, das ist die katechetische, der mit der Taufe das Gnadenmittel der centralen Einpflanzung in christlichen Heilsstand befohlen ist; analog wie erst die Geburt nach den embryonischen Lebensanfängen den Menschen zum Objekt der Gemeinschaft macht. Auch wenn bei Proselyten die Taufe auf jenes Begehren hin bald erteilt wird, ist damit noch nicht gesagt, dass für den vollen Eintritt in die Kultgemeinde, resp. für volle innerliche Aneignung der Taufgnade vor der ersten Kommunion nicht ein weiterer Unterricht indizirt sei. Immer aber bleibt die Hauptfolgerung, dass alles Unterrichten im Dienste voller subjektiver Warheit des Taufstandes katechetische, weil einfürende Tätigkeit ist. Dann ergibt sich, dass die Taufe, ob sie äußerlich und tatsächlich den Anfang oder das Ende des Katechumenates bildet, dieselbe ideell und substantiell

immer als Basis alles anderen katechetischen Tuns anzusehen ist. Die Frage um das Recht der Kindertaufe, die nicht hieher gehört, verliert damit ihre prinzipielle Bedeutung für die Katechumenatserziehung. Unter allen Umständen bleibt die subjektive Aneignung derselben das letztbestimmende Ziel. Wol aber erschließt sich praktisch dann, wenn Kindertaufe tatsächlich die Voraussetzung ist, die Einsicht, daſs der von dem Herrn befohlenen kirchlichen Veranstaltung der organische Abschluſs fehlen würde, wenn nicht auch dafür Sorge getragen wird, daſs in einer ausdrücklichen Handlung zu Tage trete, wie die, welche in unbewuſster Kindheit und nach Seite der erklärten Glaubens- und Lebensverpflichtung nur durch andere vertreten („Paten" a. a. O. S. 317 ff.) die Taufe empfangen haben, ihren Taufbund mit bewuſster und selbständig ausgesprochener Verpflichtung persönlich antreten. Das ist dann die spezifische Zielhandlung des Katechumenates, und in der Tat hat sich in unmittelbarem Zusammenhange mit katechetischem Handeln und als Frucht geläuterter Reflexion auf die kirchliche Erzieherpflicht die Handlung der Konfirmation herausgebildet, der zweite liturgische Akt, der als integrirender Bestandteil der katechetischen Gesamt-Pädagogik, resp. der Katechumenatsveranstaltung zu behaupten ist.

Daſs das römische Sakrament der Firmung für einen solchen Zielakt nicht geeignet war (a. a. O. S. 526 f.) und andererseits das im Mittelalter neu aufkommende und echt römische Erziehungsziel der ersten Beichte einseitig und als gesetzl. Priester- und Orenbeichte irrig dafür aufgestellt wurde (S. 468 ff.); daſs ferner Erasmus zuerst ein andersgestaltetes Erziehungsziel forderte (vgl. m. Aufsatz in Vilmar, Pastoralth. Blätter, 1864, Heft I), und die Böhm. Brüder mit ihrer Handauflegung das erste Vorbild für die protestantische Reformation lieferten (ebenda); wie endlich die letztere in der Reformationszeit schon anfänglich begründet (S. d. K. I, 600 ff.) und von Spener nachmals erneuert und ihre allgemeine Durchfürung zuerst energisch angeregt wurde (S. 580 ff.): — das alles gehört zur Spezialgeschichte der Konfirmation (s. d. Art). Hier genügt die Erkenntnis, daſs was als kirchliches Erziehungsziel bei Voraussetzung der Kindertaufe unentbehrlich war, eben auf dem Wege wachsender Erfüllung der erziehlichen Katechumenatspflicht aufgestellt und geschaffen wurde.

Den ersten organischen Gestaltungen des Katechumenates war ein solches Auseinandertreten von Basis und Ziel der Natur der Sache nach fremd. Ganz aus Missionstätigkeit erwachsen und an diese angeschlossen, galt nach dem Abschlusse jener durch das erste erklärte Begehr nach Kirchengemeinschaft (s. u.) die Taufe selbst noch schlechthin als das weitere Erziehungsziel, mit dessen Erreichung wesentlich zugleich alle anderen Güter und Privilegien der reifen Kirchenglieder oder „Gläubigen" den Taufkandidaten zufielen. Am Anfange konnte und muſste diese Vorbereitung von kürzerer Dauer sein, teils unter den Einflüssen der höheren Kräfte der apostolischen Zeit, teils wegen des engeren Abschlusses der ersten Christengemeinde in ihrem ganzen gottesdienstlichen Leben, zumal seit der Stat anfing, eine feindlichere Stellung zur christlichen Kirche einzunehmen. So lange war daher die Bereitung der Katechumenen eine rein private, eventuell um so intensivere, jedenfalls tatsächlich immer noch eine beeiltere, wie der Zutritt zur Gemeinde noch eine höhere innere Entschlossenheit und Bereitschaft voraussetzte, als später, wo die Kirche mit dem State Frieden hatte. Für diese Anfangszustände sind Justin und die Clementinen die Quellen (a. a. O. S. 92). In den Clementinischen Homilien wird schon wie von einem Amte der Katecheten geredet (III, 71, vgl. Ep. Cl. ad Jac. c. 13) — eine unzweifelhafte Antedatirung. Zu Tertullians Zeit tritt erst der Name der Katechumenen als Standesbezeichnung auf; aber auch da darf man noch nicht in dem Sinne Klassen von Katechumenen unterschieden glauben, daſs die einen schon der Predigt im kirchlichen Gottesdienste anwonen durften (S. d. K. I, 97 ff.). Eine Erweiterung des Katechumenates durch Klassenunterschiede läſst sich erst bei Origenes (S. 95 f.) sicher aufweisen, und die Zulassung der Vorgeschritteneren zur Gemeindepredigt, die hier zuerst zu belegen ist, hing eben mit dem ersten Auftreten der längeren Homilie in stehendem Ordnungsbrauche zusammen. Um so allgemeiner muſste die

Sitte werden, als schon nach der Decianischen Verfolgung die längere Ruhezeit den Kirchenbau im größeren Stile gestattete. Als aber dann endlich das Reich seinen Frieden mit der Kirche machte, öffneten sich aller Orten die Predigtgottesdienste auch den Nichtgetauften. Blieben dieselben nur vom allgemeinen Kirchengebete wie von der Mysterienfeier ausgeschlossen, so schuf man um so mehr Gebetsakte vor jenem, die speziell für die Katechumenen und die Vorgeschritteneren unter ihnen besonders berechnet waren. Damit erst gewann der altkirchliche Katechumenat seine vollständige Ausbildung und gestaltete sich zu einem weise bemessenen, längeren Erziehungs- und Unterrichtsverfaren und einem festgeordneten Stufengange. Als entscheidender Wendepunkt dafür darf das Konzil zu Nicäa 325 angesehen werden. Für das Detail dieser Einrichtungen müssen wir auf das a. a. O. (S. 106 ff.) Gegebene verweisen und können uns hier nur auf die für alle Folgezeit wichtigen Erscheinungen aus dieser konstitutiven Epoche vollbewusster Katechumenatsgestaltung beschränken.

Die längere Dauer, nach dem Minimaltermin der vollen Ausgestaltung durchschnittlich auf zwei Jare berechnet, nötigte alsbald zu einer Einramung der ganzen Bereitungszeit durch grundlegende und abschließende Handlungen, nach Analogie dessen, was oben bezüglich der Basis und des Telos für den Katechumenat aus der Idee der Aufgabe abzuleiten war. Da jedoch, was sich dort als substantielle Basis ergab, die Taufe, damals noch immer die entscheidende Abschlusshandlung bildete, konnte, was am Anfange als Kirchenhandlung eintrat, nur die Bedeutung unterpfandlicher Vorausgabe für das Sakrament selbst haben. Dafür bot sich zweierlei urkirchlicher Gebrauch dar: die Kreuzeszeichnung und die Handauflegung, beides onehin bei der letzten Abschlusshandlung widerkehrende Riten. Für die lange Probezeit, in der den Katechumenen noch der Halt fehlte, den der volle gemeindliche Zusammenschluss mit der Kirche gewärte, war so ein Mittel gefunden, dieselben doch schon wie Zugehörige, resp. auch in bestimmter Weise bereits verpflichtete zu betrachten und zu behandeln; wofür die Verleihung des Christennamens gleich mit der Kreuzeszeichnung am ersten Anfange der bedeutsamste Ausdruck war.

Die Annahme zu diesem ersten Akte war sicher nicht überall gerade so gestaltet, wie wir sie aus Augustins Schrift de rudibus catechizandis kennen lernen; aber dafür stellt sich in der letzteren zweifellos die Blüte der organischen Ausgestaltung dar. Hier geschah nun, was wir der Methode nach schon kennen (s. o.), dass in einem kurzen, übersichtlich erzälenden Vortrage dem Proselyten ein Bild von dem Gange des Reiches Gottes seit Anfang der Welt bis zur kirchlichen Gegenwart vorgefürt wurde, um ihn so in den Stand zu setzen, mit klarerem Verständnisse und unter ausdrücklicher Bezeugung das Begehren nach Aufnahme in die Kirche zu erneuern, das ihn schon getrieben hatte, sich zu solcher Vorbereitung anzumelden. Klarer kann nicht bezeugt werden, dass, was wir oben prinzipiell als Grenze der missionarischen und katechetischen Tätigkeit bezeichneten, jedenfalls der alten Kirche in der Blütezeit des Katechumenates dafür gegolten hat. Zugleich aber ist der Vorgang, wie für kirchlichen Methodenbrauch im Unterrichte überhaupt, so speziell dafür vorbildlich, dass wir im Geiste der Kirche die „offenbarungsmäßig positive“ Grundlegung im Unterrichte auch beim Kinderkatechumenate als notwendig Erstes fordern. Mehr weiter unten.

Erneuerte nun nach solchem Vortrage der Proselyt seine Erklärung in bestimmter Weise, dass er nach dem Anteile der kirchlichen Segnungen begehre, so erfolgte sofort die „obsignatio crucis“, vermöge deren der künftige Täufling nun schon „Christ“ hieß. Aus der Beschreibung bei Augustin schon ist zu erkennen, dass man frühe auch den der Kreuzeszeichnung vorgängigen Fragakt bestimmter fixierte, wie ziemlich übereinstimmend die noch erhaltenen Formulare des *χριστιανὸν ποιεῖσθαι*, christianum facere bestätigen. Die unterste und an sich eine selbständige Stufe der ganzen Bereitungszeit war damit bezeichnet; aber nur ganz selten wol verstrich eine längere Frist, bis die Aufnahme zur zweiten Stufe erfolgte. Vielmehr wurden gewönlich, wie die „Scrutinien“ (s. u.) deutlich zeigen,

die beiden Akte der signatio crucis und der impositio manuum in unmittelbarer Folge vollzogen. Nur sachlich stand der Unterschied zwischen beiden, auch durch die andere Benennung fest, die erst auf dieser Stufe zu dem ersten Namen „christianus“ hinzutrat. Die Formulare benennen den zweiten Akt stehend: „catechumenum facere“; denn diese Klasse erst fürte damals technisch den Namen der „Katechumenen“, der andererseits verglichen mit dem der electi oder competentes, den zur unmittelbaren Taufkandidatur Angenommenen (φωτιζόμενοι), die niederere Stufe bezeichnete und nach Erlangung des neuen Ehrennamens wider abgelegt wurde. Nur an der Centralstufe haftete also damals der uns jetzt gemeingiltige oder gerade für die letzte Bereitungszeit aufs neue technisch gewordene Name der Katechumenen. Eben auf dieser Stufe verweilten aber auch die Proselyten damals am längsten.

Von neuen Erfordernissen für die Erlangung dieser zweiten Stufe hören wir nichts. Einfach nach einem Gebetsakte, aus dessen Formulare wichtige Stücke in das Eingangsgebet des reformatorischen Taufritus übergegangen sind, wurde die Handauflegung erteilt. Um so bedeutsamer waren die neuen Privilegien. Was allerdings selbst den Heiden gestattet war, der Predigtbesuch, wurde diesen Katechumenen als spezielles Recht und damit freilich auch als Pflicht auferlegt; daher ihr anderer Name: „auditores“ (ἀκροώμενοι). Überdies wurde für sie ein spezielles Fürbittegebet nach der Predigt gehalten. Auch dem durften sie selbst anwonen, weshalb sie auch „Mitbetende“, συναιτοῦντες oder genuflectentes hießen; obgleich, wie wir schon gelegentlich angedeutet, ihr Anteil an dem Gebete ein rein passiver war. Dass die Anteilname am Gebete gerade für diese Stufe so spezifisch gewart wurde, um eine Benennung von daher zu entnehmen, stand in ideell bedeutsamem Zusammenhange dazu, dass am letzten Ziele aller Bereitung die Überlieferung des Herrengebetes einen besonderen Abschlussakt bildete. Davon später mehr.

Schon diese gemeindliche Pflege der Katechumenen durch Predigt und Gebet gehört zu den für alle Zeiten vorbildlichen Momenten dieser ersten Blütenepoche. Mustergebete, wie sich eines bei Chrysostomus findet (S. 412), sollten längst es für allgemeine Praxis empfohlen haben, sonntäglich der Konfirmanden im Gemeindegebete zu denken, wenigstens in den letzten Wochen vor der Konfirmation. — Die alte Kirche legte schlechthin nicht alles Gewicht auf den Unterricht der Taufkandidaten. Höher noch stand ihr das andere, dass diese sich unter berechneter Pflege verständnisvoll einlebten in das Social- und Kultusleben der Gemeinde. Zwar wurde ihnen, schon um der auch anwesenden Heiden willen, in den Predigten wie im Privatverkehr jede Mitteilung dessen vorenthalten, was der Kirche von damals als Geheimnis, nur für die Eingeweihten zugänglich, galt (s. d. Art. „Arkandisziplin“); aber wie dies selbst schon mit pädagogischen Grundsätzen zusammenhing, so blieb doch nicht nur des gemeinsamen und geordneten Erbauungsgenusses die Fülle, sondern die fortgesetzte Gebetspflege bewies noch direkter, dass es die alte Kirche obenan auf ein H a n d e l n mit den Katechumenen antrug, statt bloß auf immer neues Lehren, und auf ein solches, das ihr kultisches Gemeinschaftsleben dem Nachwuchse zum neuen Lebenselemente zu machen versprach. Auf der nächsten Stufe der Kompetenten steigert sich sowol der Anteil am öffentlichen Gemeindegebete, als man überdies besondere Versammlungen mit dieser Klasse hielt, in der gemeinsames Gebet sich mit Exorzismen parte. So viel Missverstand diesem letzteren Kirchenbrauche anhaftete und so wesentlich von diesen theurgisch-operativen Einwirkungsversuchen nachmals die Abrenuntiation zu unterscheiden sein wird, so kann doch auch jene Praxis nur den Eindruck mehren, dass die Kirche damals mit ihren Katechumenen tatsächlich handelte, alles zu dem Eindrucke, dass für diese selbst persönliche Entscheidungen und neue Lebensverhältnisse als das wichtigste Moment am Ziele in Frage kamen. Ja, in ihrer Verbindung mit der Gebetsübung, dienten speziell diese Exorzismushandlungen dazu, die Doppelheit der Entscheidung und den Wechsel des Alten und Neuen zur vollen Klarheit zu bringen, wie die symbolische Vorbildung dafür schon in der Doppelhandlung der Kreuzeszeichnung und der Handauflegung gegeben war.

Auch diese beiden unterscheiden sich nach altkirchlicher und traditionell geworde- ner Auffassung dadurch, daſs die erstere, obgleich sie nach ihrem allgemeinen Charakter symbolische Zusicherung aller Früchte des Kreuzesopfers Christi be- sonders dazu geeignet war, allgemeinstes Unterpfand für die Taufe am Ziele zu sein, speziell doch der Abwehr des Feindlichen, zumal der dämonischen Einflüsse, zum Ausdrucke diente; wärend die Handauflegung das positive Element vertritt und gemäß dem, daſs sie den ersten Anteil am Gebete der Gemeinde eröffnete, insbesondere einer Zusicherung aller Gebetserhörung gleichstand. Die betend er- hobenen und segnend ausgebreiteten Hände wenden sich schließlich, gleichsam aufs Haupt des Einzelnen gelegt, diesen zu, wie gefüllt mit der empfangenen Gabe und zur Spezialapplication des Segens. Dieser Ritus hat ja seine besondere Bedeutung für den Vollzug der Konfirmation nach neuerer Praxis behalten.

Das ausgesprochene Handeln mit den Katechumenen gewinnt aber seine für die alte Kirche spezifisch kennzeichnende Bedeutung erst dadurch, daſs dasselbe allzeit zugleich die Form des Soziallebens trug. Das hatte die alte Kirche als originale Eigentümlichkeit von der klassischen Welt überkommen, gemäß der Bedeutung, die für diese das öffentliche und nationale Leben von jeher gehabt. Wir leiten daraus das Recht ab, die erste Epoche des kirchlichen Katechumenates die „sozial-pädagogische“ zu nennen. Neben mancherlei Mängeln (s. u.) lag darin zweifellos eine hohe Kraftwirkung begründet und eine geradezu ideale Anlage ausgesprochen. Ganz vollendet dieser Charakterzug sich erst auf der letz- ten Stufe der altkirchlichen Taufbereitung. Abgesehen davon, daſs die auf der vorgängigen Stufe schon bräuchliche Gebetsübung sich nun in gesteigerter Form fortsetzt, so daſs nun auch der Taufkandidaten namentlich vor der Gemeinde ge- dacht wurde, und ebenso die Gemeinde an den Spezialversammlungen der Kom- petenten zum Unterrichte wie zu jenen Exorzismusübungen teilnahm oder doch teilnehmen konnte — abgesehen davon, gestaltete sich die letzte Vorbereitungszeit vor der Taufe zu einer gemeinsamen Feier aller Gemeindeglieder im großartig- sten Stile.

Ob die Tauffeier nämlich in der Osternacht gehalten wurde, was mehr und mehr sich zur gemeingültigen Praxis erhob, oder wie besonders im Oriente früher auf Epiphanien und im Zusammenhange damit später auch auf Weihnachten fiel, immer ging eine Fasten- und Bußzeit vorher, welche die ganze Gemeinde als für sie selbst notwendige „ἐξομολόγησις“ feierte, eben damit aber die Spezial- bereitung der Taufkandidaten gleichsam zur Erneuerung ihres eigenen Gnaden- standes teilend. Das Socialleben der alten Kirche sprach sich darin um so spe- zifischer aus, als man damals keinerlei Privatbuße und -Beichte daneben kannte, abgesehen von den wöchentlichen Fasttagen und im Unterschiede von denen, die öffentlicher Kirchenbuße verfallen waren. Indem aber diese alljärlich gefeierte große Bußzeit mit der letzten Vorbereitung der Katechumenen für den Tauf- empfang zusammenfiel, durften die letzteren ihre spezielle Bereitung als unmittel- bar eingefaſst in das Socialleben der ganzen Kirche betrachten. Dementsprechend galt nicht nur die Tauffeier, zumal in der Osternacht, die nach damaliger An- schauung zugleich den Anfang des neuen Kirchenjares vertrat, als Hochfeier des ganzen Festkreises; sondern bei den mit der speziellen Nachfeier des Osterfestes am Sonntag nachher, dem Pascha annotinum oder der Dominica in albis — beide Benennungen sind von der Tauffeier hergenommen — verbundenen Ermanungs- ansprachen („adhortationes“) wurde die ganze Gemeinde an die Pflicht der Er- neuerung ihres Taufbundes, die Taufpaten aber speziell ihrer besonderen Ob- liegenheiten gegen die Taufkandidaten erinnert (S. d. K. II, 1, S. 187 vgl. 64 f.). So waltet vom Anfang bis zum Ende des ganzen Katechumenates jene Einfassung in das Socialleben der Gemeinde, wodurch den Taufkandidaten obenan zum Be- wuſstsein kommen muſste, daſs es sich für sie vor allem um die Befähigung handle, selbständig und vollbewuſst in Zukunft das Kultusleben der Gemeinde teilen zu sollen. So wenig die Lebensformen jener Zeit im einzelnen willkür- lich erneuert werden können, so ist auch damit ein für alle Zeiten ideales Vorbild warer Katechumenenerziehung gegeben, dem wir anderweit den Spezialausdruck

damit zu verleihen versucht haben, dass wir diese Epoche näher als die „social-liturgisch“ erziehende bezeichnen, eine Bezeichnung, die später noch ihre nähere Begründung finden muss. Vorerst ist noch ein letzter entscheidend vorbildlicher Charakterzug dieser Epoche zu besprechen.

Das ist das ausgesprochene Prinzip der Freiheit persönlicher Willensentscheidung, das durch die bisher besprochene Praxis des Handelns mit den Katechumenen als Anleitung zu tatsächlichen Willensakten nur pädagogisch vorbereitet war. Seinen unmittelbaren Ausdruck fand jenes Prinzip obenan darin, dass nicht nur die Taufe selbst niemandem erteilt wurde, der nicht sein ausdrückliches Begehr danach öffentlich bekannte (vgl. den interessanten Einzelbeleg aus d. Brief des Ferrandus S. d. K. I, 147); sondern der Übergang schon von der Katechumenenstufe zu der nächst höheren der Kompetenten war ganz in die Freiheit der Einzelnen gestellt; weshalb die Sitte, aus Scheu vor der ernsten Taufverpflichtung lebenslang auf der Katechumenenstufe zu bleiben, im 4. und 5. Jarh. so allgemein werden konnte. So tief alle ernstgesinnten Kirchenlehrer diese Unsitte beklagen, so stand doch das Prinzip der Freiheit in der alten Kirche in so hoher Geltung, dass zu dieser Zeit niemand je geraten hat, dem Übel durch mechanische Uniformirung des letzten Aufrückens der Proselyten zur Taufkandidatur und des Tauftermines selbst für die Einzelnen zu begegnen.

Derselben Idee rein persönlicher Selbstbestimmung entsprach auch eine Reihe von Einzelhandlungen auf dieser letzten Stufe, resp. beim Taufempfange selbst. So war gleich die Anmeldung zum Kompetentenstande durch den Akt der Namenabgabe des Petenten bezeichnet (nomen dare, *ἀπογραφῆναι*, *ὀνοματογραφηθῆναι*). Die Eintragung der Namen in die kirchlichen Listen, auch zum Behufe des namentlichen Gedächtnisses in der kirchlichen Fürbitte, war dabei der nächste Zweck; die höhere, ideelle Bedeutung aber des Aktes liegt in der persönlich solidarischen Verpflichtung, die jeder schon damit übernahm, dass er sich freiwillig bereit erklärte, auf die letzte Stufe der Taufbereitung überzutreten. Beim Taufakte selbst vollendete sich nachmals der symbolische Ausdruck für die eintretende Personentscheidung in dem Doppelakte des Ab- und Zusagens (*ἀποτάσσεσθαι*, *συντάσσεσθαι*) — eine Vorstellung, deren erste Spuren sich über Justin hinaus verfolgen lassen. Für das erstere diente die „Abrenuntion“, die unter Vermittlung der bekannten althochdeutschen Formeln in das Taufritual auch für die Kinder überging und bei korrekter Anordnung des kirchlichen Konfirmationsaktes noch bei diesem zu erneuern ist, so gewiss schon die alte Kirche speziell darin den Ausdruck des Taufbundes („pactum“ S. d. K. II, 1, 62) erkannte. Im Gegensatze zu der missbräuchlichen Übertragung des Exorzismus auf die Taufe vertritt die Abrenuntiation die ethische Tat und persönliche Bereitschaftserklärung, das alte Leben nach heidnisch und weltlich sündiger Art aufzugeben, one welchen Entschluss in der Tat die positive Übergabe an Gott und die Verpflichtung zu neuem christlichen und geistlichen Leben tatsächliche Warheit nicht behaupten kann. Die entsprechende Übergabe oder Zusage an Gott nach der dem Satan gewidmeten Absage (Apg. 26, 18) fand man spezifisch in der Ablegung des Taufbekenntnisses zu dem dreieinigen Gott ausgesprochen. So fasste sich zuletzt in diesen beiden centralen Taufriten alles zusammen, was am Anfange schon durch die negativ und positiv vermeinten beiden Handlungen der Kreuzeszeichnung und Handauflegung symbolisirt war und nachmals durch die verbundenen Handlungen der Exorzismen und des Gebetes in fortgehender Übung zum Bewusstsein gebracht werden sollte; obgleich für den Abschluss jener Gebetserziehung noch ein spezieller entsprechender Akt geordnet war.

Vorerst aber orientiren wir uns von diesem Punkte aus über das damit für alle Zeiten gegebene Vorbild für organisch-kirchliche Pädagogik, auch in seiner Rückwirkung auf den kirchlichen Unterricht. Davon sprachen wir schon, dass die offenbarungsmäßig positive Grundlegung die erste Stelle fordere. Was der Offenbarungscharakter des Christentumsunterrichtes an sich fordert, kann, wo das Sakrament der Taufe am Anfange des Katechumenates und in der Kindheit als rein voraussetzungslos erteilte Gabe gegeben wird, nur noch näher gelegt er-

scheinen. Dazu kommt, dass sich in der Grundlegung mit narratio und mit Überlieferung positiver Geistesstoffe alle geläuterte Pädagogik, wie wir sahen, in wachsender Einstimmigkeit mit dem kirchlichen Bedürfnisse begegnete. Jetzt lässt sich ein zweites, gleichbedeutsames Moment, vom Telos der Personentscheidung am Ende herabgeleitet, hinzufügen. Von dieser Zielbestimmung her nennen wir es das teleologische und wegen seiner Vermittlungsweise im Laufe des ganzen Vorbereitungsunterrichtes das paränetisch-teleologische Moment, das der didaktischen Katechumenenbereitung nicht minder eignen muss als der erziehlichen. Je mehr aber, wie jetzt bei uns, der Anteil der kirchlichen Organe an der christlichen Tauferziehung auf Unterricht eingeschränkt erscheint, um so mehr muss dieser erziehliche Einfluss sich in dem Unterrichtsverfaren selbst geltend machen. Auch dieser Zweckbestimmung des letzteren eignet ebenso wie der ersten Grundlegung mit der narratio überwiegend die akroamatische Form. Dann bleibt nur noch übrig, für jenes fragweis entwickelnde Verfaren, was doch oben der Katechese als speziell auch eigen zugesprochen werden musste, die Stelle organischer Einordnung zu suchen. Ergänzen wir hier gleich die Übersicht.

Auch nach Praxis der alten Kirche fand der eingehende kirchliche Unterricht, speziell über das sog. apostolische Symbolum, erst auf der letzten Stufe der competentes statt. Auch dieser wurde freilich damals rein akroamatisch erteilt, wie es eben vor Erwachsenen möglich und gemäß der früher schon angedeuteten Anschauung, dass die Taufkandidaten noch schlechthin mundtot seien, für die alte Kirche doppelt nahe gelegt war. Dazu trug, namentlich im Oriente, dieser Unterricht einen ausgeprägt theologischen Charakter. Die Katechesen Cyrills v. Jerusalem sind uns als ein unschätzbares Denkmal dafür erhalten. Immerhin konnte dieser Unterricht keinen anderen Zweck haben — und ausgesprochenermaßen bekannte man sich dazu —, als dass durch denselben die beim Taufakte selbst eintretenden Entscheidungs- und Bekenntnisfragen in ihm ihre innere Begründung hätten. Mit anderen Worten diente derselbe also doch vor allem der subjektiven Entscheidungsfähigkeit, die letztlich in den damals nur liturgisch formulirten Antworten auf vorgelegte Fragen ihren Ausdruck fanden; wie derselbe, im Unterschiede von dem anderweiten praktischen Handeln, jedenfalls rein didaktischen Charakter zeigt. Das ist uns genug, um ideell den Methodenzusammenhang des kirchlichen Unterrichtes zu veranschaulichen.

Zwischen der rein objektiv gehaltenen ersten Grundlegung mit narratio und der letztlich geforderten Personentscheidung würde eine unausgefüllte Kluft klaffen, träte kein das Verständnis und die subjektive Aneignung vermittelndes Verfaren dazwischen. Diese Aufgabe erfüllt, speziell für die unreife Jugend, jenes Unterrichtsverfaren, das fragweis entwickelnd das ursprünglich rein positiv Gegebene zum verständnisvoll vermittelten Eigentum subjektiver Überzeugung zu machen sucht. Die alte Kirche kannte das Fragverfaren nur in der Form des liturgisch fixirten Bekenntnisexamens. Das rein akroamatisch-positive Verfaren findet darin nur sein entsprechendes Analogon der Prüfungs- oder Benntnisfrage (II, 2, 1, 32). Nichts ging damals über die positive Grundlegung hinaus, ganz entsprechend der Tatsache, dass eben das katechetische Unterrichtsverfaren überhaupt damals erst seine erste grundlegende Epoche durchlebte. Wir schweigen einstweilen von dem Mittelgliede, das die mittelalterliche Praxis in der Gesamtentwicklung vertritt. Hier genügt, dass noch die nachreformatorisch examinirende Epoche wesentlich über jenes Anfangsverfaren nicht herausgekommen war, in der Form rein positiver, wenn auch weniger erzälender als memorativer Art, ihre Katechumenen zu lehren. Wir sahen oben, wie eine andere, überwiegend zur Aufklärung neigende Epoche darin Anlass fand, eine formell nicht unberechtigte und pädagogisch vermeinte Korrektur zu üben; zugleich auch wie die verständige kirchliche Praxis diese Belehrung zu verwerten gewusst hat. Damit ist letztlich auch in der kirchlichen Katechese one sachlich abirrende Beimischung der Methodengrundsatz zu seinem Rechte gekommen, der geeignet ist, die oben bemerkte klaffende Lücke auszufüllen. Wenn schlechthin positiv Gegebenes dem Subjekte in dem Maße persönlich eigen werden soll, dass es dasselbe als die Wal seiner Le-

bensentscheidung aussprechen soll, so ist dies letztere Resultat unmöglich zu erzielen, one dass das rein Objektive zu einem subjektiv Eigenen sowol im Verständnis als im Willen gemacht wird. Für die subjektive Willensbestimmung ist schon die ebenfalls auktoritativ vermittelte paränetische Beeinflussung dienstbar. Aber aller bewusste oder, wie man nach neuerer pädagogischer Technik sagen kann, „verständige“ Wille ist nicht zu erzielen one vorgängige Wirkung auf das subjektive Verständnis des objektiv Überlieferten. Dafür ist die Lehrfrage, das ἐπερώτημα der Alten, das eigentliche Spezifikum. Wir haben an s. Orte (S. d. K. II, 2, 2, S. 313 ff.) ausfürlich nachgewiesen, wie es der entwickelnden Frage als solcher wesentlich eigen ist, das rein objektiv Gegebene subjektiv so weit aufzulösen, als es eben in Frage genommen wird; dies selbst aber nur zu dem Zwecke, dass, was am Anfange rein positiv gegeben war, auf Grund innerlichen Verständnisses damit aufs neue subjektiv stabilirt wird. So ist auch, wenn es recht gelingt, eine letztliche Bekenntnisentscheidung in subjektiver Warhaftigkeit erst ermöglicht. Dass dies seinem Wesen nach ein dialektisches Verfaren ist, haben wir zugleich an den vorchristlichen Anfängen derartiger Verwertung des Dialoges erwiesen (a. a. O. S. 3 ff.). Sofern aber damit letztlich der didaktische Zweck, den auch die alte Kirche, nur in anderer Weise, auf der letzten Vorbereitungsstufe verfolgte, in methodischer Weise erreicht werden soll, nennen wir dieses Verfaren das dialektisch-didaktische, das nun, in die Mitte tretend, den organischen Fortschritt von der offenbarungsmäßig-positiven Grundlegung zu der teleologisch-paränetisch gerichteten Unterrichtsweise ergänzt (II, 2, 1, S. 19). Kurz gefasst lässt sich dieses in dreifacher Stufenfolge aufsteigende und doch zugleich immer auch in Wechselwirkung verbundene Unterrichtsverfaren in drei Stichworte fassen: „narratio, interrogatio, adhortatio“. So dient die dem Katechumenate wesentliche Fortbewegung von seiner Basis zu seinem Ziele unmittelbar zugleich dazu, die Korrespondenz des methodisch angelegten kirchlichen Unterrichtes mit der erziehlichen Aufgabe in's Licht zu stellen. So schließt sich der erste Teil unserer Betrachtung, den die Begriffe Katechetik und Katechese beherrschen mussten, mit dem zweiten Teile, der Katechumenatslehre am passendsten zusammen. Der einheitliche Gesichtspunkt dabei ist die Pädagogik, nur hier und dort von überwiegend anderen Gesichtspunkten betrachtet.

Die Katechumenatslehre für sich fordert noch einige Ergänzungen, die zugleich den Übergang zu dem weiter vorliegenden Hauptgesichtspunkt, dem Katechismus, zu bereiten dienen. Die spezifischen Lehrziele finden wir im altkirchlichen Katechumenate aufs engste mit erziehlich vermeinten und liturgisch fixirten Schlusshandlungen verknüpft. Vorher aber ist der wichtigen Übergangserscheinung zu gedenken, wonach in den sog. „Scrutinien“ — ein Ausdruck, der selbst aus der Idee der erziehlichen Prüfung der Katechumenen stammt (I, 143) — dasjenige, was von Anfang herein als erziehliche Stufen und Praxen über den ganzen Verlauf der Katechumenenbereitung verbreitet war, in eine Reihe — (meist sieben) — liturgischer Abschlusshandlungen übersichtlich zusammengefasst wurde. Dieses spätere Entwicklungsmoment hat dadurch doppelte Bedeutung gewonnen, dass darin die letzte Vorlage für die weitere Verkürzung in dem Taufformulare zu erkennen ist, zunächst für den ordo baptismi adultorum, weiter aber auch für den von daher kopirten ordo baptismi parvulorum. Das letztere ist das römische Muster, das auch unser lutherisches Taufformular unmittelbarst influirt hat und erklärbar macht, warum bis auf den heutigen Tag unvermittelte Elemente altkirchlicher Proselytenpraxis in dem Formulare für die Kindertaufe späterer Zeiten sich vorfinden.

Das Nähere darüber gehört daher auch zur Geschichte der Taufliturgie. Hier genügt es zunächst zu zeigen, wie sich an diesen Scrutinien der schon oben beobachtete Charakterzug socialliturgischen Wirkens auf die Katechumenen vollendet. Die eigentliche Zusammenfassung dafür liegt hier vor; sofern nun in den letzten Wochen vor der Taufe, diese selbst mit eingefasst, alles eigentliche Handeln mit den Katechumenen in der Form liturgischer Einzelhandlungen, die aber sämtlich

der Messe, resp. öffentlichen Gemeindefeier, eingefügt sind, auftreten —, von der die Anfangsstufen bezeichnenden Kreuzeszeichnung und Handauflegung an, wie auch diese hier schon mit Exorzismen verbunden auftreten. Diese konnten daher, mit jenen Riten verbunden, um so leichter in die Liturgie der Kindertaufe übergehen.

Näher interessiren uns hier nur noch drei dieser liturgischen Handlungen, die auch in den Scrutinien vor den anderen hervorragen. Zwei davon sind die bekannteren, die sog. traditio symboli und die parallel gehende traditio orationis dominicae. Beide Lehrstücke gelten ja speziell als Gegenstände kirchlicher Arkandisziplin (s. dort); das Vater-Unser, vermöge seines Zusammenhanges mit der Abendmalsliturgie, in so besonderem Maße, dass Cyrill v. Jerusalem von demselben erst am letzten Schlusse seiner sog. mystagogischen Katechesen handelt, die erst nach Empfang der Taufe folgten. Derartige Reden finden wir auch im Abendlande, abgesehen von der speziellen Kopie Cyrills bei dem geistlosen Gaudentius v. Brescia (Brixen). Aber meist wird im Abendlande, besonders nach Augustins Muster, in solchen Reden nur von den beiden Sakramenten, besonders vom heil. Abendmal, gehandelt.

Die traditio symboli nun blickt unverkennbar auf den vorgängigen Unterricht über das Taufsymbol zurück; aber um so interessanter macht es sich hier geltend, dass man auch dafür den feierlich abschließenden Akt erst in einer liturgisch-formulirten Zusprache des Symboles an die Taufkandidaten sah. Die eigentliche Einlernung des Textes ist davon wol zu unterscheiden. Mit dieser wurden alsbald schon kurz zusammengefasste und formulirte Auslegungen verbunden, die ebenso wie die ausfürlich auslegenden Katechesen eingreifende Bedeutung für die allmähliche Erweiterung des Symboltextes selbst gewonnen haben. Beides diente dem für sich noch zu würdigenden Akte der redditio symboli.

Ebenso aber entsprach die traditio orationis dominicae bestimmten Vorgängen in der vorbereitenden Pflege der Taufkandidaten. Der Symbolunterricht erfolgte erst auf der letzten Stufe; daher dürfen wir jenen Akt der traditio als speziellen Abschluss dieser Stufe betrachten. Als Betende und Mitbetende aber, sahen wir, wurden speziell die Katechumenen, d. h. die Proselyten der mittleren Stufe, bezeichnet. Diese Übung setzte sich zwar in erhöhtem Maße auf der dritthöchsten Stufe fort; aber als spezifisches Merkmal kennzeichnet jener Name eben doch nur den Anteil derer daran, die in jener Zeit spezifisch Katechumenen hießen. Darin scheint ein vielbedeutsamer Fingerzeig zu liegen. An sich sollten Katechumenen die Objekte des Katechumenates von Anfang bis zu Ende heißen. Der alten Kirche jener Zeit heißen nur die Mitbetenden so, und wenn Cyrill das Vater-Unser an letzter Stelle wie das höchste Heiligtum aller Mysterien behandelt, unverkennbar um seiner Stellung willen in der Messliturgie, dann werden wir nicht fehlgreifen, wenn wir sagen, dass sich sowol in jenem Beinamen der Katechumenen, wie in der Auszeichnung des Mustergebetes für alle „Mitbetenden" bei Cyrill die Tatsache unmittelbaren Abdruck gibt, wie dieser ganzen Katechumenatsepoche die liturgische Handlung als Hauptfaktor der Katechumenenerziehung galt. Eben in diese Zeit fällt ja die grundlegende Tätigkeit des Orientes für Herstellung mustergiltiger Liturgieen. Die apostolischen Konstitutionen sind dessen Zeugnis genug, neben dem, was wir von Basilius' Tätigkeit dafür ausdrücklich wissen und für Chrysostomus annehmen dürfen. — Wenn dann nach allgemeiner Praxis die traditio symboli der des Vater-Unsers allzeit vorausging, so liegt darin nur der liturgisch fixirte Ausdruck dafür, dass in der Tat die lehrmäßige Überlieferung irgend welches Taufbekenntnisses allzeit das erste Erfordernis für die, früher auch kürzere, Vorbereitung der Proselyten zu dem Taufempfange bilden musste, und die ausdrückliche Hinzunahme des Vater-Unsers zu jenem ersten Unterrichtsgegenstande ein besonders motivirtes Moment verrät. Dass das Taufsymbol die Textgestalt unseres jetzigen sog. apostolischen Symbols in vollständiger Form erst spät gewonnen hat (im 4. und 5. Jarh.) ist unbestreitbar (II, 2, 1, S. 73 ff.). Aber eben dies geschah, wie schon flüchtig angedeutet, auf dem Wege des katechetisch-unterrichtenden und liturgisch-formulirenden Verfarens. Dabei betraf es tatsächlich nur einige ergänzende Lehrstücke; wärend

nachweisbar der Hauptstamm, die sog. altrömische Formel, vor dem vollendeten zweiten Jarhundert schon länger festgestanden haben muss (a. a. O. 87). Unzweifelhaft aber bildete schon die trinitarische Taufformel (Matth. 28, 19 f.) den eigentlichen Krystallisationskern des Ganzen, und an diesen schloss sich auch der Taufunterricht der ersten Epoche von ihren elementarischen Anfängen her an (a. a. O. S. 80 vgl. 87). Im Unterschiede von der nachfolgenden spezifisch liturgischen Epoche dürfen wir dann mit gutem Grunde die erste, an die apostolische Epoche selbst anknüpfende, die missionarische nennen. Aus ihr stammt nach seinen originalen Anfängen die Überlieferung des Taufsymboles, die sich nachmals erst in der geschilderten Weise liturgisch formulirte. Eben damals aber trat ausdrücklich erst die Überlieferung des Vater-Unsers dazu, in der Epoche, die wir eben deshalb, nach ihren neuen Charakterzügen die liturgisch-pädagogische schlechthin nennen. Das darf man als Resultate der Kenntnis allgemein kirchengeschichtlicher Entwicklung behaupten.

Nicht ebenso sicher würden wir über die Behauptung sein, dass die liturgisch fixirte Überlieferung des Vater-Unsers der zweiten Stufe, als der der Katechumenen, speziell entspreche, wenn nicht diesen beiden bisher betrachteten liturgischen Akten in den Skrutinien noch einer vorherginge, der ganz unverkennbar der ersten Stufe der christiani als der audientes, d. i. der berechtigten Hörer der Predigt, vorherginge. Das ist die ungleich weniger bekannte und beachtete Handlung. In der Tat haften ihr auch die meisten Absonderlichkeiten an. Es ist dies das sog. officium quattuor evangeliorum oder evangelistarum (S. d. K. I, 152). Abgesehen von unwichtigeren Nebenhandlungen wurde damit den Katechumenen eine Art Anleitung gegeben, jedes der vier Evangelien nach seiner Eigentümlichkeit aufzufassen. Wenn die Überlieferung des Symboles unzweifelhaft der Einfürung in das grundlegende Bekenntnis der Kirche entsprach, und ebenso die des Vater-Unsers den Taufkandidaten gleichsam den Schlüssel zu aller Gebetserhörung der Kinder Gottes in die Hand gab, so wird es gewiss nicht als eine willkürliche Konjektur verurteilt werden dürfen, wenn wir sagen, jenes wunderbare officium sollte in liturgischer Form die Überlieferung des Schlüssels zu allem Schriftverständnis vermitteln. Wenn wir nun in den Skrutinien diese drei liturgischen Akte in der Folge auftreten sehen, dass dieses officium das erste ist, so liegt es gewiss unmittelbar nahe, diesen Akt als Korrespondenzbeziehung auf die unterste Stufe der audientes zu fassen, denen das Anhören des Predigtwortes ebenso als Recht wie als Pflicht zugesprochen war. Das Bedürfnis der Kirche jener Zeit, letztlich alles, was an Vorbereitungsarbeit den Taufkandidaten gewidmet wurde, in liturgische Handlungen einzufassen, findet dann gerade in diesem Akte seine charakteristischste Ausprägung.

Wenn dabei die Tatsache, dass die Überlieferung des Vater-Unsers, die doch der mittleren Stufe entsprechen soll, erst hinter der Überlieferung des Symboliums zu erfolgen pflegte, der Annahme zu widersprechen scheint, dass diese liturgischen Akte jenen ordnungsmäßig sich folgenden Vorbereitungsstufen entsprechen, so genügt zur Erklärung für diese Umstellung ebenso die spezifische Hochfassung des Herrengebetes in dieser Epoche, wie wir sie bei Cyrill nachgewiesen haben, als die historische Tatsache, dass dasselbe erst später zu dem Symbole als zweiter Lehrgegenstand hinzugenommen wurde. Die Gründe, die oben dafür angefürt wurden, dass die Überlieferung des Mustergebetes spezifisch jener mittleren Stufe der gesamten Katechumenenpädagogik entspreche, auf welcher die Proselyten den Charakternamen der Mitbetenden trugen, können dadurch nicht für abgeschwächt gelten. Alle drei Stufen der Bereitung, welche der alte Katechumenat unterschied, finden so in letzten liturgisch formulirten Akten ihren jener Epoche charakteristisch entsprechenden Abschluss.

Schon die Sonderlichkeit jenes ersten officium hilft es erklären, dass keinerlei weiterer Nachhall davon in der nachmaligen Katechumenatspraxis und Katechismustradition sich erhalten hat. Nur der reformirte Katechismus weist nachmals ein selbständiges Hauptstück vom Wort Gottes auf; aber so wenig dasselbe sich in der organischen Ausbildung des „Katechismus“ und seiner Hauptstücke für

warhaft berechtigt erweisen wird, so wenig ist mir bekannt, dass je ein Vertreter jener Tradition sich auf dieses altkirchliche Vorbild, von jedenfalls auch sachlich zweifelhaftem Werte, berufen hätte.

Um so gewisser steht das andere Resultat fest, dass aus jenen beiden Überlieferungsakten der altkirchlichen Katechumenatspraxis die Originalform des „Katechismus" des Mittelalters in der Karolinger Zeit erwuchs. Was später in allen Kapitularien und sonstigen Anweisungen lang hinaus als ausschließlicher Lehr- und Lernstoff für Paten wie Katechumenen bezeichnet und gefordert wird, ist ausschließlich: „Symbolum und Vater-Unser" (II, 1, 154). Damit tun wir den ersten Schritt hinüber in das Gebiet, das spezifisch „Katechismus" zu heißen verdient. Was für die Katechumenatslehre der alten Kirche noch beizubringen ist, dient selbst auch nur noch zur Beleuchtung dieses Überganges.

So darf als nächsteinschlagendes Moment geltend gemacht werden, dass bei den Akten, die jener traditio als redditio entsprachen, eben auch einzig das Symbol und das Vater-Unser in Frage kamen. Bei diesen Reditionsakten wird man nur zwischen den rein katechetisch memorativen und den liturgisch fixirten unterscheiden müssen. Ebenso ist die bei dem Taufakte selbst eintretende interrogatio de fide, bei der nur eine ganz kurze Summe des Symbolums respondirt wurde, sorgfältig von der vorgängigen liturgischen Reddition des ganzen Symboles zu unterscheiden. Auch was an liturgischen Formulirungen für diese interrogatio de fide vorliegt, hat unzweifelhaft auf unwesentliche Ergänzungen des Symboltextes eingewirkt. Die Folgen aber davon, dass sich die Kenntnis jenes Unterschiedes später verlor, lassen sich noch daran erkennen, dass sich auf Grund nachreformatorischer Agenden Rationalisten darauf berufen zu dürfen glaubten, einzelne Artikel, wie die Höllenfart und die Auferstehung des Fleisches hätten auch in der späteren Zeit nicht traditionelle Geltung im Symbole gehabt. Sie wussten eben nicht, dass sich im Taufakte die verkürzte interrogatio de fide bis in nachreformatorische Agenden in Erinnerung erhalten hatte (II, 1, S. 114 f.).

Von eingreifenderer Wirkung für den nachmaligen Katechismusinhalt war jener mystagogische, den Neugetauften gewidmete Unterricht, der in der ausgedehnteren Form, für die Cyrill vorbildlich ist, wie in der verkürzten von Einzelsermonen nach Augustins Art, überall als Nachfeier und nachfolgende Begründung in der Woche nach Ostern und vor Sonntag Quasimodogeniti fiel. Überwiegend Sakramentsunterricht, wie wir schon gelegentlich sahen, wenn auch mit dem weitschichtigeren Begriffe vom Sakramente, den die Beichnung als mysterium begünstigte, diente dieser Unterricht zur speziellen Ergänzung der ausdrücklich als solcher betonten Lehrstücke (Symbol, V.-U.), die das Mittelalter von der alten Kirche überkam. One einen gewissen Taufunterricht war ja die Taufbereitung überhaupt nicht zu denken. Das älteste Zeugnis über den Inhalt der „Anfangslehre" (Hebr. 6, 1. 2) stellt sogar schon neben die Lehre von Taufen die über Handauflegung. Frühe musste nach obigem Nachweis die Abrenuntiation wie auch die sogen. Salbung als neue Gegenstände dieser Art dazu treten (II, 1, S. 62 ff.). Der mystagogische Unterricht im ausgebildeten Katechumenate vereinigte aber nicht nur alle irgend einschlagenden Handlungen, obenan auch das heil. Abendmal, unter der einheitlichen Kategorie von Mysterien; sondern begründete auch den Usus, diese abgelöst für sich zu behandeln. So wurde es dann im Mittelalter, besonders seit dem 13. Jarh., zur stehenden Sitte, „die Sakramente" als ein besonderes Lehrstück im Beichtunterrichte zu behandeln (S. 69 f.) und in reformatorischen Katechismen noch, wie in der catechesis puerilis von Melanthon, trägt dieser Stoff die Überschrift de sacramentis, obgleich nicht bloß Taufe und Abendmal darunter behandelt werden (S. 71). Insbesondere aber fällt von hier aus spezielles Licht auf die Meinung, mit welcher Luther auch neben der spezifischen Katechismustrilogie eine zweite selbständige Trilogie folgen ließ. Es galt neben der Lehre als solcher, wo ja bei Art. III die Gnadenmittel schon notwendig als solche Besprechung finden mussten, wie denn auch das Nicänum die Taufe ausdrücklich im 3. Artikel fürt, die kirchlichen Handlungen als solche zu würdigen, d. h. der Katechumenatslehre eine ausdrück-

liche Stelle im Katechismus zu bereiten (vgl. meinen Vortrag, Luth. kl. Katech., Leipz. 1880). Luther hat sich prinzipiell in den Colloquiis dahin erklärt (S. d. K. II, 1, 48) und Brenz wie Althamer ordnen danach den Stoff nach der tatsächlichen Folge dieser Akte, Taufe an den Anfang aller Katechismuslehre, Beichte und Abendmal an's Ende. Nach neuerer geläuterter Praxis gehört dazu vor allem auch die Konfirmation; aber eben solche Desiderien kann der letzte kirchliche Vorbereitungsunterricht am ehesten ergänzen. Für den spezifischen Konfirmandenunterricht empfiehlt sich obenan auch der Ausgang von der Taufe und dem tatsächlichen Taufstande der Katechumenen. Dann werden überhaupt die sogenannten letzten drei Hauptstücke des Katechismus Luthers als Gegenstände eingehenderer praktischer Behandlung weniger der Katechismusschule als dem Spezialunterricht letzter Vorbereitung für das Altarsakrament zuzuweisen sein. Eben diese abgesonderte Behandlung aber, wie die Sonderstellung noch im reformatorischen Katechismus füren ihre letzte Herleitung überhaupt auf den altkirchlichen mystagogischen Unterricht zurück. Damit scheiden wir von dem altkirchlichen Katechumenate nach seiner Spezialgeschichte. Die Dauer desselben im Leben der Kirche läßt sich nur annähernd und im einzelnen bestimmen.

Noch zu Cäsarius von Arles und Faustus von Rhegium Zeiten finden wir alle alten Katechumenatsanschauungen und Praxen, wenn auch in der verkürzten Form der Scrutinien, erhalten. Obenan ist der Brief des Ferrandus an Fulgentius von Ruspe († 533 vgl. oben) ein schlagendes Zeugnis, dass im 6. Jarhundert noch die Traditionen unverändert bestanden. Vielmehr aber muss man sagen, dass durch die Anpassung aller Kindertaufbräuche an die alte Tauffeier eine volle Reminiszenz und allerlei tatsächliche Kopie im Occidente sich noch bis ins 9. Jarh. erhielten (S. d. K. I, 314 f.). Die Homiliarien des 9. Jarhunderts bieten noch Gelegenheit und Muster von Predigten, die ganz auf der Vorstellung fußen, dass alle alten Katechumenatseinrichtungen noch im Leben stehen; freilich sind diese Reden sämtlich den pseudoaugustinischen Predigten, d. h. Caesarius, Faustus u. a. entlehnt (vgl. die sorgfältigen Untersuchungen bei Cruel, Geschichte der mittelalterlichen Predigt, Detmold 1879, S. 64 f. und vorher).

In Warheit und im allgemeinen begründeten dennoch die ganz veränderten Aufgaben der Mission auf germanischem Boden und die zu schlechthin allgemeiner Herrschaft gelangte Praxis der Kindertaufe eine völlige Umgestaltung des bisherigen Verfarens. Wie Karls d. Gr. Cirkularfrage, mit welchem Rechte man ein neugeborenes Kind einen catechumenus nennen könne (Pez, Thesaur. anecdd. II, 2, 9 sq.) auf die neuen Bedürfnisse hinwies, so formulirte namentlich die Reformsynode von Paris (829 can. 6 ff.) die neue Aufgabe in ihren wichtigsten Grundzügen. Zugleich aber bewärte sich damals schon der oben aufgestellte Grundsatz, dass ein neuer Abschlussakt sich nötig mache, sobald die Taufe als Kindertaufe zur materiellen Basis werde. Als solcher Zielakt trat seit dem 9. Jarh. immer allgemeiner die erste Beichte ein, in ihrer öffentlichen Feier als Osterbeichte in der Tat auch mit allerlei Riten ausgestattet, die diese als Erneuerung des Taufbundes, resp. als Ersatz dafür erscheinen lassen konnten, dass einst der Taufempfang selbst diese Zielstelle behauptet hatte. Die nähere Geschichte des für die ganze Entwicklung der mittelalterlichen Kirche so wichtigen und noch für die Reformation vorbereitend bedeutsamen Institutes gehört nicht hieher (s. den Art. „Beichte“). Die Grundrichtung der alten Kirche auf social-öffentliches Leben entbehrte auf diesem Boden schon der national-kulturmäßigen Voraussetzungen; aber das Institut der Privatbeichte, das aus jenem Grunde der alten Kirche ganz fremd war, begründete für sich ein individuell-pädeutisches Verfaren an Stelle des social-liturgischen der vorhergehenden Epoche. Daher unser Namenvorschlag für die neue, die mittelalterliche Katechumenatsepoche. Daneben hat für uns hiebei besonderes Interesse nur die Tatsache, dass auf diesem Wege ganz neue Lehrstoffe zu den alten Katechismusstücken traten, überwiegend Gesetzesstoffe, auf die Prüfung der Beichtenden berechnet und ebenso der zuchtenden Pädagogik als dem alttestamentlichen Charakter der mittelalterlichen Kirche überhaupt entsprechend. An diese Stoffe aber knüpft sich eines der bedeutsamsten Ent-

wicklungsmomente der ganzen Katechismusgeschichte. Das ist hier einzufügen, zugleich zur Vollendung der Vorgeschichte des reformatorischen Katechismus.

Als Luther in seinen Vorarbeiten für diesen den Grundriss der Aufgabe für alle Zeiten zeichnet, erklärt er die 10 Gebote, den Taufglauben und das Herrengebet für die selbstverständlichen und von alther gegebenen Hauptstoffe jedes organisch gestalteten Katechumenenunterrichtes (S. d. K. II, 1, 36. 273). Niemand hat auch an den geschichtlichen Voraussetzungen für das Recht dieser Behauptung bis in die neueste Neuzeit gezweifelt. Mit Ausnahme etwa des scharfblickenden Dänen Grundtvig stand es den praktischen Theologen der Neuzeit unter Nitzsch' Fürung allgemein fest, der Dekalog sei auch in der alten Kirche von jeher Gegenstand des Unterrichtes für die Katechumenen gewesen. In der Tat haben auch seit Tertullian die Kirchenlehrer des Abendlandes mit großer Einstimmigkeit und in überraschender Gleiche mit dem, was nachmals Luther unabhängig von ihnen als Summa des für jeden Katechumenen und Laien zur Seligkeit notwendigen Erkenntnisstoffes behauptete, eine Trilogie von Gegenständen bezeichnet, unter denen neben den Bitten „die Gebote“ eine erste Stelle einnehmen. Das ist die wunderliche Theorie von dem sogen. sermo abbreviatus oder verbum abbreviatum, auf eine angebliche Weissagung des Jesaja nach dem Text der Vulgata, resp. schon der LXX (vgl. Röm. 9, 28) begründet (Jes. 10, 22). Aber auch diese Zusammenhänge waren bis in die neueste Neuzeit unbeachtet geblieben (S. d. K. II, 1, 29 ff. vgl. Vortrag a. a. O. S. 6 ff.). Hätte man nähere Kenntnis von dieser hocheigentümlichen Erscheinung gehabt, so würde schon daraus sich ergeben haben, dass die alte Kirche nach diesen Voraussetzungen wie nach ihrem Gesamturteil über die alttestamentliche Gesetzgebung (a. a. O. S. 162 ff.), das Grundtvig schon klar durchschaute, im Dekaloge unmöglich die Idealform des Gesetzes sehen konnte. Wie Christus nach jener angeblichen Weissagung alle Offenbarung des Alten Testamentes neutestamentlich abkürzen sollte, so erkannte die alte Kirche nur in der neutestamentlichen Form des Gebetes (Doppelgebot der „Liebe“) die Idealform aller „Christentugend“ (Augustin).

Auch Geffken (Bilderkatechismus des 15. Jarh.) berücksichtigt diese grundlegenden Voraussetzungen so wenig, als im allgemeinen die praktisch wirksamen Motive (S. d. K. a. a. O. S. 171 ff.); dennoch ist es sein Verdienst, jener falschen Tradition von der altherkömmlichen Geltung des Dekaloges im Katechumenenunterrichte entscheidend dadurch ein Ende gemacht zu haben, dass er nachwies, wie erst im 14. und 15. Jarhunderte dieser ein allgemeiner Artikel des Interesses kirchlicher Pädagogik und des damaligen Büchermarktes geworden. Auch dafür war mancherlei Ergänzung nötig (S. 182 ff.). Was die alte Kirche als mandata Dei für diesen Zweck fürte, vertritt bis tief ins Mittelalter hinein schlechthin das Doppelgebot der Liebe und fand im Katechumenenunterrichte nur beiläufig, namentlich in den sermones exhortatorii seine Stelle. Erst im Laufe des Mittelalters und im Dienste des Beichtunterrichtes bildet der Gesetzesstoff eine selbständige neue Kategorie; aber bis ins 13. Jarh. hinein wird auch diese statt vom Dekaloge schlechthin durch Ersatzformen gedeckt, obenan durch die Lehre von Hauptlastern, Todsünden und Haupttugenden wie guten Werken. Der Dekalog selbst wurde erst durch die Ethik der Scholastiker, namentlich aber durch Volksprediger, wie Berthold, populär, one dass seine Hinzunahme zu den übrigen Stoffen vorerst mehr als eine äußerliche Stoffbereicherung bedeutet hat; wie aus dem griechischen Katechismus des Petrus Mogilas am klarsten zu ersehen ist. Nachdem dort alle mittelalterlichen Ersatzformen des Abendlandes, welche die griechische Kirche in ihren Katechismus herübernahm, abgehandelt sind, heißt es einfach weiter: „Ferner laß uns von den Geboten Gottes uns unterreden“ (S. d. K. II, 1, 289).

Anders gestaltete sich in der abendländischen Kirche die Wirkung des neuen Interesses an dem Dekalog, je näher die Reformation heranrückte. Für diese gewann er entschieden eine hohe vorbereitende Bedeutung, so dass man nie verfehlen sollte, unter die vorreformatorisch wirkenden Kräfte auch diese plötzliche Überschwemmung des Büchermarktes mit Auslegungen des Dekaloges ganz beson-

ders miteinzurechnen. Was die Beichtpraxis des Mittelalters selbst schon für Erziehung des Volkes zu Sündenerkenntnis und Verlangen nach Versönung gewirkt, das fasste sich letztlich in der Tatsache pragmatisch zusammen, dass Moses selbst gleichsam noch einmal vor Christo, d. h. vor der evangelischen Erneuerung in der Reformation vorherging. Für die Geschichte der inneren Entwickelung des normalen Katechismusinhaltes hat diese Erscheinung entscheidende Bedeutung gewonnen. Wenn Luther in der Annahme irrte, dass auch die alte Kirche schon den Dekalog als Lehrstück für Katechumenen gefürt habe, so bewies er um so höheres Verständnis für die unmittelbar vor der Reformation erweckte Sehnsucht an dem Dekaloge einen göttlichen „Spiegel der Sünden" — das war der Ausdruck der Zeit — zu finden. Luthers Anfangsarbeiten geben unmittelbar Zeugnis dafür, wie seine Vorstellungen von dem, was ein Katechismus leisten müsse, an dieses Bedürfnis, ja an das Stichwort der Zeit selbst, anknüpften (a. a. O. S. 274). Eben seit dieser Zeit kann genau genommen erst von einem „Katechismus" geredet werden.

Das Wort selbst, unabhängig von dem spätgriechischen κατηχισμός aus dem neulateinischen catechizare erwachsen, wurde anfangs gleichbedeutend mit κατήχησις von dem Einzelvortrag an Katechumenen gebraucht, wobei nicht auffallen kann, dass die zur Buße zuchtende Bestimmung solcher Reden dabei vorklingt (S. 33). Im späteren Mittelalter unterscheidet man technisch exorcismus und cathecismus als Taufriten, wobei letzteres den Fragakt speziell bezeichnete, und vermöge der besonderen Beteiligung der Taufpaten dabei, dann wol sogar auf aktuelle Patenschaft übertragen wurde. So konnte die wunderliche Rechtsfrage entstehen, ob der cathecismus, verstehe die geistliche Verwandtschaft durch Gevatterschaft, ein Ehescheidungsgrund sei (S. 37 f.). An ein Buch oder nur an den Inhalt der Lehrstoffe für Katechumenen dachte vor der Reformation kein Mensch bei diesem Worte und auch in nachreformatorischen Kirchenordnungen erhält sich noch der ältere Sprachgebrauch (Cleve 1532; s. a. a. O.). Luther selbst, in dessen Briefen sich der Name zuerst von einem Buche gebraucht zu finden scheint (1525 d. 2. Febr. D. W. II, 621 vgl. 635; III, 30), braucht das Wort daneben (deutsche Messe 1526) ganz bewusst von der Handlung des Unterrichters, resp. von dem Examiniren der Katechumenen (S. d. K. II, 1, 36).

Wo dann Luther seine Idee von einem Katechismus als Unterweisung zur Seligkeit in dem, was Allen zu wissen nötig sei, entwickelt (S. 48), begegnet sich ja sein Ideal in fast wörtlichem Ausdrucke mit den Vorstellungen der ältesten Kirchenlehrer des Abendlandes (S. 29 ff.); aber so wenig diese damals in direkte Beziehung zur Katechumenatspraxis gesetzt wurden, so wenig kannte man dafür den Namen catechismus. Der sehr zufällig dafür üblich gewordene Name verbum abbreviatum hallt zwar noch im Mittelalter wider (Petrus Cantor † 1180), aber one klare Erinnerung auch nur an den spezifischen Ursprung. Vielmehr bezeichnete man, wie wir sehen, die Katechumenenlehrstoffe nur nach ihrer Einzelheit (Symbolum u. V.-U.), oder gab, als man anfing, die neuen Gesetzesstoffe und die Sakramentslehre mit jenen in einheitlichen Schriften zusammenzufassen, diesem Konglomerate allerlei willkürliche Namen: speculum ecclesiae u. dgl. Am vollständigsten finden sich die üblichen Lehrstoffe für Katechumenen am Ende des Mittelalters in den sogen. Beichtbüchern für ungelehrte Geistliche („Rudes") beisammen, teils nach der Form der Behandlung als „Interrogatorien" bezeichnet, teils auch da noch mit allerlei willkürlichen Titeln, wie „der Seele Trost", begabt. Unmittelbar vorreformatorische Erscheinungen, wie der Katechismus der böhmischen Brüder, fürten den Titel: „Ein christliche vnnterweysung Der klaynen Kinder im Gelauben, nach eine weyß einse Frag" (1522, vgl. den Art. „Böhmische Brüder" und den Titel des Waldenserkatechismus: „Las interrogations menors" in m. Schrift: „Die Katechismen der Waldenser und böhmischen Brüder". Krit. Textausgabe ꝛc., Erlangen 1863). Dem angepasst ergingen Luthers eigene Vorarbeiten unter dem Titel: „Praeceptorium" (D. W., Briefe I, 559); wärend er selbst sie in seinem „Betbüchlein" niederzulegen pflegte (S. d. K. II, 1, 34). Lachmann nannte seinen Katechismus, der unmittelbar dem Lutherschen vorher-

ging, noch Catechesis, und das erste Buch, das den Titel „Katechismus“ nachweisbar selbst fürt, ist das Althamersche von 1528 (Hartmann, Älteste katechet. Denkmale, Stuttgart 1844).

So gewinnt es allerdings doppelte Bedeutung, daſs durch Luthers Hand selbst sich zuerst der Name des Buches bewuſst zu der Aufgabe des Unterrichtes und dem Ideale eines Katechumenenbuches findet. Wie dies zugleich mit der durchgreifenden Tätigkeit der Reformatoren für christlich-kirchlichen Unterricht der Jugend zusammenhing, ist früher schon angedeutet. Zweierlei ist dabei speziell zu bemerken. Das erste betrifft die Form. Ein Fragbuch, wenn auch nur in examinirender Weise, verstand man unter Katechismus; natürlich schlechthin noch (s. oben) auf religiösen Stoff eingeschränkt. Dabei war schon der Titel des böhmischen Brüderkatechismus unmittelbares Vorbild. In weiterer Linie muſste dafür schon der mittelalterliche Begriff des cathecismus vom Fragakte in der Taufe, sowie die Sammlung des Stoffes in den Interrogatorien, endlich die Praxis des Beichtstules, fragweise über diese Stoffe zu verhandeln, wirksam werden. An seinem Orte habe ich nachgewiesen, wie Gerson, resp. Guido de monte Rotherii im 14. Jarh., schon in diesen Zusammenhängen sogar zuerst die sokratische Hebammenkunst auf das Geschick des Beichtvaters die Beichtenden zu fragen anwendet, und wie daher neuere katholische Pastorallehren bei der Beichtanweisung allerlei sonst nur in der Katechetik übliche Fraggesetze abhandeln (S. d. K. II, 2, 2, S. 33 ff.). Dazu kam endlich die Vorliebe für dialogische Behandlung von Lehrstoffen, die das ganze Mittelalter beherrscht und sich gegen die Reformationszeit hin, wie in dieser selbst noch merklich steigert (vgl. S. 12 ff.). Zu den ältesten Erscheinungen mittelalterlicher Schulbücher dieser Art, zugleich schon auf Heinrich des Löwen Veranlassung in deutsche Sprache übersetzt, gehört wol die Natur- und Weltkunde unter dem Titel: Elucidarius (Germania XVII, 408). Luther wälte diese Form, wie er in der Vorrede zum Katechismus ausdrücklich sagt, für den praktischen Zweck, daſs jeder Hausvater mit dem Katechismus in der Hand seine Kinder und sein Gesinde über die Christenlehre verhören könne. Darin zeigt sich aber nur gleichsam fixirt, was für Luther letzter dringender Anlaſs wurde, selbst die Abfassung eines solchen Buches in die Hand zu nehmen. Bekanntlich war dies die Visitation von 1528, und was Luther dabei von dem Unterrichtsbedürfnisse des gemeinen Mannes inne wurde. Wie diese Kirchenhandlung die erste organische Begründung des neuen Kirchenwesens in den kurfürstlich sächsischen Landen wurde, so bildete sich von daher das neue Katechumenatsziel der lutherischen Reformation an Stelle der mittelalterlichen Beichte heraus: — das Glaubensexamen, mit denen, welche neu zur Kommunion zugelassen werden sollten (S. d. K. I, 557 ff.), gleichsam der fortgesetzte Visitationsakt, für den nun der Katechismus das Fragbuch, resp. die Norm des fixirten Visitationsexamens wurde.

Das andere und bedeutsamere Charakteristikum der neuen Katechismusschöpfung betrifft den stofflichen Inhalt und inneren Organismus desselben (vgl. die Übersicht in m. Konferenzvortrage). Neue Stoffe bringt die Reformation im allgemeinen nicht bei. Für die Katechismusgeschichte muſs man daher die vorausliegende Epoche die konstitutive nennen. Die Reformation eröffnet, von unbedeutenderen Vorläufern abgesehen, die kritische Epoche; dies zunächst in der Ausscheidung des Ungehörigen bewärend, womit obenan im Mittelalter das Altherkömmliche überwuchert worden war. In diesem Sinne wurde das Lehrstück von den Sakramenten auf drei „Hauptstücke“ reduzirt, wobei die Absolution als drittes göttliches Siegel der Vergebung der Sünden und in Vertretung des Gnadenmittels des Wortes sich neben Taufe und Abendmal stellen durfte (a. a. O. S. 22); alle drei aber, wie oben gezeigt, wegen ihrer Bedeutung für die Katechumenatserziehung, als grundlegende und Zielhandlungen derselben die Katechumenatslehre im Katechismus zu vertreten hatten. Die von dem griechischen Katechismus adoptirten sieben römischen Sakramente verwirrten ja nicht nur den heilsmäßigen Begriff des Gnadenmittels, sondern mischten in die Katechumenenlehre ein, was dahin gar nicht gehörte (Ehe, Ordination). Das andere Haupt-

gebiet der reformatorischen Kritik bildete die Kategorie der Gesetzesstoffe. In Luthers Erstlingsarbeiten finden sich noch allerlei Reminiszenzen an die Ersatzformen des Mittelalters, Todsünden u. a. dgl. Das fällt alles mit der Aufstellung der geläuterten Idee des Katechumenenbuches von der centralen Heilslehre in Geboten, Glaube und Gebet: — „Jnn diesen dreyen stücken steht es schlecht und kurtz fast alles was eym Christen zu wissen not ist". (1526 vgl. S. d. K. II, 1, 273). Der Dekalog allein wurde nun aus der ganzen vorgängig bereitgestellten Stoffmasse beibehalten; zugleich aber dies zuletzt hinzugekommene Lehrstück allen anderen vorangestellt. So selbstverständlich diese Anordnung erscheinen muss nach dem historischen Gange der Offenbarung und der paulinischen Anschauung von Gesetz und Gnade in Christo, so bedeutsam wird diese reformatorische Tat dadurch, dass unter allen Katechismen der Konfessionskirchen nur der Luthers diese Anordnung bietet und damit den organischen Abschluss der ganzen vorgängigen Entwickelung darstellt. Die älteren reformirten Katechismen, wie obenan der Calvins, befolgten zwar ursprünglich dieselbe Ordnung, aber änderten sie sämtlich im Laufe der Zeit. Selbst der Pfälzer Katechismus, dessen klassische einleitende Fragen so gut wie wörtlich mit Luthers ersten Fingerzeigen über den organischen Fortschritt und Zusammenhang der Hauptstücke übereinstimmen (a. a. O. 274 f.), ordnet in der Ausfürung den Dekalog doch hinter unter die spezifisch reformirte Rubrik der „Dankbarkeit" (vgl. S. d. K. II, 1, 298 ff.). Im Grunde wirkte der altkirchliche Vorgang fort, alle übrigen Stoffe auf der Grundlage des „Glaubens" zu erbauen; aber was die alte Kirche durfte, da sie die Liebe als Tugendleistung dem Gesetze substituirte und was selbst mit dem Dekaloge der griechischen wie römischen Kirche bei ihrer Werklehre zu tun eher möglich ist, das musste nach geläutert reformatorischer Erkenntnis für unmöglich gelten. Das Gesetz vom Sinai mit seinem „Du sollst" gehört, wie Grundtvig resolut erklärte, entweder gar nicht mehr in den christlichen Katechismus — und so hatte die alte Kirche entschieden — oder es konnte nur als Wegbereitung für den Glauben, wie Moses vor Christus hergegangen, die Stelle vor dem Glauben in demselben finden. Das war der biblische Urbegriff von aller christlichen Anfangslehre (Ebr. 6, 1: „Buße von toten Werken und Glaube an Gott"), die Quintessenz aller paulinischen Heilslehre und damit der summarische Ausdruck für den reformatorischen Grundgedanken: Rechtfertigung des Sünders vor Gott auf Grund von Sündenerkenntnis. Dass die alte Kirche Gesetz und Evangelium ebenso vermengte, wie Gottes- und Kirchenhandlungen, trübte so früh alle Klarheit über die Rechtfertigung des Sünders durch Glaube allein. Die im Mittelalter immer üppiger aufwuchernde Lehre von den verdienstlichen Werken fand durch höhere Fügung ein vorgängiges Korrektiv in dem neuen Hervortreten des von Gott selbst gegebenen Sündenspiegels im Dekaloge. So setzte die Reformation mit der richtigen Grundlehre von Gesetz und Evangelium ein und ganz aus dieser ersten kürzesten Summa will der Aufbau der Heilslehre für Katechumenen nach Luthers Anschauung verstanden sein. Wie kein anderer ist Luthers Katechismus damit zur eigentlichen Urkunde der Reformation im Laienstile geworden (a. a. O. S. 355).

Hauptbeleg dafür ist seine Fassung des zweiten Hauptstückes in unübertroffen stilvoller Auslegung. Nicht als ein Kompendium von Lehrsätzen behandelt er das Symbol, wie z. B. der presbyterianische Katechismus (a. a. O. 308), sondern als Ausdruck des Glaubensbewusstseins eines getauften und gerechtfertigten Christen, vielmehr als die bekennende Glaubenstat, die das Wörlein: „Ich glaube" kennzeichnet. So konnte auch schon Art. I in genialster Weise als Trost der Kinder Gottes aus den Werken der Schöpfung und Erhaltung behandelt werden (vgl. m. Christenlehre im Zusammenhang, Leipzig 1880, 1 S. 144 ff.). Nicht nur dem Stoffe, sondern ganz der Lebensform nach ist damit Heilslehre dargeboten und hoch pädagogisch gegen alles Dogmatisiren mit Katechumenen geschützt. Christus aber ist damit in dem Sinne zum allein beherrschenden Mittelpunkt erhoben, dass aller übrige Katechismusinhalt sich nun, Art. II entsprechend, als Vorstufe oder Herleitung ordnet und so mit leuchtender Klarheit „Moses, Christus,

der Geist" als bestimmendes Schema alles Christentumsunterrichtes hervortritt. Für die nähere Begründung darf ich auf die angefürten Schriften verweisen. Hier gilt es den Nachweis letztlich vollenden, wie darin zugleich die Normalität dieser Katechismusanlage für die Idee eines Katechumenenlehrbuches überhaupt gegeben ist.

Wir erinnern uns der dreifachen Lehraufgabe, wie sie aus Basis und Ziel des Katechumenates sich ergab, als positiver Grundlegung historischer Art, dialektisch-didaktischer Vermittelung und teleologischer Richtung auf Bekenntnisstand und Gemeinschaftsleben mit der Kultgemeinde als Gemeinde der Reifen. Nur auf die damit zusammenhängigen Charaktere der Lehrstoffe angesehen, müsste ein vollständiges Katechumenenlehrbuch als ersten Teil den nötigen Stoff der Heilsgeschichte, als zweiten Teil Lehrstoff zur Begründung des christlichen Glaubensbewusstseins, als dritten endlich für christlich-ethischen und kirchlichen Kultusunterricht den nötigen Stoff bieten. Die äußerliche Verbindung dieser Stoffe in einem Lehrbuche wäre dabei am wenigsten notwendig; wol aber muss ein Katechismus, der κατ᾽ ἐξοχήν die Katechumenenlehre vertreten und das Normalbuch dafür bilden soll, dass alle drei notwendigen Sonderstoffe an ihm ihren Anknüpfungspunkt haben und in ihm in organischem Zusammenhange ihren summarischen Ausdruck selbst auch finden. Eben dies aber kann nur ein nach obigem Schema und entsprechender Ordnung gegliederter Katechismus leisten. Das historische Element ist im Schema selbst gegeben und als kürzeste Summa für die ganze Reichs- und Heilsgeschichte ein entsprechenderer Ausdruck nicht wol zu denken als die obige: Moses, Christus, der Geist. So wird dann der vorgängige biblische Geschichtsunterricht zuletzt an die ihn beherrschenden drei Hauptgesichtspunkte angeknüpft. Nicht minder hat die dialektische Entwicklung des Heilsverständnisses von der Erkenntnis der Sünde aus bis zu dem Heilsbewusstsein in Christo und dem Heiligungsziele im heil. Geiste in vollendeter Form an diesem Schema Ausdruck und Anhalt. Vom letzteren Gesichtspunkte ergibt sich sofort auch das höchste ethische Prinzip nach christlicher Fassung als Leben im Geiste, auch im Hauptstücke vom Gebet prinzipiell insofern ausgeprägt, als durch diese höchste christliche Aktion, was im Gesetze als Forderung gegenübersteht, zum eigenen Anliegen und Strebeziel, was aber noch als Mangel und Fehl der geistlichen Vollendung entgegensteht, als Gegenstand christlicher Geduld, Hoffnung und Überwindung erkannt und durchgefürt wird. Diese in Bitte 1—3 und 4—7 deutlich erkennbare Teilung des V.-U.'s dient nur bei Luthers Ordnung der Hauptstücke zu dem ebenso organisch begründeten als pädagogisch lonenden Abschlusse, der es möglich macht, das Gesetz zu Gebet verklärt aufzuweisen und alle Glaubenszuversicht in Geistesleben der Kinder Gottes umzusetzen. Durch den „Anhang" mit der sog. Haustafel und der Ordnung des häuslichen Gebetslebens hat daneben Luther nicht unwichtige Ergänzungsstücke geboten für die Bewärung des Christen ethischer Art in Haus und Leben, welche Ersatzstücke, wie die schon in der alten Kirche und besonders im Mittelalter hoch beliebten, im griechischen Katechismus trefflich verwerteten „Seligpreisungen" leichter entbehrlich machen. Vor allem gehört ja auch was die Lehre von den Katechumenatshandlungen im Katechismus bietet an Anweisung, seinen Taufbund zu halten und immer wider zu erneuern, sowie sein christliches Leben der Kommunionlehre, die der Abendmalsgenuss central vertritt, entsprechend zu füren, unmittelbarst zu der Begründung und Befestigung alles Lebens im Geiste, sodass von Art. III her obenan dieses Moment christlicher Heilslehre auf das reichste vertreten ist. Endlich aber hat die für Katechumenen unerlässige Einfürung in das Kultusleben der Gemeinde, wie schon am Vater-Unser selbst als Gebetsübung, so besonders an den grundlegenden kultischen Handlungen, von denen als solchen gerade die Sakramentslehre an ihrer Stelle zu handeln hat, ihren völlig ausreichenden und fruchtbarsten Anhalt. — Das alles läßt sich so in sachentsprechendster Folge einfach an den Hauptstücken des Katechismus, die dann erst ganz, wie sie vermeint sind (a. a. O. II, S. 45 ff), als Stoffkategorieen begriffen werden, entwickeln, in seinem ganzen Reichtume von der historischen Grundlegung aus entfalten und letztlich immer wider in eine

kurze Summa fassen. Dieser vollendete innere Organismus gibt das Recht, den Kathechismus Luthers, wie den reinsten Ausdruck des reformatorischen Entwicklungsgewinnes, so das katechetische Normalbuch zu nennen.

In der Tat hat auch sein Erscheinen erst die entscheidende Losung für den Wetteifer in litterarischen Leistungen auf diesem Gebiete gegeben, der zu ganz unübersehbarer Produktion gediehen ist. Mehr nur um Vergleichung von Haupterscheinungen und Einteilung nach gewissen Hauptrubriken kann es sich für die weitere Katechismusgeschichte hier handeln. Die römische Kirche speziell machte die energischsten Anstrengungen, Luthers Katechismus zu überbieten und unschädlich zu machen. Leistungen wie die von Wicel und Canisius gehören in der Tat zu den hervorragenden in formeller Hinsicht, und gelang es den Jesuiten nicht, dem Katechismus des Canisius die exklusive Privilegierung durch das Tridentiner Konzil zu erringen, so beherrscht derselbe doch als „catechismus catholicus“ den ganzen römischen Volksunterricht, wärend der catechismus Romanus nur Lehrbuch für die Pfarrer, der Bellarmins aber speziell als Missionskatechismus von Bedeutung ist. Überall hat natürlich das kontrareformatorische Streben viel polemischen Beischmack beigemischt, der freilich auch den Pfälzer Katechismus der Reformirten zu einem Zankapfel für das römische Reich machte. Zu den besonders auszeichnenden Zügen des kleinen Katechismus Luthers gehört insbesondere auch sein rein thetischer Charakter. Im übrigen verweisen wir auf die Übersicht der Katechismusgeschichte in der römischen Kirche (a. a. O. S. 291 ff.). Bezüglich derselben Entwickelung in der griechischen Kirche (S. 287 ff.) genügt es hier an den wertvollen, von der biblischen Richtung unter Alexander I. beeinflussten, Petersburger Katechismus zu erinnern (S. 290).

Der reformirte Katechismus weist neben den schon im Laufe angedeuteten charakteristischen Merkmalen, zu denen besonders die Kategorie „der Dankbarkeit“ gehört, namentlich sofern auch die Sakramentslehre darunter eingefasst wurde: — als interessante Eigentümlichkeit ein besonderes Hauptstück „vom Worte Gottes“ auf, durch Calvins Katechismus zuerst eingebürgert. Je mehr man geneigt war, in dem Glaubenssymbol nur kirchliche Lehrsätze zu erkennen, desto näher konnte dieses Bedürfnis gelegt erscheinen. Einleitend wird ja auch jeder vollständige Katechismusunterricht von dem Verhältnis des Katechismus zum Worte Gottes handeln müssen. Dagegen war es bei dem inneren Organismus des lutherischen Katechismus neben dem beherrschenden Schema „Moses, Christus, der Geist“ und der Grundlegung mit „Gesetz und Evangelium“ eine Unmöglichkeit. Dass dabei das Wort neben Taufe und Abendmal von Luther ganz spezifisch als Gnadenmittel ausgezeichnet wird, ist schon bemerkt. Wie einstimmig im übrigen Calvin von Anfang herein in der Anordnung des Ganges der Hauptstücke mit Luther war (s. oben), belegt insbesondere die neuaufgefundene französische Originalform seines Katechismus, wärend man sich bisher nur auf die lateinische Überarbeitung im „catechismus Genevensis“ (v. 1542) berufen konnte. H. Bordier ist es gelungen, das französische Original von 1537 aufzufinden, vgl. Le Catéchisme Français de Calvin, Genève 1878. Noch nicht in Frage und Antwort gestellt macht das Ganze mehr den Eindruck eines Glaubensbekenntnisses, wie sein Originaltitel auch lautet: „Instruction et confession de Foy dont on use en l'eglise de Genève“, in einzelnen einleitenden Kapiteln (S. 4) an den Waldenser Katechismus erinnernd. Dann folgen zuerst die zehn Gebote (S. 14 ff.) mit Übergangsstücken zum Glauben, wie: „Que la Loy est en degré pour venir a Christ; Que nous apprehendons Christ par foy“ etc. (S. 31 f. vgl. 39), ganz an Luthers Gang erinnernd; gemäß dem sich dann das Glaubenssymbol (S. 47 ff.) und das V.-U. (S. 69 ff.), endlich in ununterbrochener Folge die Sakramente (Des sacremens, S. 83 ff.) anschließen. Selbst die Parallele zur Schlüsselgewalt fehlt nicht (S. 90: Des pasteurs de l'eglise et de leur puissance; S. 94: de excommunication) fehlt nicht. — Das ist viel mehr als die Parallele zu Leo Judaes Züricher Katechismus, der ja auch diesem ersten französischen Katechismus vorausging (1534). Je vollständiger aber Calvin selbst seine Erstlingsarbeit bis 1542 umgestaltet hat, um so höher ist es zu veranschlagen, dass auch dort

noch nicht die Umstellung des Dekaloges hinter den Glauben vorliegt. Auch der Berner Katechismus hielt ja noch bis 1581 die alte Ordnung fest, so gut wie noch die Bearbeitung des Church Catechism v. Alex. Novel (1572).

Besonderes Interesse nach dieser Seite hat die originale Stofforduung, die Hyperius in seiner Schrift „Elementa christianae religionis“, Marburg 1563 (vgl. de catechesi 1570 und in neuer Ausgabe von Schmid 1704) befolgt. Genial wie überall und als echt biblischer Theologe griff er auf Hebr. 6, 1. 2 zurück und ordnet demnach 1) Buße von toten Werken (Gesetz), 2) Glaube an Gott (Symbol), 3) Taufe, 4) Lehre (gute Werke der Getauften). — Von der eigentümlichen Stellung, die der Pfälzer Katechismus in dieser Hinsicht einnimmt, war schon die Rede. Als die bedeutendste katechetische Erscheinung in der reformirten Kirche übte er auch den weitestreichenden Einfluss.

Die fernere Entwicklungsgeschichte weist in den drei abendländischen Konfessionskirchen ziemlich gleiche Epochen des Fortschrittes auf, wenn auch nicht in allen zu gleichen Zeitterminen eintretend. Gemeinsam ist jedenfalls allen dreien eine erste Epoche orthodox-didaktischer Begründung jeder einzelnen im Unterschiede von der anderen, die natürlich obenan den grundlegenden Unterricht beeinflussen muste. Wenn wir dabei gewagt haben, die lutherische Katechumenatstheorie dieser Zeit (16. und überwiegend 17. Jarhundert) die organisch-didaktische zu nennen (S. d. K. I, 549 ff.), so bestimmte dabei keine einseitige Vorliebe. Wir haben vielmehr an seinem Orte (S. 576) unverhohlen zugestanden, dass die reformirte Praxis darin der lutherischen voraneilte, dass sie den Abschlussakt des Katechumenates zu einer öffentlichen Bekenntnisablegung mit spezieller Rücksicht auf den berechtigten Anteil der Kultgemeinde gestaltete. Jene Behauptung begründet sich einesteils vielmehr nur aus der nachmaligen Bekämpfung der Gedächtnisunterlage seitens des Pietismus im Interesse einer verschwommenen unklaren Einwirkung auf das Gemüt und Gefül der Katechumenen. Auch dabei ist nicht zu verschweigen, dass die einseitig orthodoxistische Richtung auf Lehre und theologische Lehrbegriffe an der ausschließlichen Betonung des Glaubensexamens als Abschlussakt einen nahegelegten Anhalt finden konnte (S. 580). Dennoch muss die überwiegende Pflege des Gedächtnisses bei der Jugend, verbunden mit scharf begrifflicher Bestimmung des Lernobjektes an sich für das indizirtere pädagogische Verfaren gelten, wie darin die Grundsätze des geläuterten Humanismus gegenüber dem nachmaligen Philanthropinismus, ebenso als im Gegensatze zu den Experimenten Ratichs, der bekanntlich direkten Einfluss auch auf Speners Anschauungen geübt hat, mit der orthodoxen Praxis sich begegneten. Die Vernachlässigung des geistigen Anschauungsunterrichtes, die wir oben schon rügten, war dabei in der ersten Epoche den verschiedenen kirchlichen Parteien so ziemlich gleichmäßig eigen.

Das andere Motiv aber für jene Benennung liegt vielmehr in der Zielbestimmung kirchlicher Erziehung, die jener Epoche in der luth. Kirche überwiegend eigen war. Zwar in der Antipathie der orthodoxen Richtung gegen die in der Reformationszeit doch schon angeregte Einfürung einer Konfirmation (namentlich seit 1540, S. 598) zeigt sich immerhin noch das einseitige Genüge an der bloß didaktischen Grundlegung, wonach namentlich die sächsischen Theologen behaupten konnten: „recht unterrichtet sei schon recht konfirmirt“ (S. 572). Aber daneben bestimmte doch die richtige Erkenntnis, dass als objektive und göttliche Erneuerung des Taufbundes nicht eine erst von der Kirche zum Zwecke der Bezeugung subjektiver Heilserkenntnis und Taufbundsverpflichtung geschaffene Handlung (Konfirmation), sondern nur das andere Sakrament selbst angesehen werden könne, in dem nach Christi Abendmalsstiftung die Vergebung der Sünden — erstmalig von der Taufe her zugesichert — ausdrücklich neu versiegelt würde. Die Jugend von dem in der Kindheit empfangenen Sakramente der Taufe zu dem anderen, als dem Sakramente der Reifen zu füren, darf in der Tat als die organische Gestaltung des Katechumenates bei Voraussetzung der Kindertaufe bezeichnet werden. Das haben wir aber als bestimmenden Grundgedanken

der Reformatoren lutherischer Konfession aufgewiesen (S. 557 vgl. 573), wie im Grunde bei den Reformirten derselbe Gedanke waltete und das Beispiel selbst in neueren katholischen Kreisen so mächtig gewirkt hat, daſs, obgleich prinzipiell dort noch immer die erste Beichte als das eigentliche Katechumenatsziel bezeichnet werden muſs (S. 523 ff.), dennoch so edle Vertreter katholischen Glaubens, wie der sel. Regensburger Bischof Wittmann, darin ganz dem lutherischen Vorbilde folgten, daſs er die Feier der ersten Kommunion nach privatem Muster zum neuen Abschluſsakte des Katechumenates gestaltete; gerade wie Hirscher in änlicher Weise die römische Firmung zu einer protestantischen Konfirmation umzugestalten versuchte (S. 524). Der letztere muſste freilich dies wie anderes, auf höhere kirchliche Forderung hin, ausdrücklich retraktiren.

Zu einem Akte öffentlicher Feier wuſste freilich die orthodox-lutherische Richtung auch die erste Abendmalszulassung der Katechumenen nicht zu gestalten. Dagegen gelangte mit der damaligen Praxis schon ein Prinzip zu voller Geltung, das in seinem Werte erst in der Neuzeit voll gewürdigt werden kann und zuerst wider durch Schleiermacher ernste Befürwortung gefunden hat. Heutzutage herrscht die Theorie der Massenkonfirmation nach erreichtem Abschluſs des Unterrichtszieles der Volksschulen. Daſs solche Reife oder Unreife an sich damit gar keine Nähebeziehungen hat, ob jemand zum ersten Abendmalsgenusse, resp. auch reif für selbständige Kirchengliedschaft zu erachten sei, liegt auf der Hand, und die gegenwärtige Praxis dieser Massenkonfirmation unreifer Knaben und Mädchen muſs für den Erfolg bewuſster Kirchengliedschaft zu änlichen Miſsständen füren, wie einst die Massentaufen one sorgfältigen Vorbereitungsunterricht in der Karolingerzeit. Deshalb forderte Schleiermacher mit Recht, daſs man den ersten Abendmalsgang der Jugend als eine Sache privater Vereinbarung zwischen dem Elternhause und dem Seelsorgeramte behandele. Damit ist natürlich nicht gesagt, daſs es nicht eines anderweiten öffentlichen Rechenschaftsaktes vor der Gemeinde für die erlangte Bekenntnisreife und die Fähigkeit, selbständige Gemeindeglieder zu sein, bedürfe. Aber eben dies letztere ist doch wesentlich verschieden von der Befähigung zum Anteil an einem anderweiten göttlichen Gnadenmittel, das obenan zur Förderung des eigenen Seelenlebens dienen soll.

Wie mangelhaft nun auch in anderer Weise die betreffende Praxis in der orthodoxen Periode genannt werden muſs, insoweit entsprach sie ganz jenen prinzipiellen Forderungen, als damals die Zulassung zum ersten Abendmalsgenusse schlechthin davon abhängig war, daſs die einzelnen Katechumenen zu diesem Zwecke dem visitirenden Superintendenten gestellt wurden, und der Ausfall der Prüfung vor dem letzteren über die Zulässigkeit derselben entschied. Die Altersbestimmungen waren dabei, der Gewonheit nach, nicht gerade verheiſsungsvoller für das anzustrebende Ziel, als in der Gegenwart; aber bei der Unmündigkeit, in der damals die Gemeinden bezüglich selbständiger Vertretung von Gemeindeinteressen sich befanden, stand dieser Abschluſsakt der Unmündigkeit auch schlechthin mit nichts anderem in näherer oder fernerer Beziehung, als eben mit der Fähigkeit das Sakrament der Kommunion zu empfangen, und dafür kann ja in der Tat bei Sicherung der anderweiten innerlichen Voraussetzungen auch ein jugendlicheres Alter gar wol berechtigt erscheinen. Die Einseitigkeit lag dann mehr nur in der ausschlieſslichen Betonung der „didaktischen" Voraussetzung; das sachlich und „organisch" begründete Verfaren unterliegt, bezüglich der spezifischen Zielbestimmung, in der Tat keinem Zweifel und Tadel.

Aber auch das Bedürfnis des ergänzenden Fortschrittes der Entwicklung war damit erkennbar genug vorangedeutet. Der Bekenntnisakt vor der Gemeinde fehlte eben in der lutherischen Kirche orthodoxer Observanz völlig. Nicht minder muſste die einseitige Betonung der lehrhaften Begründung für kirchliche Gliedschaftsreife zu Einseitigkeiten füren. Man irrt nur, wenn man meint, die pietistische Epoche habe für sich schon nach beiden Seiten die entsprechende Abhilfe geboten. Eine änliche Mittelstufe der Entwicklung läſst sich aber in den drei abendländischen Konfessionskirchen ziemlich gleichzeitig beobachten. Daſs Spener seine Anregungen

speziell aus reformirten Kreisen empfing, ist bekannt. Diese letzteren, als spezifisch genferische, datieren nur weiter zurück, wie man billig ebenso von der römischen Kirche sagen kann, dass Reformen, wie sie im 17. Jarhundert z. B. Pierre Fourier vertritt (S. 452, vgl. 521), sich letztlich doch alle auf die Impulse zurückfüren, die zuerst der Jesuitenorden gegeben. Darin hat Ritschl in seiner neuesten Begründungsweise der Geschichte des Pietismus recht, so wenig dergleichen schlechthin Übertragung auf die Vorgänge in der protestantischen Kirche erleidet.

Was zunächst die Korrektur der orthodoxistischen Praxis des Unterrichtsverfarens durch Spener anbelangt, so ist auf die Mängel dessen, was man an die Stelle des für verfehlt erachteten zu setzen suchte, schon hingewiesen. Zwar die volle Einseitigkeit der Einwirkung auf das Gefül an Stelle der auf die Erkenntnis vollendete sich eigentlich erst in der herrnhutischen Weise der Erziehung (S. 405). Dagegen zeigt sich die Schwäche des Pietismus selbst schon darin, dass die traditionelle Klarheit und Bestimmtheit des Lehrbegriffes, durch welche die orthodoxe Epoche sich auszeichnet, unter seinen Händen entschieden verloren ging. Lag der orthodoxen Richtung die Gefar nahe, das theologische System kirchlicher Lehre einzutragen in den Katechumenenunterricht, so leiden jedenfalls die Katechismusauslegungen aus der pietistischen Periode an Umfang und Weitschweifigkeit, und damit doch an demselben Fehler, statt den Katechismustext selbst „auszulegen“, in denselben alles mögliche einzutragen, nicht weniger als die der orthodoxen Periode. Eher sind die letzteren immerhin noch knapper gehalten, als jene, Speners Auslegung selbst nicht ausgenommen. Wenn dabei anerkannt werden muss, dass man es pietistischerseits überwiegend darauf antrug, den Katechismus mit ausgesprochener Tendenz nach der Form des „Heilsweges“ zu gestalten (S. 596, vgl. II, 2, 2, S. 89 f.), so ist es doch eine Ungerechtigkeit zu verkennen, dass selbst Männer wie Calov schon bestrebt waren, den praktischen Zielen bei dem Unterricht ausdrücklich (durch „usus“) zugleich gerecht zu werden. Männer, wie Ehrenfeuchter, haben darauf schon hingewiesen (a. a. O. S. 88). Vielmehr muss es als ein dem 17. mit dem 16. Jarhundert zweiter Hälfte gemeinsamer Fehler bezeichnet werden, der sich, gerade im Zusammenhange mit der pietistischen Anregung bis in die Neuzeit fortgesetzt hat, den eigentlichen Text des Katechismus durch umfängliche Auslegungen, resp. Einlegungen, zu verschütten. Bei aller Anerkennung der trefflichen Eigenschaften des reformirten Pfälzer Katechismus, muss dieser doch selbst als ein Beispiel für den Versuch gelten, aus der Christenlehre in ihrer buch- und konfessionsmäßigen Grundlegung ein System zu machen. Darüber jedenfalls kann niemand zweifeln, dass Luthers kleiner Katechismus ganz anders eine kurze, leicht behältliche Summe der Lehre darstellt, die dennoch, wie oben ausgefürt, die Möglichkeit gewärt, die ganze Fülle des grundlegenden christlichen Unterrichtes an ihn, als an klar vorliegende Kategorien, anzuknüpfen.

Nicht viel besseres ist von den methodischen Fortschritten zu sagen, welche die pietistische Epoche repräsentirt. Zwar ist erst in ihr bewusster die sog. Zergliederungsmethode gepflegt worden, angeregt obenan durch Speners „Tabellen“ (a. a. O. S. 110, vgl. 101 ff.). Jeder billig Urteilende muss auch anerkennen, was damit immerhin zur Appretierung der Stoffe für weitere katechetische Behandlung, namentlich aber für die disponirende Vorbereitung des Lehrers an heilsamer Anregung gegeben war. Aber so wenig die Sache schlechthin neu genannt werden darf (S. 57, vgl. 76 f.), so gewiss ist das andere, dass das katechetische Verfaren damit schlechthin noch nicht über das Prinzip der Stoff- und Examenfrage hinausgefürt war, zu welcher Klasse natürlich alle Zergliederungsfragen gehören. Eben in dieser Schranke aber fand sich die Gesamtentwicklung noch befangen, und wenn etwa dem Pietismus daneben zugesprochen werden darf, dass er die Gewissensfrage zugleich gefördert hat, so gebürt, abgesehen von der Zartheit und der notwendigen Sparsamkeit, die der letzteren befohlen ist, jedenfalls der orthodoxen Periode die Anerkennung, dass es ihr eigen war, die

in dem Texte des lutherischen Katechismus wesentlich angedeutete Bekenntnisfrage mit Vorliebe zu betonen, und diese steht zu dem spezifischen Ziele der Katechumenatserziehung jedenfalls in unmittelbarerer Beziehung. Über den allgemeinen Begriff und Brauch der Examenfrage wies das alles noch nicht hinaus.

Die Spezialmethoden, welche der Pietismus zweiter Generation als Arcanum empfahl, genossen zwar viel Ruhm zu ihrer Zeit, aber eben nur zum Armutszeugnis einer Epoche, in der schon Hübners simpler Brauch, jeder biblischen Geschichte ein par Hauptfragen folgen zu lassen, im Zusammenhang mit der entsprechenden Einrichtung bei seinen Lehrbüchern für andere Fächer, ihm den Namen des Erfinders einer eignen Methode einbringen konnte (G. d. K. II, 2, 1, S. 101). So hieß nachmals die Zergliederungsmethode speziell nach Löseke, so abschreckend der Mechanismus erscheinen muss, mit dem dieselbe in seinem „zergliederten Katechismus" durchgefürt wird (II, 2, 2, S. 62). Bald half man zur Übersicht oder Abkürzung damit nach, dass man Buchstaben über den Text setzte (ebenda S. 63), statt wie schon bei den Tabellen die Einteilung durch mehrere Alphabete zu markieren. Die eigentliche Literalmethode aber begründete erst Hähn mit Hecker vereint, in des letzteren sonst für jene Zeit so mustergiltigem Realinstitute. Statt der Worte des Textes stehen dann nur die Anfangsbuchstaben jedes einzelnen und werden, zur Übersicht in Haupt- und Unterklammern abgeteilt, an die Tafel geschrieben, angeblich um Anschauung der Haupt- und Nebenglieder zu schaffen. In Warheit der geist- und nutzloseste „Buchstabenkram" (S. 65 ff.). Damit verglichen hatte die ungleich weniger beachtete Definitionsmethode der orthodoxen Epoche (S. 83), ebenso wie die sog. paraphrastische in der späteren Zeit (S. 70 f.) entschieden den höheren Wert, das sachliche Verständnis selbst zu fördern oder doch zu erleichtern.

Nicht viel anders gestaltet sich das Urteil über die Verdienste Speners und der ersten pietistischen Epoche um die Konfirmationshandlung, soweit es sich um das oben geltend gemachte Bedürfnis eines öffentlichen Bekenntnisaktes handelt. Man darf ja nicht vergessen, dass Spener bei der Widererweckung des alten Gedankens an eine derartige Zielhandlung seinerseits schlechthin nur einen Privatakt anstrebte und herstellte; sogar nicht one die nachweisbare Tendenz, durch denselben die Sammlung kleinerer Kreise von bewusst Gläubigen herzustellen (G. d. K. I, S. 607, vgl. 605 f.). Für Größeres war der kirchliche Horizont jener Zeit ein zu enger. Dabei war nicht sowol die Befähigung, das kirchliche Glaubensbekenntnis mit Überzeugung selbst aussprechen zu können; sondern, was man so nannte „der Verspruch" für ein christlich geistliches Leben (S. 599 ff.) und demgemäß eher die Fähigkeit, eigene Bekenntnisse vorzutragen, die entsprechende Zieltendenz für die durchaus subjektiv und vielfach methodisirend angelegte Erziehungspraxis dieser kirchlichen Epoche (S. 594 ff.). In diesem Sinne unterscheiden wir dieses ganze Entwicklungsstadium als die subjektiv-methodisirende Epoche der Katechumenatserziehung nach der immerhin durch Objektivität in Ziel und Mitteln ausgezeichneten orthodoxen.

Dennoch bleiben Spener und der ganzen pietistischen Epoche große andere Verdienste speziell auch für Katechumenat und katechetischen Unterricht. In ersterer Hinsicht steht obenan die ganz neue Betonung der Pflicht, alle christliche Pädagogik unter den Gesichtspunkt der Tauferziehung zu stellen. Namentlich Großgebauer von Rostock ging in anerkennenswerter Weise mit dieser Forderung voran (S. 593); denn obgleich die besseren Anregungen dazu im Reformationsjarhunderte ebensowenig gefehlt hatten (591 f. vgl. 360), war doch unter der einseitigen Betonung der Lehrerkenntnis um so eher vergessen worden, woran onehin nur wenig ernste Christen zu denken pflegen. So kamen nun die Fragen um den Taufbund, um den Glauben der Kinder, um die Widergeburt auch litterarisch ganz neu in Fluss, wenn schon über den letzteren Punkt dem Pietismus auch spezielle Irrtümer eigen waren (589 ff. 596). Dem entsprach nicht nur eine neue Praxis seitens treuer Prediger und frommer Familien, sondern ganz

besonders die andere Sorgfalt, welche die Schüler Speners auf die Schulpflege der Jugend verwandten. Unvergesslich ist in dieser Hinsicht obenan die Wirksamkeit Aug. Herm. Frankes in Halle. Seine Schulordnungen (von 1701 an) begründeten eine ganz neue Ära des Schulwesens (Vormbaum, Schulordn. II, a. 1701 ff.) und ermöglichten die überraschende, viel zu wenig beachtete Erscheinung, dass seit der Mitte des 18. Jarhunderts, d. h. gerade zu der Zeit, wo der Rationalismus anfing, seinen Einfluss auf die Gebildeten überhaupt und die Theologen insbesondere zu üben, die Schulordnungen einen Reichtum und eine verständnisvolle Stufenordnung des biblischen Unterrichtes bewären, wie solcher vor und nachher nicht zu belegen ist (S. d. K. 2, 2, I, 95 ff.). Darin darf die höhere Parallele zu der oben besprochenen Wendung und letztlich die verborgene Vorbereitung dafür erkannt werden, dass, wie wir oben andeuteten, mit der Zeit des Hervortretens letzter Konsequenzen des Abfalles (Jung-Deutschland 1830) die Erneuerung des biblischen Geschichtsunterrichtes auf positiver Grundlage überraschend zusammentraf.

Wir schließen daran gleich, was über die letzte Entwicklung der Katechumenatspraxis noch ergänzend beizubringen ist. Wie Bachmanns Geschichte der Konfirmation (Berlin 1852) mit drastischen Beispielen belegt, behielt diese Handlung noch bis zum Anfange unseres Jarhunderts überwiegend den privaten Charakter, den die pietistische Reform grundsätzlich begünstigt hatte. In der Hauptsache haben erst die neueren Bestimmungen über den Abschluss des Volksunterrichtes zu dem Resultate gefürt, dass die mit diesem verknüpfte kirchliche Konfirmationshandlung allgemeiner die Form einer öffentlichen und solennen Feier annahm. So hoch dieses letztere Resultat für sich anzuschlagen ist und so fruchtbar seitdem diese öffentliche Kirchenhandlung für die Konfirmanden wie für das Gemeindebewusstsein von der Bedeutsamkeit des Überganges aus der Zeit kindlicher Unmündigkeit in den Stand des Kommunionanteiles geworden ist, so konnte doch andererseits die Vereinbarung an sich höchst disparater Momente nicht one nachteilige Wirkung bleiben. Vergeblich erhoben, als die neuen Revolutionsjare (1848/49) die letzten Folgen der Majoritätenherrschaft über die Kirche bei den neuen statlichen Verfassungszuständen enthüllten, Theoretiker und Praktiker, wie Hofmann und Höfling von Erlangen ihre Stimme, dass Schutz gegen solche Gefar für die Kirche nur dann erlangt werden könne, wenn man zwischen allgemeiner und äußerer Kirchenzugehörigkeit und einem durch entsprechende Proben gesicherten Zielakte kirchlicher Erziehung unterschiede, der erst die Rechte zu selbständiger Vertretung der Gemeinde gewäre, weil er über die Voraussetzung bewusster Bekenntniszugehörigkeit und entsprechendem Bewusstseins der Lebensverpflichtung vergewissere (S. d. K. I, 713, vgl. Hofmanns Artt. in dem Mecklenb. Kirchenblatt). Die Schwierigkeiten der praktischen Durchfürung solcher Vorschläge haben sich gewiss auch diese weitblickenden Männer nicht verborgen, und zweifelhaft muss jedenfalls an ihren Vorschlägen bleiben, dass sie mit jenem Zielakte auch erst die Abendmalszulassung verbinden wollten. Der Gnadenmittelanteil im Dienste der Seligkeit der Seelen wird jedenfalls von Bekenntnisreife, die auch zu den kirchlich socialen Leistungen befähigt, unterschieden werden müssen. Nur als ein Symptom bedeutsamer Art für alle mit der neuzeitlichen Praxis verbundenen Gefaren für bewusste Kirchengliedschaft behält auch diese Tatsache bleibenden Wert.

Wer mit tatsächlich gegebenen Verhältnissen sich zu rechnen bequemt, wird sein Augenmerk nur darauf richten, wie auch bei den gegenwärtigen Zuständen die wesentlichen Aufgaben kirchlicher Erziehung noch zu leisten sind. Das entscheidende Gewicht fällt dabei auf die Einrichtung des den Geistlichen speziell befohlenen Konfirmandenunterrichtes, bei dem sich dann sogar als ein relativer Vorteil darstellen kann, dass man es dabei noch mit jüngeren, weniger schon verweltlichten und daher für das Religiöse noch empfänglicheren Gemütern zu tun habe. Dann gilt es nur diese letzte Stufe der Vorbereitung im klaren Unterschiede mit aller vorgängigen Schulbereitung zu fassen, die ja bei getauften Kin-

dern selbst schon unter den Begriff des Katechumenates fällt und in der Einheit von „Haus- und Schulkatechumenat“ verstanden werden sollte (S. d. K. I, 357 ff.). Die letzte Bereitung durch spezifische Kirchenorgane muss davon als „kirchlicher“ oder „seelsorgerlicher Katechumenat“ bewusst unterschieden werden (397 ff.), bei dem es obenan nicht mehr nur auf fortgesetztes schulartiges Lernen, sondern nach dem leuchtenden Vorbilde der alten Kirche (s. o.) auf ein Handeln mit den Katechumenen anzutragen ist, und demgemäß die gesamte Behandlung derselben wie speziell der Unterricht und seine Stoffe zu gestalten sind — eine noch immer auch von wolgesinnten Pfarrern selten recht erkannte Forderung. — Nach oben festgestellten Voraussetzungen handelt es sich ja obenan um Erziehung zu persönlicher Entscheidungsfähigkeit der jungen Seelen, sowie darum, dass dieselben darauf vorbereitet werden, künftig bewusstermaßen und mit innerem Anteil das Kultus- und Kommunionleben der Gemeinde zu teilen. Darin gründet die spezielle Formanlage des Konfirmandenunterrichtes, wonach die Konfirmanden direkt vom Taufbesitze zur inneren Taufaneignung, d. h. zugleich zu warer Kommunionbefähigung und persönlicher Hingabe an den Herrn Jesum zu füren, wie zu bewusster Konfessionsentscheidung zu befähigen sind. Wie damit die Konfirmandenbereitung sich formell überwiegend zu einem Kultusunterricht gestalten und zugleich ganz neue Stoffe erfordern wird, — z. B. christliche Lebensbewärung aller Art, in Versuchung und Anfechtung, im Verhältnisse zur Welt, auch nach Seite des Barmherzigkeitsdienstes — so wird sich der Seelsorger in dieser Zeit speziell um das Gebetsleben der ihm befohlenen Kinder und ihr brüderliches Verhältnis untereinander kümmern müssen, insbesondere aber der eingehenden Anleitung zur ersten Beichte und allem ferneren Beicht- und Abendmalsbrauche, wie zu dem Leben im Worte und Gottesdienste überhaupt nicht vergessen dürfen (S. 456 ff., vgl 429 ff.).

Bei allen Mängeln der gegenwärtigen Konfirmationspraxis, wie speziell bei der noch immer herrschenden Unklarheit über die Bedeutung dieser Handlung für sich (S. 636 ff.), muss es dennoch als ein letztes und eigentlich organisches Ergebnis der gesamten Entwicklung behauptet und anerkannt werden, dass darüber zwischen den sonst verschiedenst gerichteten Fürern theolog. Erkenntnis (S. 443 f.) wesentliche Einheit erzielt ist, dass man als letztbestimmendes Ziel der Erziehung der in ihrer Kindheit Getauften den Anteil an der ersten Kommunion und den damit wesentlich vollzogenen Eintritt in die Gemeinschaft des der Selbstbestimmung anheimgegebenen Kultuslebens mit der Gemeinde der Reifen erkennt. Das war es, worauf schon die Reformation entscheidend hinwies, dass nämlich objektive göttliche Erneuerung des Taufbundes nur in dem anderen von Christo gestifteten, die Sündenvergebung göttlich neu versiegelnden Sakramente gefunden werden könne; damit aber ist, im Gegensatze zu der römischen Praxis, das, wenn auch vielfach gewagte, doch sachlich allein berechtigte Ziel, zur individuellen Freiheit jedes „Christenmenschen“ zu erziehen, von selbst gegeben. Mit dem Ziele der ersten Kommunion ist dann nach berechtigter Kirchenpraxis zugleich die Erziehung für die erste Beichte in ihrer Besonderheit und notwendigen Eigentümlichkeit (S. 456 f.) geordnet und damit auch darin der organische Abschluss früherer Entwicklungsstadien gewart, dass selbst was im Mittelalter ausschließliches Erziehungsziel war, die Beichte, in geläuterter Form ein bedeutsames und selbständiges Moment unter den letztlich erkannten kirchlichen Erziehungszielen vertritt. Die Absolution als gnadenmittelmäßige Applikation des Wortes (s. oben) sichert dabei auch diesem Erziehungsziele die Bedeutung einer objektiven, die Versiegelung im Abendmale voraus zusichernden, göttlichen Erneuerung des Taufbundes.

Um so mehr klärt sich dann, was der Konfirmationshandlung neben jenen auf göttlicher Verheißung ruhenden Handlungen eigen ist, nämlich eben nur die subjektive Erneuerung des Taufbundes in persönlich selbständiger Übernahme des Bekenntnisses und der Verpflichtung, die bei der Kindertaufe die Paten an Stelle des Täuflings geleistet haben, wobei nur nicht die spezifische Bedeutung der Handauflegung nach reichlicher biblischer Bezeugung (S. 649 ff.) verkannt

werden sollte; sofern jedes reife und zur Selbständigkeit berufene Kirchenglied sich durch diesen Akt ebenso mit ihm beschiedenen Gaben für allgemeine Dienste an der Gemeinde, eines jeden an seinem Orte, für ausgerüstet achten soll, wie der Amtsdiener durch die Handauflegung in der Ordination zu den Diensten seines besonderen Amtes. Darin gründet das Recht, die Konfirmation als Laienordination zu bezeichnen, eine Erkenntnis, die in dem Maße, als sie allgemeiner zum Bewusstsein käme, unzweifelhaft dazu dienen würde, bewusstere und tätigere Kirchengliedschaft zu fördern. Ein so verstandener Konfirmationsakt ist vor allem geeignet, den altkirchlichen Katechumenat nach seiner idealsten Anlage als Charaktererziehung für alle christliche Tatentscheidung zu erneuern; gleichwie die speziellen Handlungsmomente: Abrenutiation und Glaubensbekenntnis, Handauflegung und wenn man will auch Kreuzeszeichnung von dem altkirchlichen Katechumenatsabschlusse entlehnt sind. In der Zufürung zur ersten Beichte ist daneben auch der mittelalterliche Abschlussakt gewart, in der abschließenden Vollendung alles Übrigen aber durch die erste Kommunion krönt heute noch, oder richtiger heute wider, reformatorische Klarheit die ganze Katechumenenpädagogik. Dabei bilden die letzteren beiden Momente ganz speziell die entsprechenden Zielpunkte für die letzte Vorbereitungsstufe, den seelsorgerlich-kirchlichen Katechumenat, wärend die Konfirmation zugleich und obenan den Haus- und Schulkatechumenat abschließt. Andererseits steht das heil. Abendmal als letztes Ziel in direkter Korrespondenz zur ersten Basis in der heil. Taufe. Als ein Vertragsverhältnis der Kirche mit dem Hause muss die Kindertaufe angesehen werden, garantirt speziell durch die Paten, wie die böhmischen Brüder in der ihnen schlechthin allein eigenen Kirchenhandlung der „conventio baptismi“ diesem Verhältnisse den treffendsten Ausdruck gaben (mein Aufsatz in Vilmar, Pastoralblätter a. a. O.). Dieser am Anfange des Kindeslebens eingegangene Vertrag ist erfüllt und gelöst damit, dass das Haus die Kinder zur letzten Bereitung dem Kirchenamte und damit dem Herrn selbst zum Empfange des anderen Sakramentes stellt. Damit gehen sie aus dem Kreise der Hausgemeinde über in die Gemeinschaft der Kultgemeinde. Ihr Bekenntnis macht sie aus Unmündigen zu mündigen Gliedern der Gemeinde der Reifen. Das sind die Grundgedanken des reformatorisch verjüngten Katechumenates und bei allem, was die Zustände kirchlicher Gegenwart und ihrer faktischen Leistung an Desiderien übrig lassen, ist nicht zu verkennen, dass der Idee der Sache nach die Gesamtentwicklung kirchlicher Pädagogik in dieser letztlichen Gestaltung des Katechumenates einen organisch vollendeten Ausdruck gewonnen hat.

Angenähert lässt sich Änliches von der allmählich gereiften Behandlung des Katechismus und der Katechese sagen. Was wir zuletzt noch als angebliche Methodenfortschritte des Pietismus aufzufüren hatten, ist am ehesten geeignet, von der Notwendigkeit zu überzeugen, dass Stoffbehandlung und Unterrichtskunst einer durchgreifenden Reform bedurfte. Von welcher Seite dieselbe kam, ist einleitend schon gezeigt worden. Bei der Differenz des Geistes und der Erkenntnisziele, in welcher mit dem Pietismus wie mit der Orthodoxie der Rationalismus alsbald auseinandertrat, ist's mehr als begreiflich, dass was darunter als heilsames Korrektiv für die Kirche verborgen war, sehr spät erst zu voller Wirkung kam. Immerhin sollte man nie vergessen, dass der erste Urheber dieser Reform, Joh. Lorenz Mosheim, so schwächlich rationalisirend die unmittelbar geltend gemachten Motive schon bei ihm lauten („Sittenl. der heil. Schrift“ zuerst 1735, in 4. A. 1753, cap. II, § 12) und so verhängnisvoll die Berufung auf Sokrates werden sollte, selbst noch ein entschiedener Zeuge evangel. Warheit war. Da, wo er sich obenan als solcher auswies, in seinen Predigten, liegt nur zugleich der klarste und glänzendste Beweis vor, wie er durch vielseitigste Bildung geläuterten Geschmack und hohes Methodentalent, wodurch er für die Predigtmethode viel durchgreifender noch und mit viel schnellerem Erfolge wirksam wurde, vor anderen berufen war, der bisher allgemein herrschenden Unbehilflichkeit auch im Unterrichtswesen methodisch zu Hilfe zu kommen, one damit den positiven Grundlagen

des Glaubens zu nahe zu treten. Für geschichtliche Grundlegung beim Jugendunterricht gab freilich auch der große Historiker noch keinerlei bestimmende Anregung. Um so gewisser darf man sein, dass die Afterkunst in der nachmaligen Übung der Sokratik an ihm einen gleich scharfen Kritiker gefunden hätte, wie später an dem Magdeburger Pädagogen Schummel mit seiner trefflichen Satyre (Spitzbart, Eine komisch-tragische Geschichte für unser pädagogisches Jarhundert, Leipzig 1779, vgl. S. d. K. II, 2, 2, S. 156 ff.).

Das fürt auf die philantropinischen Institute, in denen die neueren Methoden zuerst eine schulmäßige oder doch anstaltliche Durchfürung erfuren. Vielfach begeht dabei die „Geschichte der Pädagogik“ das Unrecht, die vorgängigen Leistungen eines Franke und Hecker auch in Form des schulmäßigen Betriebes nicht so zu würdigen, wie allenfalls die Anregungen eines Commenius, dieses ehrwürdigen ersten Missionars für die evangelische Volksschule. Obenan verdient Joh. Jak. Rambach hier noch des ehrendsten Gedächtnisses, sofern sein „Wolunterrichter Katechet“ von 1722 das erste lesbare sehr nützliche Lehrbuch der Katechetik war (S. 113). Aber immerhin muss man andererseits zugestehen, dass, wie ich nachzuweisen versucht habe, speziell auch für den religiösen Unterricht die besseren Methodenmuster in praktischer Ausfürung zuerst in den Philanthropinen zu finden sind (II, 2, 1, 47 f. 2, 2, 158 f.). Da fing man an Geschichte in anschaulicher Schilderung von Einzelbild und Situation erzälend vorzutragen; da katechisirte ein Bahrdt mit einer Formgewandtheit, dass Gräffe, der Hauptvertreter der Mosheim-Göttingischen Schule, als ein Stümper dagegen erscheinen muss und auch ein Dinter eher noch dagegen zurücksteht. Sieht man aber dann das Methodenvorbild eines sonst so wüsten Menschen wie Bahrdt alsbald auch dazu wirken, dass so ware Volksfreunde wie der Freiherr v. Rochow und so treue Volkslehrer wie sein Bruns im Schweiße ihres Angesichtes und unter täglichen gemeinsamen Übungen darum arbeiteten, mit Hilfe dieses neuen Methodengewinnes ihr Volk aus den Banden des dicksten Aberglaubens und von dem Drucke hilfloser Stumpfheit erlösen zu helfen, so können obenan gläubige Lehrer daran sich ein Muster nehmen (a. a. O. 162 f.). Als dann unter dem harten Joch der Fremdherrschaft und der Kriegsleiden, wie über der sichtlichen Gotteshilfe, die daraus erlöste, unser Volk sich mehr und mehr der vorangegangenen Zeit des Unglaubens schämen lernte, sehen wir in Unterrichtsstätten wie dem Bunzlauer Waisenhause die neupestalozzische Pädagogik und in Männern wie dem alten Harnisch volles katechetisches Methodengeschick mit lebendigstem Glaubenssinne Hand in Hand wirken (II, 2, 1, 112).

In der reform. Kirche war der Entwicklungsgang wesentlich der ganz gleiche. Auch dort musste man vielfach erst unter schweren Kämpfen den alten Musterkatechismen ihr Recht an Stelle verwässerter Lehrbücher wider erobern. Der Schweiz speziell, resp. der sogen. „Asketischen Gesellschaft in Zürich“, war es vorbehalten, mit einem Büchlein „Fragen an Kinder; eine Einleitung zum Unterricht in der Religion“ im Jare 1772 eines der ersten Muster methodischer Fragkunst zu bieten, das zugleich unverholen der Verbreitung rationalistischer Religionsanschauung diente (vgl. S. d. K. II, 2, 2, 149 mit Harms, Pastoraltheol. I, 134). Die römische Kirche konnte sich den Einflüssen der Aufklärungszeit auf dem katechetischen Gebiete natürlich ebensowenig entziehen. Vierthaler und Widermann galten für berühmte Sokratiker unter den Katholiken (II, 2, 2 132). Dagegen verdienen allerdings einige ihr charakteristisch eigene Entwicklungsmomente besonderer Erwänung. Verglichen mit den Methodenkünsten, die oben als spezifische Erfindungen der pietistischen Epoche zu erwänen waren und für sich eher mit Verknöcherung bedrohten, verdient das in Katechismen der römischen Kirche frühe zu beobachtende Streben, den Unterricht durch allerlei Zutat konkreter Beispiele, emblematischer Veranschaulichung u. dgl. zu beleben, alle Anerkennung (S. d. K. II, 2, 2, 93 f.). Viel interessanter aber ist ein Beitrag des katholischen Frankreichs, zumal als Parallele dazu, dass Mosheim gleichzeitig ein Reformator der Predigtform wie der katechetischen Unterrichtsweise war. In

ersterer Hinsicht ging bekanntlich das katholische Frankreich uns Deutschen onehin voraus; in letzterer Hinsicht aber ergänzte es durch einen Vertreter derselben Glanzepoche, was wir bei Mosheim auf katechetischem Gebiete vermissten. Fenelon war es, dem sein anderweit bewärtes Rednertalent, wie das höhere des durch Erzälung wirkenden Lehrers, zum Antrieb wurde, als ein allererster dazu aufzufordern, die Beredsamkeit vorzüglich in den Dienst der religiösen Jugendbildung zu stellen durch anschauliches und ergreifendes Erzälen der biblischen Geschichten. Hatte Fleury sozusagen den Text geliefert in seinem catechisme historique, so schuf Fenelon dazu die Melodie. Rollin u. a. gingen nur in denselben Banen one gleich weitreichenden Einfluss zu üben (II, 2, 1, 108, vgl. 103 und S. 17). So erklärt sich um so leichter, wie es kam, dass auch in Deutschland Katholiken zuerst sich auf das Originalbeispiel Augustins für die Verwertung der narratio besannen. Neben Ignatius Schmidt und Felbiger (S. 104 f.) verdient obenan der Salzburger Erzbischof Gruber hier eine ehrende Erwänung. Sein eigenes katechetisches Verfaren hat uns an seinem Orte die bedenklichsten Krebsbeispiele geliefert (II, 2, 2, 432 u. a.), aber deshalb darf ihm nicht vergessen werden, dass er seinen Vorlesungen über unsere Disziplin sogar Augustins Schrift unmittelbar zu grunde legte, mit den Grundsätzen aber, die er dabei entwickelt, so direkt wie kein anderer der Idee Ausdruck gegeben hat, dass es, wie wir sagen: „offenbarungsmäßig positives" Verfaren ist, wenn man im Religionsunterrichte für Kinder mit der heiligen Geschichte Grund legt (II, 2, 1, S. 17 f.). Im Erzälen haben sich daher auch die katholischen Jugendlehrer vielfach als speziell geschickt erwiesen (Fr. A. Römer, vgl. a. a. O. S. 166), im kunstgemäß entwickelnden Verfaren dagegen, in dem Maße als sie sich von den sokratischen Meistern ihrer Kirche auch wider dem kirchlichen Lehrbegriffe zugewandt haben, bis zu der neuesten Erscheinung (der „praktische Katechet", Würzburg 1877—80) nicht eben Besonderes geleistet.

Das fürt letzlich noch einmal zur Katechese und Theorie der Katechetik als Unterrichtslehre zurück. Wie weit hinaus bis in die Neuzeit die überwiegend rationalistisch gerichtete Sokratik in den Lehrbüchern der Katechetik sich noch geltend machte, beweist Platos Lehrbuch der Katechetik, Leipzig 1853. Fast zehn Jare vorher (1844) war Palmers, früher schon (1843) Kraußolds Katechetik, die Hirschersche schon 1831, die des ehrwürdigen alten F. H. Chr. Schwarz aber sogar schon 1818 erschienen, und auch diese, wie andere, die wir übergehen, wies bereits entschieden auf neue Banen. Dennoch fehlte bei diesen Vertretern eines besseren neuen, resp. alten, mit etwaiger auszeichnender Ausnahme von Kraußold, Wachler (Breslau 1843) und wenigen anderen, die schon bei Palmer Eingangs vermisste Sorgfalt für das methodische Verfaren und seine Würdigung. Das aber gerade bildet bei Plato, der in praktischer Übung der Methode ein Meister und Muster der Leipziger „Freischule" war, den Hauptgesichtspunkt. So ließ sich auch Liebner weiland am Eifern gegen „die Greuel der Sokratik" genügen, obgleich er andererseits ein erster war, der Rosenkranzs' Anregungen für den encyklopädischen Aufbau der theologischen Disziplinen in folgenreichster Weise dazu verwertete (S. d. K. I, 30 f.), die Katechetik an ihrem Orte als spezifisch kirchliche Tätigkeit den Disziplinen der praktischen Theologie einzufügen. Das ist seitdem allgemeine, und man darf sagen unbestritten herrschende Tradition in den Systemen der praktischen Theologie geworden. Auch nach dieser Seite kann man behaupten, dass der Stand der wissenschaftlich theologischen Auffassung, änlich wie oben von der Katechumenatspraxis behauptet wurde, eine Art organischen Abschluss der Gesamtentwickelung darstellt.

Auch die Behandlung des Katechismus, als der unmittelbarsten Stoffvorlage für die Katechese, weist entsprechenden Fortschritt zum Ziele organischer Gestaltung auf. Herrschte durch das ganze 17. und 18. Jarhundert bis in die neueste Neuzeit das Prinzip der Einlegung statt der eigentlichen Auslegung vor, so fehlt es in der Gegenwart nicht an den erfreulichsten Zeichen einer besseren Praxis. Bis zur Berücksichtigung des sprachlichen Ausdruckes (Brieger, Bibl. sachl. und

sprachl. Erklärung des Katechismus vgl. a. a. O. S. 387) hat sich in mannigfaltigster Vertretung das Prinzip einer eigentlich exegetischen Textauslegung des Katechismus in dem Sinne durchgesetzt, dass man bestrebt ist, in unmittelbarer Anknüpfung an den Wortlaut und die Sachfolge des letzteren, die ganze Fülle des für Katechumenen gehörigen Lehrstoffes (s. oben), als in dem Texte selbst prinzipiell zusammengefasst, aufzuweisen (vgl. das Nähere in meiner Christenlehre im Zusammenhang, S. 1 ff.). Damit ist überaus viel gewonnen, zugleich für das methodisch entwickelnde Verfaren. Wer einen klaren Begriff von der Methode der Katechese gewonnen hat, kennt obenan die innere Verwandtschaft derselben mit methodisch, d. h. genetisch entwickelnder Exegese. Die Klarstellung des kunstmäßigen Verfarens hat aber dort wie hier am längsten auf sich warten lassen. Wie viel von dem scholienhaften alten Verfaren haftet auch sonst so trefflichen Bibelkommentaren wie dem von Meyer an! Langsamer noch ist das gleiche Verständnis für die Katechese nachgehinkt, speziell nach seiten der wissenschaftlichen Begründung und Definition desselben.

Bei oberflächlicher Betrachtung mag zwar ein klarer Begriff von dem Wesen der Frage, resp. eine Definition desselben, als etwas sehr müßiges erscheinen. Bei einer Kunst aber, die schlechthin mit diesem Methodengenus arbeitet, muss es doch höchst auffällig erscheinen, wenn man sich über diese oberste Voraussetzung so wenig und so spät erst Gewissheit zu verschaffen wusste. Wird man daneben inne, dass nicht nur die Logik als Wissenschaft, sondern auch die Philosophie im weiteren Sinne sich der Aufgabe nicht entschlagen kann, die Frage um das Wesen der „Frage“ zu ihrer speziellen Aufgabe zu machen, so wächst vielleicht auch der Respekt vor dieser Aufgabe, speziell aber das Interesse für ihre Lösung, wenn man die Logiker von Fach in änlichen Widersprüchen nach dieser Seite sich bewegen sieht wie die Katecheten, die sich um die Lösung dieses Problemes bemüht haben. Es genügt hier, auf die langsame und mühsame Überwindung beider Irrtümer zu verweisen, wonach die Frage entweder für einen unvollständigen Satz oder für ein unvollständiges Urteil, resp. auch für beides zugleich angesehen wurde (S. d. K. II, 2, 2, 318 ff.). Erkennt man dagegen die Frage als ein Urteil allgemeiner Statthaftigkeit, das entweder zu konkreter Bestimmung (Bestimmungsfrage) oder zu subjektiver Entscheidung (Entscheidungsfrage) dargeboten wird (S. 314 ff.), so erhellt sofort auch ihre eminente Bedeutsamkeit für fortschreitende Entwicklung des Denkens im pädagogischen Sinne. Jede Frage enthält dann ein „Datum“, das die Stütze und den Anhalt für das erforderte Weiterdenken darbietet, in dem Maße das letztere ermöglichend und erleichternd, als das Datum selbst deutlich und bestimmt genug und nicht zu allgemein gehalten ist. Daneben aber dient das „Quäsitum“ oder der Fragpunkt nicht nur das Interesse überhaupt anzuregen, sondern zugleich auf das Moment zu fixiren, das nähere Bestimmung fordert, resp. für die subjektive Entscheidung das Problematische am Urteil oder an der Tatsache zum Bewusstsein zu bringen. Die Sorgfalt in der Wal des Ausdruckes für das Quäsitum, resp. die korrekte Bildung des Fragsatzes bedingen dann die Sicherheit des Antwortresultates hier ebenso wie bei dem Datum (S. 384 ff. vgl. mit S. 342 ff.).

Fasst man weiter die so geartete Lehrfrage, wie notwendig bei der Katechese, als Einzelmoment in einer ganzen Fragentwicklung, so ergibt sich, dass bei logisch richtigem Fortschritte die zuvor erlangte Antwort immer als Datum für die neue Frage dienen und dagegen die neugesuchte Antwort durch die Verhältnisbeziehung des Quäsitum zu diesem Datum als nächster Denkfortschritt vorangedeutet wird. Unverkennbar verrät sich darin die Verwandtschaft der Fragmententwicklung mit dem syllogistischen Verfaren (S. 344 ff.) besonders mit dem sog. Kettenschlusse (353); so wenig es sich empfiehlt, bei Kindern zu ausgebildeten Syllogismen zu greifen. Der hohe Reiz aber dieses Entwicklungsverfarens wie der unvergleichlich pädagogische Wert desselben liegt in dem Obigen schon klar vor Augen. Wie ein immer neues Einsetzen des Gedankenhebels erweist sich dann der Fortschritt; das Datum als Einsatzpunkt, das Quäsitum als der geistige Hand-

druck des Motors. Wer diese Kunst spielend zu üben versteht, treibt sie in der Tat mit der Freude und Genugtuung eines geistigen Mäeuten. — Aus der Idee und Logik der Frage läßt sich auch schon das innere Gesetz der Fragreihe und Gesamtentwickelung ableiten. Immer bilden stoffliche Examensfragen den passendsten Ausgangspunkt. Das schon Erkannte oder doch vorhandene positive Wissen ergibt den logischen Operationsstoff, das „Datum“ nun für die weitere Entwicklung. Ebenso werden die Haupt- und Definitionsfragen, erstere auch in Form der subjektiven Entscheidung oder selbst des Bekenntnisses, ihre logisch indizirte Stelle erst am Ende einer Entwickelung haben. Das Eintreten solcher Fragen, ehe man die Mittel ihrer Beantwortung das Nachdenken der Kinder anregend und ihre Gedanken entwickelnd ihnen gleichsam in die Hände gespielt hat, ist daher immer Hauptkennzeichen katechetischer Unreife oder pädagogischen Ungeschickes. Dogmatisch verfaren heißt das statt heuristisch. Zwischen jenen Examensfragen am Anfange und der Definitionsfrage am Ende besteht dann der übrige Körper der Fragentwicklung naturgemäß überwiegend aus Lehr- und Urteilsfragen, speziell aus Bestimmungsfragen, da nur mittelst der letzteren der oben angedeutete Fortschritt von Antwort zu Antwort, wie Datum und Quäsitum verbunden, erzielt werden kann. Jede Lücke und jeder Sprung im logischen Fortschritt der Entwicklung muſs sich dabei ebenso an dem Miſserfolge in den Antworten rächen, wie zu allgemeine Fassung des Datums und Mängel in der Bestimmung des Quäsitums oben als Ursache davon erschienen. Nennt man die letzteren schlechthin „Fragfehler“ — und auch diese Arten sind schon logische (S. 432 ff.) im Unterschiede von den Verstößen gegen den richtigen grammatischen und rhetorischen Bau und Ausdruck der Frage (S. 439 ff.), — so sind jene Fehler als Entwicklungsfehler selbst zu bezeichnen (S. 457 f.). Dazu gehört aber auch, wenn im mittlern Gange der Einzelentwicklung statt der Urteils- und Bestimmungsfragen Entscheidungsfragen, auf „Ja“ und „Nein“ gestellt, oder Examensfragen gehäufter auftreten: — der gewönliche Fehler der Anfänger wie unbehilflicher Dogmatiker.

Bei der Bedeutung, welche die Antworten für den Fortschritt zur neuen Frage haben, bildet das Verhalten des Katecheten gegen jene ein oberstes Kennzeichen seiner Vertrautheit mit der Fragkunst. Je mehr man sich aber gewönt hat, die unentsprechende Antwort auch wie eine willkommene Übung und Probe der eigenen Fähigkeit zu improvisirten Hilfsfragen zu betrachten, je näher kommt man der Meisterschaft. Ist doch jeder solcher Miſserfolg irgendwie lehrreich für den Lehrer selbst und in den mehreren Fällen zugleich ein Hinweis auf eigene Mängel. Dann gilt es eben mit „Hilfsfragen“ auf dem kürzesten Wege wider einlenken in den prämeditirten Gang, nur nicht grade in der Form eigensinniger Rückkehr zu dem Punkte der unmittelbaren Störung; das letztere würde oft nur zu klarerer Überweisung des Lehrers von seinem Fehler dienen. — Die Lehrsätze, die sich am Ende solcher Entwicklungen ergeben, können dann wie die eine Hauptantwort auf die in der ganzen Fragentwicklung vorliegende und mit dem ersten Datum eröffnete Gesamtfrage angesehen werden. Wie aber dabei in der einzelnen Fragreihe Schritt für Schritt Einzelresultate in Vorstellungsmomenten aneinander gereiht werden, die zunächst immer eine Gesamtvorstellung oder die klare Erfassung eines Begriffes ermöglichen, so erbaut sich dann in der Gesamtentwicklung aus den in richtiger Folge gewonnenen Einzelbegriffen die Gesamtlehre am Ende auf, resp. werden so die einzelnenen Untersätze und Voraussetzungen, wol auch schon Satzteile, gewonnen, die der geschickte Katechet je bei ihrem Eintreten als Zielmomente markiert, um sie letztlich in einen Hauptsatz am Ende zusammenzufassen (S. 475 ff.). Ob die Kinder diesen dann mit Leichtigkeit und Verständnis selbst aussprechen können, ist immer die entscheidende Probe für allseitiges Lehrgeschick. Will man sich dabei sichern, daſs man die Einzelfrage immer so einfach als möglich formt, um durch die Frage selbst die Aufmerksamkeit nicht zu distrahieren, so nimmt man das in der vorausgehenden Antwort liegende Datum in zwischeneingefügten kurzen Aussagesätzen auf, so daſs in der neuen Frage schlechthin das Quäsitum dominiert; wenn schon das bloße

Fragwort nur ganz ausnamsweise an Stelle eines Fragsatzes eintreten soll. Auch im Verkehr ist das unfein. Durch jenen Wechsel aber von Aussage- und Fragsätzen nähert sich auch die Lehrkatechese vielmehr dem Eindrucke des gebildeten Dialoges.

Aus jener inneren Anlage der entwickelnden Katechese ersieht man zugleich, wie unentbehrlich auch für den geübten Lehrer eine sorgfältige Disposition und Prämeditation der Katechese ist. Nicht minder freilich gilt das für jede methodisch zu benutzende Lehrstunde, da für diese, zumal in der Volksschule, ein prämeditirtes Stundenziel mit seinen Untersätzen und Voraussetzungen gerade so unerlässig ist, wie für die Kunstkatechese die Ordnung der Hauptbegriffe im Verhältnis zum Finalthema. Für die Anfänger in der letzteren Kunst aber ist vollständige schriftliche Vorbereitung in Einzelfragen und -Antworten um so unentbehrlicher, als bei der Schwierigkeit richtiger Fragbildung und Folge für den Ungeübten nur so erzielt werden kann, dass sich der junge Katechet vorher klare Rechenschaft darüber gibt, ob die erwarteten und gewünschten Antworten möglich oder warscheinlich und in welcher Form sie für den Fortschritt dienlich sein werden. Der Einwand Schleiermachers, dass solches vorgängige Feststellen der Antworten Anderer eine Illusion sei, muss nach der obigen Darlegung von der natürlichen Logik solchen Ganges und bei unserer Voraussetzung der immer auch dabei noch nötig werdenden freien Bewegung des Lehrers im einzelnen als ein unbegründetes Vorurteil bezeichnet werden. Seminarübungen für Anfänger nach bloßen Dispositionsskizzen werden nie zu gewünschter Sicherheit füren; wogegen bei einiger Begabung das vollständige Aufschreiben sich bald als Durchgangspunkt überwinden lässt. Onehin waltet dabei ja ebenso wie bei jeder aufgeschriebenen Predigt die Voraussetzung, dass die Form des freien Vortrages die schriftliche Konzeption nicht mehr durchspüren lassen darf (II, 2, 2, 407).

Prämedination und Disposition des Stoffes aber haben an dem oben skizzirten Gang der Entwicklung ihr klar erkennbares Gesetz. Nicht Teile wie bei einer synthetischen Predigt folgen einem vorangestellten Begriffsthema, sondern umgekehrt muss der Lehrer der Jugend seinen Lehrsatz, obenan das Verständnis desselben, wie ein Finalthema behandeln, das er die Kinder erst finden und aussprechen lehren muss, statt dass er es nach systematischer Vortragsweise docirend selber geben könnte. Stoffe werden ja immer am Anfang gegeben, so der Bibel- oder Katechismustext selbst, über den katechisirt wird. Aber der Begriff davon will eben bei Kindern allmählich vorbereitet und gewonnen sein. So sind dann für die Katechese Hauptbegriffe Hauptteile oder richtiger -Abschnitte, und Begriffsmerkmale resp. Einzelvorstellungen bilden die Unterteile. Dann prämeditirt der Katechet im einzelnen eigentlich lauter Antworten und wird nur immer die entsprechenden Fragpunkte dabei sich zugleich zurechtstellen müssen. Die prämeditirten Hauptantworten aber sind die Hauptbegriffe, die er für das Verständnis der Endlehre braucht. Finalthema und Hauptbegriffe sind so das allgemeinste Gerüste der Disposition. Begriffe aber bildet man aus Vorstellungen, und für die letzteren bedarf es wider Vorstellungsmittel, die gerade für Kinder höchst mögliche Anschaulichkeit, resp. Vertrautheit fordern. So ergibt sich dann als Dispositionseinbau in jenen allgemeinsten Namen die Aufgabe, prämeditirend für die einzelnen Hauptbegriffe sich die notwendigen Vorstellungsmomente klar zu machen und für diese die nötigen Anschauungsmittel oder Deduktionsquellen bereit zu stellen (II, 2, 2, 371 ff.).

Damit sollte dann endlich auch eine letzte Prinzipfrage für zweifellos erledigt gelten, die nämlich, ob die Katechese zur synthetischen oder zur analytischen Lehrart zu rechnen sei. Da es sich dabei darum handelt, den spezifischen Charakter zu bestimmen, so sollte man zugleich auch von dem Wane lassen, man könne beides zugleich bejahen und einer alternativen Entscheidung sich entziehen.

Tatsächlich hatten alle Vorgänger, mit einziger Ausnahme Dinters, behauptet, Katechesiren sei ein wesentlich synthetisches Verfaren, natürlich nur auf Grund

des empirischen Verständnisses von συντιθέναι, als sei dies ein allmähliches Aufbauen des Einzelnen zu einem Ganzen. Ebenso kläglich empirisch erläuterte freilich Dinter wider, was er für Analyse hielt (der „Pferdeschweif!“ a. a. O. 363). In Warheit ist die Entscheidung sehr einfach, sobald man sich klar macht, dass synthetisches Verfaren so viel wie systematisches bedeutet, nämlich ableiten aus Begriffen oder Ideeen („ἀπ᾽ ἀρχῶν“ Aristot.), und dagegen analytisches, wie bei den Naturwissenschaften, ein Fortschreiten von gegebenem Einzelnen zum begrifflichen Verständnis und zu allgemeinen Lehrsätzen ist. Die Analyse der Gleichungen, die Unbekanntes aus Bekanntem sucht, hätte als Fingerzeig genügt, und näher gelegt noch war dem Praktiker hier die Parallele mit synthetischer und analytischer Predigt. Bei jener steht der begriffliche Lehrsatz voraus und wird am Text und mit Textmitteln bewiesen; bei der Homilie dient nur der Text als Vorlage, der Stoff in seiner äußerlichen Einheit, und aus ihm wird nach und nach begriffliches Lehrverständnis entwickelt. Möchte diese wissenschaftliche Grundfrage der Katechetik auch endlich als eine zum Abschlusse gebrachte gelten (a. a. O. 355 ff.)!

Für unseren Gesamtaufbau ist dieses Wissenschaftsgesetz eins mit der ordnungsmäßigen Folge der Lehrarten selbst (s. oben). So geht die offenbarungsmäßig positive Grundlegung voran, dass nun gegebener Stoff vorhanden ist, an dem die weiterfolgende dialektische Lehrweise ihre besondere Aufgabe vollzieht, das objektiv Gegebene in subjektiv Eigenes umzusetzen. Der letztere Zweck aber kann nicht für vollständig erreicht gelten, wenn nur begriffliche Lehrerkenntnis gewonnen ist. Soll doch diese schon zu Bekenntnisentscheidung fortzuschreiten befähigen. Vielmehr ist alles Religiöse ebenso subjektiver Lebensbesitz und Grund der Lebensbewärung. Dann vollendet sich die Gesamtaufgabe im teleologisch-paränetischen, gerade wie jede gute Kunstkatechese nicht nur am Ende den Aufweis des praktischen Wertes, den der Lehrgewinn hat, zugleich bieten muss, sondern schon im Laufe an wichtigeren Ruhepunkten der Einzelgewinn praktisch-paränetisch ausbreitet, um dann in der neuen Einzelentwicklung wider von Gegebenem zu neuer Erkenntnis und Aneignung vorzuschreiten. Die volle Einsicht in die Aufgabe der Kunstkatechese enthält so schon im Einzelramen zugleich das Bild der Gesamtaufgabe; vielmehr aber soll sie vom Centrum aus das Lehrgeschick im allgemeinen aneignen helfen. Wie jede Lehrstunde nach pädagogischer Anlage ihr verwandt ist, zeigten wir schon, und was für einen Lehrer es bedeutet, dass er überhaupt zu fragen versteht, bedarf keines Wortes. Nur die Herren Praktiker der Kirchenkatechese meinen vielfach dieser „Schulmeisterkunst“ entbehren zu können; freilich nur zu der Folge, dass die Schullehrer nicht mit Unrecht sich gerade darum für geschickter als die Herren Pastoren zu achten versucht sind. Gewiss besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen der Kirchenkatechisation und der Kunstkatechese; jene ist überwiegend Paränese zugleich und Examen. Dennoch wird man an der Fragübung im einzelnen wie an der sicheren Erreichung bestimmter Ziele, endlich an der Klarheit des Ganges, auch dort alsbald den Katecheten erkennen, der an der Kunstkatechese seine Vorschule gehabt hat. **Dr. v. Zezschwitz.**

Katechismus, Heidelberger oder Pfälzer. Im pfälzischen Kurfürstentum gelangte unter mancherlei Schwankungen die Reformation verhältnismäßig erst spät zur Durchfürung. Im Jar 1546 wurde in der Heiliggeist-Kirche zu Heidelberg zum ersten Mal Gottesdienst nach lutherischer Weise gehalten. Otto Heinrich, dessen Vertrauensmann Melanchthon war, verordnete 1552, es solle in seinem Lande künftig nur die reine Lehre des Evangeliums gepredigt und aller papistische interimistische Aberglaube abgestellt werden. Wärend als Norm die Augsburger Konfession galt, wurden gleichwol die Kultusformen mehr nach reformirtem als nach lutherischem Typus geregelt. Erst Otto Heinrichs Nachfolger, der nicht nur fromme, sondern auch theologisch wol orientirte Kurfürst Friedrich III. (1559 bis 1576), vermält mit der lutherischen Prinzessin Marie von Brandenburg-Bayreuth, schuf, allerdings vermittelnd zwischen den arg sich be-

kämpfenden Hochschul-Lehrern lutherischer und reformirter Konfession, aber in überwiegend calvinistischem Geiste eine ebenso umfassende als sorgfältig durchdachte Kirchenorganisation. Das strenge Luthertum sollte beseitigt und durch Fixirung eines gemeinverbindlichen Lehrbegriffs in der Form eines Katechismus die sichere Basis zu allen weiteren Reformen gelegt werden, so wie sich diese Reformen denn auch dokumentirt finden in der raschen Aufeinanderfolge der Eheordnung (Juli 1563), der Kirchenordnung (Nov. 1563), der Kirchenratsordnung (1564) und des Erlasses über Kirchendisziplin.

Die Erstellung des Katechismus, unter dem Namen des „Heidelberger" in den weitesten Kreisen bekannt, übertrug der Kurfürst mit überaus glücklichem Griff den zwei einflussreichsten Vertretern der neuen Wendung in der reformatorischen Gestaltung der Pfalz: dem gelehrten Professor der systematischen Theologie Zach. Ursinus (Beer) und dem mehr kirchen-politisch gerichteten nachmaligen Hofprediger und Kirchenrat Kasp. Olevian (von der Olevig). Der erstere unter dem überwiegenden Einfluss Melanchthons gebildet, der andere in seinen theologischen Konviktionen durch Calvin und calvinische Autoritäten bestimmt; jener ein ostdeutscher Breslauer, dieser ein westdeutscher Trierer; beide durch Aufenthalt in Frankreich, vorab aber in Genf und Zürich, mit der calvinisch tingirten Ausprägung der schweizerischen Reformation ebensosehr bestens vertraut, als auch persönlich von ihr gepackt: ergänzten sie sich, Ursinus und Olevianus, auf's schönste und verstanden noch überdem dergestalt einträchtig zusammen zu arbeiten, wie dies nur selten der Fall ist. Die Beauftragten zogen zunächst, wie es umsichtigen Gelehrten ziemt, die zeitgenössige Katechismus-Litteratur zu Rate, auf deren Gebiet die Kirchen reformirter Konfession bereits zalreiche und nicht unerhebliche Leistungen aufzuweisen hatten. Ganz besonders mussten ins Gewicht fallen der Katechismus von Calvin nach der Umarbeitung von 1541, der von Lasky (1548), weniger derjenige von Monheim (Düsseldorf 1560, neu herausgegeben von C. Heinr. Sack, Bonn 1847), welche beiden letzteren selbst wider wesentlich auf Calvin zurückgehen. (Vgl. Olevians Brief an Bullinger v. 14. April 1563: certe siqua in iis (sc. Catechismis nostris latinis et germanicis) est perspicuitas, ejus bonam partem tibi et candidis ingeniis Helvetiorum debemus... Non unius sed multorum sunt collatae piae cogitationes. Aus Bullingers Katechesis, 1559, ist übrigens, nebenbei gesagt, so gut wie nichts enthoben). Als Vorarbeit entwarf Ursin erst eine Catechesis, hoc est rudimenta religionis christianae, aus der hinwider als gedrängte Zusammenfassung die dem Heidelberger näher stehende Catechesis minor hervorging. Die Anordnung ist noch genau diejenige des Genfer Katechismus nach den Hauptstücken de fide, de lege, de oratione, de verbo Dei, de sacramentis. Olevian anderseits legte seine Gedanken nieder in einem Aufsatz über den „Gnadenbund". Wie vielfache persönliche Besprechungen, Erwägungen, Verhandlungen von da weg erforderlich waren, bis auch die letzten redaktionellen Bedenken erledigt waren, darüber existirt kein Protokoll und kann sich hievon kaum jemand eine annähernd richtige Vorstellung bilden, der nie bei verwandten Elaboraten beteiligt gewesen ist. Insofern erweist es sich als ziemlich vergebene Mühe, bestimmen zu wollen, was für einen Anteil an der definitiven Redaktion der eine und andere der Verfasser im einzelnen zu beanspruchen habe, welches Verdienst noch überdies der angelegentlichen Mitwirkung des Kurfürsten beizumessen sei. Allem nach wird man annehmen dürfen, dass die Zusammenstellung und theologische Gestaltung des Stoffes vorzugsweise auf den Dogmatiker Ursin, die katechetisch gesalbte, auch sprachlich zu einem guten Teil mustergültige Ausprägung der Fragstücke zusamt deren inneren Gliederung dagegen auf den praktischen Kirchenmann Olevian zurückzufüren ist. Wie dem auch sei, das Endergebnis ist und bleibt eine für jene Zeit eminente Leistung, welcher im Umfang der fast zallosen katechetischen Produktionen die Gegenwart mit ihren veränderten Bedürfnissen einstweilen nichts Ebenbürtiges an die Seite zu setzen hat. Was Wunder also, wenn im Verhältnis zu seiner bescheidenen Seitenzal nur sehr wenige Büchlein eine so großartige und noch keineswegs abgeschlossene Geschichte aufzuweisen haben, wie dies bei dem Heidelberger der Fall ist!

Gegen Ende 1562 legte der Kurfürst den fixirten Entwurf der sog. Heidelberger Synode, oder wie man vermutlich sich historisch präziser ausdrücken sollte, einem Konvente der pfälzischen Superintendenten in Kaiserslautern zur Durchsicht vor (Stud. u. Krit. 1867, I. 15 ff. u. III, 582). Von der Versammlung gebilligt erschien er ungesäumt im Druck unter dem Titel: „Catechismus oder Christlicher Vnterricht, wie der in Kirchen vnd Schulen der Churfürstlichen Pfalz getrieben wirdt. — Gedruckt in der Churfürstlichen Stad Heydelberg, durch Johannem Mayer, 1563". In der „Vorred", welche die Stelle eines Promulgationsedikts vertritt, datirt vom 19. Januar 1563, erklärt Friedrich III., dass er nach Mitgabe seines von Gott ihm befohlenen Amtes „mit Rat und Zuthun unserer ganzen theologischen Fakultät allhie, auch aller Superintendenten und fürnehmsten Kirchendiener einen summarischen Unterricht oder Catechismum unserer christlichen Religion aus dem Worte Gottes, beides in deutscher und lateinischer Sprach habe verfassen und stellen lassen, damit fürbaß nicht allein die Jugend in Kirchen und Schulen in solcher christlichen Lehre gottseliglich unterwiesen und dazu einhelliglich angehalten, sondern auch die Prediger und Schulmeister selbst eine gewisse und beständige Form und Maß haben mögen, wie sie sich in Unterweisung der Jugend verhalten sollen und nicht ihres Gefallens tägliche Aenderungen vornehmen oder widerwärtige Lehre einführen". Hieraus erhellt genugsam, dass die ursprüngliche Bestimmung des Katechismus keineswegs die war, der Jugend zu Stadt und Land ein ihrem Fassungsvermögen angepasstes Lehrbüchlein in die Hand zu legen. Um was es sich handelte, das war vielmehr dem Lehrkörper in Schule und Kirche eine Norm zu bieten ebensosehr für den religiösen Jugendunterricht als für sein eigenes kirchliches Verhalten überhaupt, um dadurch, wie dies schon das bloß kirchenpolitische Interesse mit sich brachte, die konfessionell stark zerfarene Pfalz der Einigkeit in der christlichen Lehrauffassung entgegenzufüren. Nicht umsonst ist daher der Katechismus fast sofort der Kirchenordnung einverleibt worden. — Aus der Vorrede geht ferner hervor, dass die deutsche und lateinische Veröffentlichung gleichzeitig erfolgte. Als authentischer Text will der deutsche betrachtet sein (H. Alting), erhalten wenigstens noch in einem Exemplar, und ist diese editio princeps 1864 (Bonn bei A. Markus) in korrektestem Abdruck durch Albr. Wolters wider jedermann zugänglich gemacht. Die lateinische Übersetzung, besorgt vom Prediger Jos. Lagus und dem Schulmann Lamb. Pithopöus, steht an Kraft und scharfer Bestimmtheit des Ausdrucks hinter dem Original merklich zurück.

Die Versendung, namentlich auch an maßgebende Stellen und hervorragende Persönlichkeiten, ließ nicht auf sich warten, und ebensowenig die sich widersprechenden Kundgebungen über die gleich von ihrem ersten Erscheinen an vielumstrittene Schrift. Bullinger hatte gut schreiben: Arbitror meliorem Catechismum non editum esse. Schon vor ihm rückten die lutherischen Fürsten, sekundirt von der Heeresfolge ihrer Theologen, ins Feld. Bereits unterm 25. April 1563 wies Kaiser Maximilian II., in jenem Augenblicke noch römischer König, in durchaus sachlich gehaltener „herzigen vermanongh" auf den gefärdeten Schutz des Augsburger Religionsfriedens hin. Am 4. Mai folgte auf Grund der reinen Lehre augsburgischer Konfession eine gemeinsame Zuschrift des Pfalzgrafen Wolfgang von Zweibrücken, des Herzogs Christof von Württemberg und des Markgrafen Karl II. von Baden, begleitet von einer polemisch versalzenen Kritik, überschrieben „Verzeichnis der Mängel", wobei jedenfalls auch Brenz die Hand im Spiel gehabt hat. Jetzt brach der Sturm los. Der Kurfürst blieb keinen Augenblick untätig. Noch im Laufe des nämlichen Jares veranstaltete er nicht weniger als drei weitere Ausgaben. Die zweite Ausgabe besagt: was im ersten Druck übersehen, als fürnemlich Fol. 55, sei jetzunder auf Befehl kurfürstlicher Gnaden „addiert" worden. Obwol die Varianten der Ausgabe II im Verhältnis zu Ausgabe I tief in die Hunderte gehen, so sind sie indes im ganzen bis auf einen Punkt so gut wie von keinem Belang, nämlich: das Additamentum eben auf Fol. 55, welches kein anderes ist, als die schneidige Frage 80, die in Ausgabe I nicht existirt und mit gutem Grund auf Rechnung des Kurfürsten selbst gesetzt

werden muſs. Die dritte Ausgabe muſs der zweiten so ziemlich auf dem Fuße gefolgt sein. Mit Ausnahme der 80. Frage ist sie ihr mit absichtlichem Fleiß gleich gehalten; Fr. 80 dagegen: Was ist für ein vnderscheid zwischen dem Abendmal des Herrn vnd der Bäbstlichen Meß? hat eine geschärfte Fassung erhalten. Der Frage liegt die unverkennbare Absicht zu Grunde, die Anathematismen des Tridentiner Konzils, auf dem die Lehre vom Messopfer erst am 17. September 1562 bereinigt worden war, nicht unbeantwortet und ungestraft hingehen zu lassen. Das Genauere über die Verhandlungen mochte dem Kurfürsten erst unmittelbar nach dem Erscheinen der Ausgabe II zur Kenntnis gekommen sein, was ihn veranlaſste, seiner onehin gereizten Stimmung einen noch unmiſsverständlicheren Ausdruck zu leihen. Insoweit ist die Annahme, daſs Ausgabe II, beinahe sofort nach Tunlichkeit zurückgezogen worden sei, um auf diesem Wege die Frage weiteren Kreisen möglichst nur in ihrer umgestalteten Form zugänglich zu machen, eine mehr als warscheinliche. Wandte sich Ausgabe II bloß gegen das Messopfer, so die dritte noch überdem besonders auch gegen die Hostienverehrung; schloſs II mit der Deklaration, es sei die Messe eine „Verleugnung des einigen Opfers und Leidens Jesu Christi“, so fügte III bei „und ein vermalebeite Abgötterey“. Im ganzen erscheint die Frage um sieben Zeilen (siebenundzwanzig Worte) erweitert. Daſs die Einschaltung besser unterblieben wäre, kann nicht in Abrede gestellt werden. Die Frage kontrastirt auffallend mit der sonst maßvollen Haltung des Katechismus; sie ist die einzige, welche den Gegner mit Namen signalisirt („Bäbstliche Messe“, später „Papistische“; „Messpriester“). Nur gegen den Doppelvorwurf möchten wir sie in Schutz nehmen, daſs der Fürst mit ihrem Erlaſs rechtlich seine Kompetenz überschritten und daſs sie ihrem Inhalte nach nicht korrekt reformirt sei.

Unterm 14. September 1563 antwortete Friedrich den drei Fürsten in einer ausfürlichen Verteidigung (abgedruckt bei Heppe, Gesch. d. deutschen Protestantismus, II, Anh. 12). Sie war begleitet von einer Beleuchtung des „Verzeichnisses der Mängel“, welche Beleuchtung nicht von „denjenigen Theologen, welche den Katechismus verfaſst“, sondern allem Anscheine nach vorzüglich von Bullinger herrürt. Am 9. Oktober tagten die fürstlichen Gegner zu Ettlingen, boten ein christliches Theologen-Gespräch an, worauf Friedrich nicht eintrat. Der Katechismus ging unverändert in die Kirchenordnung vom 15. November über, wurde dadurch zum förmlichen Landesgesetz, so daſs die dritte Ausgabe als eigentlicher textus receptus betrachtet werden muſs *). Auf die Nummerirung der Fragstücke, ihre Repartition auf die 52 Sonntage nach dem Vorbilde des Genfer Katechismus, die ihnen beigegebenen biblischen Belegstellen, die angehefteten Gebete zusamt Haustafel u. dgl. kann an diesem Orte nicht eingetreten werden, hat auch sachlich kein apartes Interesse. — Aus den nämlichen Tagen, da die Kirchenordnung publiziert wurde, liegt im Archiv der evangel. Gemeinde in Wesel die Kopie eines Briefes (fast unzweifelhaft von Tilm. Heshus) vor, darin der Verfasser besagt, er wisse „schir vber die fiertzich, die ihre refutationes widder den

---

*) Unsers Wissens sind es nur die Berner, diese nach der Dortrechter Synode so treuen ursi Ursini, welche es sich herausgenommen haben, einen Zusatz zu Fr. 27 in den Text einzuschieben, unzweifelhaft um im Zusammenhang mit der Conservatio auch noch ein Streiflicht fallen zu lassen auf die Gubernatio in ihrem Verhältnis zu den Sünden der Menschen. „Und obwol die Sünden durch Gottes Fürsehung werden regiert“, lautet der Appendix, „so ist doch Gott keine Ursache der Sünde; denn das Ziel unterscheidet die Werke. Siehe Exempel an Josef und seinen Brüdern, an David und Simei, an Christo und den Juden“. Durch wen, wie und wann die Einschaltung bewerkstelligt worden sei, läſst sich schwerlich ermitteln. In einer Miniatur-Ausgabe, 64°, Bern 1677 bei Sonnleitner, steht nichts davon. Um so befremblicher ist, daſs in einer Ausgabe von 1656, ebenfalls bei Sonnleitner, sie sich bereits findet, immerhin in kleinern Lettern. Der holländische Kommentator J. Martinus zu Gröningen (1672, deutsch, Bern 1675, S. 140) und der Berner Theologe R. Rodolph in seiner trefflichen Catechetis Palatina 1697, S. 175, setzen den Zusatz voraus, haben ihn indes nicht im Texte. Rodolph läſst sich darüber aus unter der sonst bei ihm nicht vorkommenden Überschrift Addenda, was einen unwillkürlich an das „addiert“ des Kurfürsten gemahnt.

heidelbergischen Catechismum all verbigh haben". Wie glücklich wir Nachgeborne, dass nicht diese sämtlichen Vierzig ihre Lucubrationen auf den Büchermarkt geworfen haben. Den Reigen eröffnete selbstverständlich der am 10. Oktober ex Graecia zurückgekommene Flacius Illyricus, der allem Anscheine nach nur noch die Urausgabe vor Augen hatte („Widerlegung eines kleinen deutschen calvinischen Catechismi" u. s. w. 1563). Es folgte auf dem Fuße der Exul Christi der unvermeidliche Klopffechter Tilm. Heßhusen („Treue Warnung", 26. Febr. 1564). Auch Brenz und Andreä blieben nicht zurück. Nebenbei machten sich bemerkbar Laur. Albertus, der wankelmütige Fr. Balduin und 1565 der Straßburger Marbach. Also lauter Lutheraner, welche sich gegen die Zwinglianer und Calvinisten ins Feld warfen! Es ist überaus bemühend, sich aus den gewechselten Schriften überzeugen zu müssen, mit welch einem Unvermögen, sich in den gegenteiligen Standpunkt zu versetzen, mit was für kaum glaublichen Missverständnissen oder auch Verdrehungen, mit welch leidenschaftlicher Maßlosigkeit der Kampf gefürt ward, und es kann dabei nur die Frage sein, ob dabei mehr die blinde Parteileidenschaft oder aber wirkliches Unvermögen das Szepter gefürt habe. Wie dem auch sei, obschon niemand genannt war, fülten sich alle getroffen (Wolters) *).

Hinwider traten schon sehr bald gegenüber den Angriffen die Verfasser in die Schranken. Im März 1564 erschien der im Namen der Heidelberger Fakultät geschriebene „Gründliche Bericht vom heil. Abendmal" von Ursin, vornehmlich gegen Flacius gerichtet, im April desselben „Antwort auf etlicher Theologen Censur u. s. w.", gegen Brenz und Andreä. Olevians „Predigten" oder vielmehr Reden von dem heil. Abendmal des Herrn ließen gleichfalls nicht auf sich warten. Von jetzt an betrieb der Kurfürst selber das Zustandekommen eines Gesprächs über die streitigen Artikel zwischen seinen und den württembergischen Theologen, welches (10.—15. April 1564 zu Maulbronn) jedenfalls nicht zu Ungunsten der Pfälzer ausgeschlagen hat. Den letzten ernstlichen Ansturm erfur der Katechismus in der Person des Kurfürsten auf dem Reichstag zu Augsburg 1566, wo es an wenig hing, dass ihm der Reichsfrieden gekündigt, die Reichsacht über ihn verhängt, die gewaltsame Ausrottung der reformirten Lehre dekretirt worden wäre, wo aber auch alle diese Anschläge an seiner todesbereiten Glaubensfestigkeit, an seiner heldenhaften Frömmigkeit zu nichte wurden.

Hatte hiemit der Heidelberger wärend der drei ersten Jare nach seiner Promulgation die Feuerprobe bestanden, so begann von jetzt weg sein ebenso staunenswerter Siegeslauf weit über die Grenzen der Pfalz hinaus. Nachdem 1568 der Konvent der reformirten Flüchtlinge in Wesel das Zeichen gegeben, und auch die Emdener Synode 1571 ihn für die deutschen Gemeinden Ostfrieslands eingefürt hatte, erlangte er rasch volles kirchliches Bürgerrecht am Niederrhein, in Jülich, Cleve, Berg und Mark, wo die Kirchendiener schon 1580 auf ihn verpflichtet werden, weiter in Hessen, Anhalt, Brandenburg, in Bremen. Aber den höchsten Beifall fand der Heidelberger in den Niederlanden, dem eigentlichsten Hort desselben, wo er seit spätestens 1588 als förmlich eingefürt betrachtet werden muss. Ungarn, Siebenbürgen, Polen schlossen sich ebenfalls an. Als

---

*) Die Katholiken, welche vorab durch das Buch sich sehr unangenehm berürt fülen mussten, rückten meist erst später mit offenem Visir in die Schlachtlinie ein. Wo es anging, wurde es einfach beseitigt. Bekannt ist namentlich die zu Anfang des dreißigjärigen Krieges erschienene Streitschrift von Koppenstein, Excalvinizata Catechesis Calvino-Heidelbergensis, Colon. 1621. Ungestümer noch gestalteten sich die Anläufe der Jesuiten, nachdem die zum Katholizismus übergetretene Linie Pfalz-Neuburg zur Regierung der Kurpfalz gelangt war. Die saftigste Ausbeute boten gemeiniglich die stark polemischen Fragstücke 80. 94. 97. 98, auch 30. Zur Aufhebung des Verbotes und der polizeilichen Konfiskation des Katechismus durch den Kurfürsten Karl Philipp 1719, den würdigen Nachfolger Joh. Wilhelms, bedurfte es nichts weniger als der förmlichen Intervention der protestantischen Höfe England, Holland und Preußen. Der reformirten Geistlichkeit wird man es lassen müssen, dass sie je und je verstanden hat, mannhaft für das Kleinod ihrer Kirche einzustehen. „Diskourse" wie derjenige, „zwischen Hiob und Simson per R. P. G. Kaufmann der Gesellschaft Jesu", Cöllen 1738, oder wie das „Gespräch zwischen Hrn. Habacuc und Hrn. Hesekiel" . . . wird erlaubt sein zu übergehen.

ein ganz geschickter Zusammenzug des Heidelbergers erschien 1585 zu katech. Zwecken im engeren Sinne der sog. „Kleine Heidelberger", vermochte indes nie und nirgends seinem Original den Rang streitig zu machen. Auf der Dortrechter Synode sodann wurde durch einstimmige Declaration tam exterorum quam belgicorum Theologorum der Heidelberger in aller Form symbolisirt (sess. 148. 1. Mai 1619) *). Erst hierauf brach er sich, so weit wir aus den uns zugänglichen Dokumenten urteilen können und one kirchenregimentliche Dazwischenkunft, auch Ban in den schweizerischen Kantonen Bern (mit Aargau und Waadt), St. Gallen und Schaffhausen, wärend der Zürcher und Basler Katechismus sich stark von ihm influenziren ließen. In England, Schottland und Frankreich hielt man hohe Stücke auf ihn, one ihn indes als kirchliches Lehrbuch einzubürgern. Aus Holland (von 1609 an), sowie später aus Deutschland fand der Katechismus seinen Weg auch nach Amerika und erfreut sich dort noch zur Stunde einer Autorität in den holländisch- und deutsch-reformirten Kirchen, wie dies in der alten Welt nirgends mehr in dem Maße der Fall sein dürfte. Die presbyterianische Kirche der Vereinigten Staten hat zu seinem Gebrauch noch 1870 autorisirt. Dass, wie man zu betonen pflegt, Übertragungen in alle europäischen Sprachen gefertigt wurden, die italienische und spanische nicht ausgenommen, des ist sich nicht zu wundern bei einer so außerordentlichen Verbreitung. Auffallender sind die Übersetzungen ins Alt- und Neugriechische, ins Hebräische, Arabische, Malajische und Singalesische. Nehmen wir die heil. Schrift seit Begründung der englischen Bibelgesellschaft aus, so wird sich neben Thomas a Kempis und dem kleinen lutherischen Katechismus schwerlich ein Buch aufweisen lassen, das so viel millionenweise ist aufgelegt worden wie der Heidelberger.

Was die innerkirchliche Bedeutung unseres „Christlichen Unterrichts" anlangt, so wurde der Katechismus als allgemein anerkannte Bekenntnisschrift in ihrer Eigenschaft als Lehrnorm für die Geistlichen sowol wie als Lehrbuch für die Gemeinden und deren Glieder, wie keine andere Schrift zum Einheitsband für das gesamte reformirte Kirchengebiet in seinen so vielfach weit auseinander liegenden, national geschiedenen Teilen. Er vornehmlich ist es, welcher den reformirten Kirchen ihr einheitliches religiöses Gesamtgepräge aufgedrückt hat, vermöge dessen sie bei aller nationalen Eigenartigkeit im einzelnen ihre wesentliche Zusammengehörigkeit, sowie ihre unverkennbare Unterschiedenheit von jeder anderen Konfession bis auf den heutigen Tag bekunden und fürder bekunden werden. Indem mit vielem Ernst und andauernder Beharrlichkeit die christliche Lehrsubstanz nach der Auffassungs- und Darstellungsweise des Heidelbergers allerwärts gleichsam dem Mark und Blut von Jung und Alt einverleibt wurde, ward damit eine Gemeinsamkeit des Glaubens, ein durchschlagendes religiöses, spezifisch reformirtes Gemeinde- und Volksbewusstsein, mit dem Gefül wechselseitiger Solidarität, begründet, wie solches selbst die denkbar vollkommensten Kirchenverfassungen nie zu bewirken im Stande gewesen wären, und one welches es mehr als fraglich ist, ob die reformirte Kirche im gemeingeschichtlichen Sinne, vorab in ihren disparaten Enklaven Deutschlands und seines Luthertums, nicht längst vom Erdboden weggefegt wäre. Dass in all ihren Abzweigungen und Schichten immer noch ein kräftiges kirchliches Gemeinbewusstsein existirt, mit dem jede Partei rechnen muss, das ist jedenfalls nicht das Verdienst der schwer qulifizirbaren heutzutägigen Katechismusfabrikationswut, welche zu meinen scheint, die Anfertigung eines Katechismus sei Kinderspiel und das preiswürdigste Elaborat zu bieten sei derjenige berufen, der mit seiner Stange am gewandtesten im konfessionslosen Nebel herumzufaren verstehe.

Was hat nun dem Heidelberger diese umfassende und tiefgreifende Bedeutung

---

*) Doctrinam in Catechesi Palatina comprehensam, Verbo Dei in omnibus esse consentientem, neque ea quidquam contineri, quod ut minus eidem consentaneum mutari aut corrigi debere videtur. Sie sei ein accuratum orthodoxae doctrinae Christianae compendium.

verliehen? Nein nichts anderes als sein innerer Wert, seine ganze Beschaffenheit nach Inhalt und Form. Darin allein ruht das Geheimniss seiner Anerkennung und nachhaltigen Wirkung troz aller Anfeindung.

Er ist keine originale Schöpfung im absoluten Sinn des Wortes, und seine Verfasser haben deſs gar keinen Hehl. Nicht einmal die bekannte, mit der Ordnung des Römerbriefs zusammentreffende, dem psychologischen Entwicklungsgang des gläubigen Cäristen enthobene Partition: 1) von des Menschen Elend; 2) von des Menschen Erlösung; 3) von der Dankbarkeit ist dem Heidelberger durchaus eigen *). Gleicherweise stoßen wir in den einzelnen Fragstücken vielfach auf Ausfürungen und Wendungen, welche mitunter wörtlich namentlich den Katechismen von Calvin und Lasky, auch noch älteren, aber nicht wie da und dort zu lesen steht, aus Bullinger entnommen sind. Monheim bietet nur wenige und überdem zweifelhafte Anklänge **).

Allein diese Spuren davon, daſs unser Katechismus in der Kontinuität der protestantisch-reformirten Tradition einhergeht, tun seinem Werte nicht den geringsten Abbruch, im Gegenteil. Er bleibt dessenungeachtet die reifste Frucht der katechetischen Litteratur des Reformationszeitalters, so sehr aus einem Guſs, einheitlich gegliedert und in sich architektonisch geschlossen, daſs one genauere Einsicht in seine Genesis sicher niemand anen wird, daſs er eine längere Reihe von Arbeiten zur Voraussetzung, geschweige daſs er zwei Verfasser hat. Darin vorzugsweise liegt der Grund, weshalb alle Versuche einer Umarbeitung bis dahin gescheitert sind und auch fürder miſslingen werden. Er ist nichts weniger als Flickarbeit, sondern troz allem, was an vereinzeltem Material zu Gebote stand, daſs wir so sagen, aus dem Geiste geboren. Wärend der kleine lutherische Katechismus dem Katecheten eine beneidenswerte Freiheit der Bewegung ließ, so lange wenigstens keine Konkordienformel ihm an die Seite trat, kann es sich beim Heidelberger nur darum handeln, entweder ihn mit etwaiger Ausnahme von untergeordneten Nebendingen zu acceptiren und sein katechetisches System zu befolgen, oder aber ihn völlig zurückzuweisen.

Vor den ihm anhaftenden Mängeln, gewissen Härten und sonstigen Unebenheiten wird gegenwärtig kaum ein Theologe von Fach sich die Augen verhalten können. Seine Achillesferse liegt in Fr. 11 („Gott ist wol barmherzig, er ist aber auch gerecht. Derhalben erfordert seine Gerechtigkeit u. s. w."), überhaupt in der äußerlich juridischen Fassung des Begriffs der Gerechtigkeit Gottes, deren

*) Vgl. Luther, Kurze Form der zehen Gebote, des Glaubens und des Vater-Unsers, 1520. (Walch X. 182). Nach dieser kurzen Form ist gearbeitet: Ein Büchlein für die Leyen und Kinder, erschienen wenige Jare später zu Wittenberg. Nach den fünf hergebrachten Hauptstücken folgt hier „Ein underweysung" mit dem Eingang: „Drei Ding sind noth einem jeglichen Menschen zur Seligkeit, zum ersten, daß er wisse, was er thun und lassen soll; das lehren ihn die 10 Gebot. Zum andern, wenn er nun sieht, daß er dasselb nicht thun noch lassen kann, aus seinen Kräften, daß er weiß, wo er die Gnad und Hilf zu thun suchen und nehmen soll, damit er dasselb thun und lassen soll; das zeigt ihm der Glaube. Zum dritten, daß er wisse, wie er dasselb suchen und holen soll, nämlich durchs Gebet; das lehrt ihn das Vater unser". Ebenso, schon präziser und in Fragform der Katechismus von Wyßgerber, Ein kurtze Underwisung der Jugent u. s. w., Basel 1538. Nur kürzer in Zells „Frag und Antwort" u. s. w. auf dessen erste Frage: was ist eim Christen von nöten inn seiner religion oder Christenthumb zu wissen?

**) Für Lasky verweisen wir auf die Zusammenstellung bei Seisen, 179 ff. Durch Calvin sind über dreißig Fragen mehr oder weniger stark beeinfluſst, z. B. ganz unverkennbar Fr. 45 über die Auferstehung Christi, vgl. mit Calv. 74 u. 75, nebeigesagt auch schon sehr änlich sich findend, noch früher, im Basler Fr. 33, nachdem für die Basler Fassung Myconius und Platter vorgearbeitet. Ferner ist ziemlich oft benutzt Leo Jud, bald dessen größerer, bald sein kleiner Katechismus, nicht ganz selten auch Zell. Der Schluſs der Fr. 26 gemahnt stark an Urban. Regius, Erclerung der zwölf artikel, 1525, S. 46, von Gott und dem Vertrauen auf ihn: „als der uns helfen mag, dann er ist allmechtig unnd will es herzlich gern thun, dann er ist unser vatter im Hymel. Ob sogar des Erasmus Explanatio Symboli etc. 1523, vorgelegen habe, z. B. 21 u. 22, bei Erasm. S. 9 u. 13, ist zwar nicht unwarscheinlich, jedoch deshalb nicht sicher, weil Leo Jud sehr ergiebig aus der Explanatio geschöpft hat.

Folge hinwider eine stark ans Anselmische streifende Satisfaktionstheorie zusamt deren christologischen Voraussetzungen ist. Unterscheidet man im dritten Teil „Von der Dankbarkeit“, nach der Begründung derselben durch die Notwendigkeit der guten Werke (Fr. 86. 87) 1) die Bekehrung (Fr. 88—90), 2) den neuen Wandel (Fr. 91—115, Darlegung nach dem Dekalog und Nutzen des Gesetzes), 3) das Gebet im allgemeinen, dasjenige des Herrn insbesondere, so läſst sich, wenn wir uns auf den Standpunkt der Zeit versetzen, nicht so viel dawider einwenden. Hinwider soll nicht geleugnet werden, daſs die so umständliche Exposition des Unser Vaters (Fr. 119—129) als eine zwar unnötige, aber schwer vermeidliche Konzession an das Herkommen zu betrachten ist; und ferner, daſs unter Zugrundelegung des Dekalogs für die Darlegung des neuen Wandels der neutestamentliche Gesamtgesichtspunkt der „Dankbarkeit“ notwendig Eintrag leiden muſste, aber auch umgekehrt, daſs bei der einmal adoptirten Anlage des Buches es ebensowenig angehen konnte, den ungewonten Versuch zu machen, das neue Leben in Christo, mit Subsumirung des Gebets, aus dem evangelischen Begriff der Liebe zu entwickeln. Wenn endlich zugegeben werden muſs, es sei durchschnittlich dem jugendlichen Fassungsvermögen nicht genug Rechnung getragen, so darf nicht übersehen werden, wie die eigentlichste Abzweckung des Buches keineswegs ausschlieſslich die Jugend im Auge hatte, sondern daſs es allerdings behufs einer einträchtigen, gleichförmigen Unterweisung, sowie „auf der Cantzel“ für den gemeinen Mann „auch den Predigern und Schulmeistern selbs ein gewisse und bestendige form und maſs“ bieten sollte (Vorred). Mit dieser Eigentümlichkeit hängt aufs engste die andre zusammen, die nur etwa an Monheim einen Vorgang hat, nämlich, daſs die Antworten durchweg einem gläubigen Christen in den Mund gelegt werden, was sich mitunter im Munde eines Kindes etwas sonderbar macht, aber sich durch den Katecheten unschwer remediren läſst und für den ganzen Tenor des Buches von gar nicht zu unterschätzendem Vorteil ist. Kurz der Heidelberger steht nun einmal in der Geschichte der reformirten Kirche und ihrer Theologie da als der bereinigte Lehrabschluſs der von Zwingli begonnenen, durch ernste Kämpfe und nicht unerhebliche Modifikationen hindurchgegangenen Kirchenreformation, welche daher mit ihm innerlich zur Ruhe gelangte und nur noch nach auſsen sich zu behaupten hatte. Wer unter den heutzutägigen Kritikern und Bestreitern des Katechismus wird sich unterwinden zu behaupten, daſs er unter den damaligen Konstellationen die durch diese bedingte Aufgabe zutreffender gelöst hätte?

Wenn der gelehrte Marburger Heppe sich schmeichelte, die Entdeckung gemacht zu haben, daſs der Heidelberger durch und durch melanchthonisch sei, nichts Calvinisches biete und nichts anderes gebe als den in katechetische Form gebrachten Frankfurter Rezeſs (Geschichte des deutschen Protestantismus, I, 443 ff. und sonst); so verrät dies zwar gewisse kirchenpolitische Wünsche, zeugt aber nicht für den objektiven Blick des Kirchenhistorikers. Negirt er denn das Luthertum nicht deutlich genug auch in der Fassung, welche Melanchthon nicht würde abgelehnt haben? Warum hat er sich die Unebenheit beigehen lassen, der Auferstehung Christi nur eine einzige Frage zu widmen, dagegen auf die Himmelfart vier (darunter die rein theologische Fr. 48), wenn man das Sitzen zur Rechten Gottes hinzunimmt, beinahe sechs Fragen zu verwenden? Warum riechen die anfänglichen Gegner nicht nur nichts von Philippismus, sondern nicht einmal viel von Calvinismus, um so mehr von Zwinglianismus heraus? Ja, aber er lehrt doch nirgends die absolute Prädestination, nirgends das decretum reprobationis! Ganz richtig, gerade so richtig, als daſs er ebensowenig irgend ein Wörtlein dawider fallen läſst. Calvins Katechismus behandelt die Prädestination ebenfalls nicht. Ist er deshalb melanchthonisch? Auch die Confessio Helvetica äuſsert sich sehr vorsichtig und zurückhaltend. Kaum dagegen zur Erörterung des theologischen Problems ist durchweg gelassen. Es ist nicht Melanchthonismus, der den Pfälzern Schweigen auferlegt hat über die so leicht miſsdeutbare Lehre, sie, die in ihren theologischen Interpretationen und sonstigen Schriften ihre prädestinatianischen Doktrinen nie verleugnet haben, aber an weiser Besonnenheit genug

besaßen, um sie nicht einem für populäre Zwecke bestimmten Lehrbuch einzugliedern. (Vgl. Helv. Konfess. Bd. V, S. 753 f.).

Was man dem Heidelberger Katechismus nie und nimmer wird streitig machen können, das sind gewisse formelle und materielle Vorzüge, vermöge deren ihm one Übertreibung klassischer Wert vindizirt werden darf. Anlangend die Form, so ist hier zum ersten Mal die traditionelle Anordnung nach den fünf Hauptstücken mit Schonung durchbrochen und der Versuch gemacht, den katechetischen Stoff one Preisgabe derselben zu einem systematischen Ganzen zu verbinden. Wir erhalten da eine eigentliche, verstandesmäßige Lehrentwickelung, leicht durchsichtig, wodurch die katechetisch-pädagogische Verwendung, welche der geistigen Gymnastik nicht entraten darf, ungemein erleichtert wird. Die Diktion ist vielfach mustergiltig, bis auf den Tonfall herunter, verbindet kernige Gedrungenheit und verstandesmäßige Klarheit mit der der gereiften Glaubensfreudigkeit korrespondirenden Innigkeit. Die Lehrstück, weit entfernt, in schulmäßigem Paradeschritt in Reih und Glied zu treten, bewegen sich durchschnittlich vielmehr wie lebendig, individualisirt in der Gestalt des Subjekts („Was ist dein ...? Kannst du? Woher weißt du? Was nützt uns? Was tröstet dich? Wie bist du gerecht? u. s. w."). Die Anlage ist nichts weniger als spekulativ, sondern durch und durch psychologisch-praktisch, anthropologisch-soteriologisch, oder einfacher gesagt, biblisch-dogmatisch. Der Inhalt erweist sich im Ganzen und Großen, etliche theologische Subtilitäten abgerechnet, als wesentlich schriftgemäß, wärend dessen Verarbeitung beides, eine derartige Tiefe und edle Einfachheit, bekundet, die ebensosehr den denkenden Geist zu fesseln als den gemeinen Mann anzumuten vermag.

Zum Schlusse sagen wir zusammenfassend am liebsten mit Max Göbel: Der Heidelberger Katechismus „hat lutherische Innigkeit, melanchthonische Klarheit, zwinglische Einfachheit und calvinisches Feuer in Eins verschmolzen", oder wie Schaff das Aperçu gewendet hat: „Er vereinigt Calvins Kraft und Tiefe one dessen Schroffheit, Melanchthons Innigkeit und Wärme one dessen Unentschiedenheit, Zwinglis Einfachheit und Klarheit ohne dessen küle Nüchternheit und Scheu vor dem Mystischen".

Obwohl der Katechismus zur Zeit lange nicht mehr die Anerkennung findet, deren er sich besonders durch das ganze 17. Jarhundert hindurch zu erfreuen hatte, so steht ihm dessen ungeachtet immer noch eine bedeutsame Zukunft bevor. Das gläubige Volksbewußtsein der Gegenwart in der gesamten protestantischen Kirche kommt wol am meisten gerade demjenigen Standpunkt nahe, welcher die durchherrschende Glaubensanschauung des Heidelbergers bildet, und entspricht warscheinlich dem vielfach unbewußten Bekenntnisstand der dem Glauben zugewandten protestantisch-kirchlichen Zeitgenossen besser, als hüben und drüben die Extreme sich vorstellen. Möchte es Gott gefallen, unserer zerfarenen Zeit ein Buch zu schenken, das für sie, one wesentliche Alteration der Glaubenssubstanz, aus dem Vollen der hl. Schrift geschöpft, werden könnte, was der Heidelberger für die seine geworden ist.

Die Litteratur zum Heidelberger Katechismus können wir hier nur höchst unvollständig anmerken, indem es hiezu eines förmlichen Katalogs bedürfte. Wir erinnern 1) an die Sammlungen der symbolischen Bücher von Niemeyer, Leipz. 1840; Heppe, Elberf. 1860, und Ph. Schaff, New-York 1877, welche letztere eine ausfürliche Abhandlung neben dem Text einhergehen läßt. — 2) Besonders beachtenswerte Spezialausgaben: A. Wolters, Der Heidelb. Katechismus in seiner ursprünglichen Gestalt, nebst Gesch. seines Textes im J. 1563, Bonn 1864; Ph. Schaff, Der Heidelb. Katech. nach der ersten Ausg. von 1563 revidirt und mit krit. Anmerkungen, sowie einer Gesch. u. Charakteristik des Kat. versehen, Philad. 1863, 1866; J. W. Newin, The Heidelberg Catechism, in German, Latin and English, with an historical Introduction, New-York 1863, Verfasser auch schon einer früheren Schrift: History and Genius of the Heidelb. Catechism, Chamberbury, Pensylw. 1845. — 3) Erklärungen, teils theologische (akademische Vorlesungen, Anleitungen für praktische Geistliche), teils erbauliche (Predigten, katechetische Ausfürungen), erstaunlich viele, meist in lateinischer,

deutscher und holländischer Sprache geschrieben. Vgl. van Alpen, Geschichte und Litteratur des Heidelb. Kat., Frankf. 1800, 3 Bde. Obenan stehen die Privatschriften der beiden Verfasser: a) des Ursinus explicationes catecheticae, ein Kommentar zum Heidelb. K., herausgegeben von Pareus, zuerst 1591 u. 1598, dann nach sorgfältiger Überarbeitung unter dem bekanntern Titel corpus doctrinae orthodoxae 1616, 1623; b) des Olevian, dessen herbezügliche deutschen Schriften K. Sudhoff, Frankf. 1854, zusammengestellt hat unter dem Titel: Fester Grund christl. Lehre, ein Hülfsbuch z. Heidelb. K. Wir nennen weiter: Coccejus (1671); Rudolf Rodolph (Bern 1697); d'Outrein (1719), Lampe (1724) u. s. w.; aus neuester Zeit: Sudhoff, Theol. Handbuch z. Ausl. des Heidelb. Cat., 1862; G. W. Bethune, Expository Lectures on the H. C., New-York 1864, 2 Bde., mit vielen bibliographischen Notizen; Herm. Dalton, Immanuel. Der H. K. als Bekenntniß- und Erbauungsbuch, Wiesbaden 1870. — 4) Zur Geschichte: H. Alting, Hist. eccl. Palatinae, 1701; B. G. Struve, Pfälz. Kirchenhistorie, 1721; D. L. Wundt, Grundriß der pfälz. K.-Gesch. bis 1742, erschienen 1798; Häußer, 1845; D. Seisen, Gesch. der Ref. z. Heidelb. bis z. Abfassung des H. Cat. 1846; Vierordt, 1847; Sudhoff, C. Olevianus' u. Z. Ursinus' Leben und ausgewählte Schriften, 1857; Ullmann, Züge aus der Gesch. des H. K., Stud. u. Krit. 1863; ebenda 1867, Wolters, Zur Urgeschichte; nebenbei J. Chr. Köcher, Katechet. Geschichte der ref. Kirche 1756, und Schotel, Gescheendenis van den Oorsprong de invoering en ootgefallen van den Heidlb. Katechism. 1863, von dem auch eine Special-Gesch. des Heidelb. in den Niederlanden existirt. Vgl. überhaupt: Gedenkbuch der 300järigen Jubelfeier des Heidelb. Kat. (Trecentenary Monument u. s. w.) 1863 (nämlich in den vereinigten Staten Nordamerikas, oder auch Stud. u. Krit. 1863, S. 823). Nicht ganz unerwänt dürfen wir lassen die vorwiegend monographischen Arbeiten von Iq. Lenfant, Linnocence du Cat. de H. 1688, 1723, und Doedes, De Heid. Cat., in zijne eerste Levensjahren 1563—67, met 26 Facsimiles, 1867. — 5) Allgemeines über Bedeutung und Würdigung: Augusti, Hist.-krit. Einleitung in die beiden Haupt-Katechismen der ev. Kirche, Elbf. 1824; H. Champendal, Examen critique des Catéch. de Luther, Calvin, Heidelberg, Osterwald et Saurin, Gen. 1858; in Stud. u. Krit. 1863: Th. Plitt, Über die Bedeutung, welche der Heidelb. Kat. in der ref. K. erlangt hat, und ebenda Sack, Eine Charakteristik des Heidelb. Katech.

Güder.

Katerkamp, Johann Theodor Hermann, Domdechant und Professor an der theologischen Fakultät der Akademie zu Münster, wurde am 17. Januar 1764 zu Ochtrup im Kreise Ahaus geboren. Seine Eltern waren wolhabende Bürger. Er blieb nicht lange im elterlichen Hause, sondern kam schon früh, nachdem er von dem Kaplan seines Geburtsortes die ersten Anfangsgründe der lateinischen Sprache gelernt hatte, auf das Gymnasium zu Rheine. Hier erhielt Katerkamp seine erste gelehrte Bildung und zeichnete sich nicht allein durch Talent und Wißbegierde aus, sondern vorzüglich durch einen reinen, kindlich unschuldigen, liebenswürdigen Sinn gegen Lehrer und Mitschüler. Zu Rheine vollendete Katerkamp den Gymnasialkursus nicht vollständig, sondern wurde im J. 1781 nach Münster in die vierte Klasse des dortigen Gymnasiums geschickt. Er machte hier auch nach damaliger Vorschrift den zweijärigen philosophischen Kursus durch und ging dann zum Studium der Theologie über. Zu dieser Zeit starb sein einziger, von ihm innigst geliebter Bruder. Katerkamp erhielt dadurch die Aussicht auf den alleinigen Besitz des elterlichen Vermögens. Was viele andere, deren Beruf zum geistlichen Stande nicht so entschieden gewesen wäre, leicht in ihrem Entschlusse hätte wankend machen können, diente ihm nur noch zur größeren Befestigung in demselben; er blieb fest, one auf die Zureden anderer zu achten. Wärend er mit vielem Fleiße sich dem Studium der Theologie widmete, erwarb er sich bald die Aufmerksamkeit seiner Lehrer, unter welchen damals Clemens Becker, Professor der Kirchengeschichte, ein geistreicher und fruchtbarer Schriftsteller und gründlicher Theolog, eine höchst ehrenvolle Stelle einnahm. Dieser lernte Katerkamp bald schätzen, zog ihn an sich und ließ ihn nebst noch einem seiner Mitschüler

nach Vollendung des theologischen Kursus unter seinem Vorsitze eine öffentliche Disputation über die gesamte Theologie halten: eine Auszeichnung, welche, da sie nur wenigen zu teil wurde, desto sicherer auf seine Fortschritte in der Wissenschaft schließen läßt. Durch den vertraulichen Umgang mit Professor Becker entwickelte sich gewiss Katerkamps vorherrschende Neigung für das Studium der Geschichte, weshalb er denn auch so sehr zu Professor Sprickmann sich hingezogen fülte und dessen eifriger Zuhörer ward. Auf Beckers Empfehlung kam Katerkamp, als er im J. 1787 zum Priester geweiht war, als Hauslehrer in das Haus des Reichsfreiherrn von Droste-Vischering. Diese Stelle sagte ihm besonders deshalb zu, weil er hier eine günstige Gelegenheit zu seiner eigenen Fortbildung zu finden hoffen durfte. Zwischen Katerkamp und seinen beiden Zöglingen, Franz Otto und Clemens August Freiherrn Droste-Vischering, welche damals schon beide Domkapitularen waren, schloss sich bald die innigste treueste Freundschaft. Mit diesen beiden Zöglingen machte Katerkamp eine zwei Jare dauernde Reise durch Deutschland, die Schweiz, Italien und Sicilien, welche auf die Fortbildung seines Geistes nur vorteilhaft einwirken konnte, wie sich das aus mannigfachen Äußerungen auch sattsam ergab. Auf dieser Reise hatte er Lavater kennen gelernt, auf welchen er einen ganz besonderen Eindruck gemacht haben muss, weil derselbe in verschiedenen Briefen seiner ruhmvoll erwänt. Noch vor dieser Reise war er teils mit seinen Zöglingen, teils auch allein in das Haus der Fürsten Gallitzin gekommen, welche mit dem Droste-Vischeringschen Hause in sehr enger Verbindung stand. Die Fürstin hatte ihn liebgewonnen und lud ihn, als er im J. 1797 von der Reise zurückgekehrt war und die Erziehung seiner Zöglinge vollendet hatte, ein, zu ihr ins Haus zu ziehen, welches er mit inniger Freudigkeit des Herzens annahm. Er verlebte hier einige genussreiche Jare, welche für seine religiöse Entwickelung von höchst wichtigem Einflusse waren. Das Haus der Fürstin war der Sammelplatz so vieler gelehrter und geistreicher Männer aus der Nähe und Ferne. Katerkamp hatte auf seinen Reisen Gelegenheit gehabt, die ausgezeichnetsten Menschen kennen zu lernen, bekannte aber offen, er habe wärend der Reise, auf welcher überall den berühmtesten Männern, sowol Protestanten als Katholiken, Besuche abgestattet seien, nirgends größere Männer gefunden, als damals in Münster gelebt hätten. Er blieb im Hause der Fürstin bis zu ihrem Tode. Bis dahin hatte Katerkamp nur im Stillen gesammelt und noch nicht im Öffentlichen gewirkt. Seine öffentliche Wirksamkeit beginnt mit dem J. 1809, in welchem ihm das Lehramt der Kirchengeschichte bei der theologischen Fakultät in Münster in provisorischer Eigenschaft übertragen wurde. Erst nach zehn Jaren, im J. 1819, wurde Katerkamp zum ordentlichen Professor der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts, später auch der Patrologie ernannt. Die Universität zu Landshut verlieh Katerkamp im J. 1820 das Doktordiplom der Theologie. Im J. 1821 wurde er zum Examinator synodalis befördert. Als akademischer Lehrer zeichnete sich Katerkamp durch gründliche Forschung und umfassende Kenntnis seines Lehrfaches aus und war nicht minder als theologischer Schriftsteller geschätzt. Mit anerkennender Rücksicht auf seine Verdienste wurde Katerkamp bei der Widerherstellung des Münsterschen Domkapitels im J. 1823 zum Domkapitular ernannt und 1831 zum Dombechant befördert. Nach einer Krankheit von etwa acht Tagen starb Katerkamp am 8. Juli 1834 in seinem 71. Lebensjare. Da in seiner Krankheit die Gefar plötzlich eintrat, durfte man nicht zögern, es ihm anzukündigen, und ihm zugleich zu raten, sich mit den Heilmitteln der katholischen Religion versehen zu lassen. Er antwortete, one im mindesten erschüttert zu werden: „Herzlich gern“, und empfing den Priester im Beisein seiner Hausgenossen mit dem laut und kräftig ausgesprochenen Worten: „Als ein katholischer Christ habe ich gelebt, als ein katholischer Christ will ich sterben“. Diese seine letzten mit voller Überzeugung ausgesprochenen Worte hat er wärend seines ganzen Lebens bewärt durch Reinheit und Unschuld des Sinnes, durch geläuterte Religiosität und herzliche Frömmigkeit, durch gewissenhafte Treue in Erfüllung der Berufspflicht, durch Wolwollen und Woltun gegen die Menschen. —

Seine schriftstellerischen Leistungen sind: 1) Anleitung zur Selbstprüfung für Weltgeistliche. Nach dem französischen Miroir du Clergé von Th. Katerkamp, Weltpriester, Münster 1816, 2 Bde., 3. Aufl., 1844. 2) Friedrich Leopolds Grasen zu Stolberg histor. Glaubwürdigkeit im Gegensatze mit des Herrn Dr. Paulus kritischer Beurteilung seiner Geschichte. Zweiter Titel: Über den Primat des Apostels Petrus und seiner Nachfolger. Zur Widerlegung der dritten Beilage im dritten Hefte des Sophronizon von Theodor Katerkamp, ordentl. Professor an der theologischen Fakultät zu Münster, Münster 1820. 3) Von seinem Hauptwerke, der Kirchengeschichte, erschien 1819, Münster, die Einleitung: Geschichte der Religion bis zur Stiftung einer allgemeinen Kirche. Auch unter dem Titel: „Universalhistorische Darstellung des Lebens nach der irdischen und überirdischen Beziehung des Menschen“. In Münster erschienen von 1823—1834 fünf Bände der Kirchengeschichte, welche die Geschichte der Kirche bis zum Jare 1153 darstellen. Diese Kirchengeschichte fand nicht bloß in katholischen, sondern auch in protestantischen gelehrten Zeitschriften den größten Beifall. Eine holländische Übersetzung erschien von J. G. Wennekendonk in Utrecht. 4) Denkwürdigkeiten aus dem Leben der Fürstin Amalia von Gallitzin, geborenen Gräfin von Schmettau, mit besonderer Rücksicht auf ihre nächsten Verbindungen, Hemsterhuys, Fürstenberg, Overberg und Stolberg. Mit den Bildnissen der Fürstin, Fürstenbergs und Overbergs, Münster 1828. 5) Drei Synodalreden in lateinischer Sprache, welche Katerkamp in seiner Eigenschaft als Examinator synodalis hielt. Die erste vom 31. März 1829 handelt vom Ursprunge und Zweck der Synodalreden; die zweite vom 12. Oktober 1830 von der Würde des Priestertums; die dritte vom 11. März 1834 vom priesterlichen Eifer. — Vgl. Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie, Köln 1832 ff., Heft 10, S. 212. 11, S. 123 ff., 17, S. 235; Meusels gelehrtes Deutschland, Bd. 18, S. 311. — Trauerrede auf den Tod des verstorbenen Dombechants und Professors der Theologie Dr. Katerkamp, gehalten in der akademischen Aula zu Münster am 17. Juli 1834, von Dr. H. Brockmann, Münster 1834.

Katharer, Cathari, so hieß eine im Mittelalter in ganz Europa, besonders in den südl. Ländern weitverbreitete dualistische Sekte, welche unabhängig von dem Manichäismus und dem Paulicianismus und früher als der Bogomilismus entstanden ist; am warscheinlichsten scheint es uns, ihren Ursprung unter die Slaven, und zwar in irgend ein griechisch-slavisches Kloster der Bulgarei zu versetzen. Schaffarik, der gelehrte Kenner des slavischen Altertums, bestätigt den slavischen Ursprung, gibt aber als Ort der Entstehung das Land der Dragowitschen an, das heißt das südliche Macedonien (s. dessen Denkmäler der glagolitischen Litteratur in böhmischer Sprache, Prag 1853). In Macedonien wird allerdings schon im 12. Jarhundert ein katharisches Bistum angefürt; die Zeit seiner Gründung ist jedoch kaum zu bestimmen. Wie dem auch sei, aus den Untersuchungen Schaffariks geht hervor, dass es als gewiss anzunehmen ist, der Katharismus sei nicht nur überhaupt in den östlichen Ländern Europas, sondern speziell unter Slaven entstanden. In Thrazien verbreitete er sich, durch die Paulicianer begünstigt, unter der Form des Bogomilismus. Die erste Erscheinung dieses letztern setzte man bisher nach griechischen Quellen in die zweite Hälfte des 11. Jarhunderts und erklärte den Namen im Sinne von Freunden Gottes. Schaffarik fürt aber aus alten slavischen Urkunden einen bulgarischen Popen Bogomil an, der in der Mitte des 10. Jarhunderts gelebt hat und sich bereits zu häretischen Lehren bekannt haben soll. In den ersten Jaren des 12. Jarhunderts wurde die Partei der Bogomilen, die hauptsächlich in Philippopel und Konstantinopel zalreich war, entdeckt und deren Haupt Basilius verbrannt; dies hinderte die Sekte nicht, sich zu verbreiten und noch längere Zeit in jenen Gegenden mit ihrer eigentümlichen Lehre fortzubestehen. Zu den frühesten Sitzen des Katharismus gehörte ferner Dalmatien. Wir glaubten in diese Provinz das Bistum von Tragurium oder Trogir (Trau), eines der ältesten und bedeutendsten der Sekte, versetzen zu können; Schaffarik, auf die Variante Drogometia sich

stützend, liest Dregowetia und verlegt so dieses Bistum unter die Dragowitschen am Flusse Dragowiza. Ist es indessen nicht möglich, dass beide Lesarten ihre Richtigkeit haben? ein Abschreiber, der von Tragurium nichts wusste, aber das Bistum an der Dragowiza kannte, konnte letzteren Namen statt jenem schreiben; da es sicher ist, dass in Macedonien und Dalmatien katharische Gemeinden waren, so ist die Annahme der zwei Bistümer Tragurium und Dragowiza nicht unwarscheinlich. In der zweiten Hälfte des 12. Jarhunderts waren auch die Bulgarei (woher der Ordo Bulgariae und der in Frankreich von zurückkehrenden Kreuzfarern den Katharern gegebene Name Bulgari oder Bougres), Albanien (woher der den absoluten Dualisten gegebene Name Albanenser) und Slavonien (Ordo Slavoniae) von zalreichen Katharern bewont, die ihr geordnetes Kirchenwesen hatten. Hier fand um diese Zeit die Spaltung zwischen schroffen und mildern Dualisten statt; erstere erhielten den Namen Albanenser, letztere nannte man Concorezenser, von Coriza in Dalmatien, oder nach Schaffarik von Goriza in Albanien. In den slavischen Ländern erhielt sich der Katharismus mehrere Jarhunderte hindurch, besonders in Bosnien, wo er mit großer Freiheit und troz aller Verfolgung bis in die zweite Hälfte des 15. Jarhunderts herrschend war, bis er zulezt in dem Mahometismus aufging.

Handeltreibende Slaven brachten die Häresie frühe nach Italien, wo der alte Manichäismus bis in das 6. Jarhundert herab Anhänger gezält hatte. Die ersten Zeugnisse vom Vorhandensein occidentalischer Katharer weisen zwar auf Frankreich und Flandern hin; es wird aber bestimmt gesagt, dass die neue Lehre von Italien aus in diese Gegenden gebracht worden ist. In Italien selbst wurden die ersten Katharer im Schloss Monteforte bei Turin entdeckt, ums Jar 1035; ihr Haupt Girardus wurde nebst andern verbrannt. Hundert Jare später ist die Sekte bereits weit verbreitet in Oberitalien, zumal in der Lombardei; unter ihrem Bischof Marcus brach das Schisma zwischen Concorezensern und Albanensern aus, das im J. 1167 den katharischen Bischof von Konstantinopel, Nicetas, nach der Lombardei fürte, um die Sekte im Bekenntnis des alten absoluten Dualismus zu befestigen. In Mailand, in Florenz, selbst in dem Kirchenstate, bis in Kalabrien und Sicilien, findet man lange Zeit katharische Kirchen, die zulezt mehrere Diözesen bildeten und, von den politischen Umständen sowie direkt von vielen Großen beschüzt, allen Mächten der Kirche und allem Eifer der Inquisitoren Troz boten *). Dass jedoch auch Dante zur Sekte gehörte, dass er sogar Prediger der katharischen Gemeinde zu Florenz war und dass die Divina Comedia nichts ist als ein allegorisches, häretisch-socialistisches Schmählibell gegen den Katholizismus, dies ist nur ein seltsames, im Kopfe eines französischen Katholiken entstandenes Hirngespinst (s. Aroux, Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste, révélations d'un catholique sur le moyenâge; Paris 1854; und von dems., Clef de la comédie anti-catholique de Dante Alighieri, pasteur de l'Eglise albigeoise dans la ville de Florence; Paris 1856, und d. Art. Dante). Dagegen war in den lezten Jaren des 13. Jarhunderts eines der tätigsten Mitglieder der Sekte, Armanno Pungilovo von Ferrara auf dem Punkt, wegen der wärend seines Lebens bewiesenen Woltätigkeit und Frömmigkeit unter die römischen Heiligen aufgenommen zu werden. Selbst im 14. Jarhundert findet die Inquisition noch italienische Katharer zu verfolgen; von da an verschwindet aber ihre Spur. In Italien waren sie vorzugsweise unter dem Namen Patarener bekannt, dessen Ursprung one Zweifel in dem Namen einer abgelegenen Straße Mailands zu suchen ist, wo sie 1058 ihre geheimen Zusammenkünfte hielten; die Pataria war das Revier der Lumpensammler; auch in andern Städten kommen dieser Name und der der Zunft der Patari vor.

---

*) Als Nebenzweig der gemilderten Dualisten werden von Reinerius Sachoni (bei Martene et Dur. T. V. f. 1761) auch die Bagnolenses aufgefürt, deren Ursprung warscheinlich in der lombardischen Stadt Bagnolo gesucht werden muss. S. Schmidt, Histoire etc., I, 165; II, 285. Anm. d. Red.

Am mächtigsten waren die Katharer in Südfrankreich. Zwar findet man sie auch frühe und lange Zeit hindurch in andern französischen Provinzen, sogar in den nördlichsten, wo sie zu verschiedenen Zeiten eine bedeutende, manchmal selbst politische Rolle spielen; man trifft sie um 1020 zu Orleans; sie waren zalreich in Flandern, im Nivernais, in der Champagne, wo sie im uralten Schlosse Montwimer eine ihrer frühesten und wichtigsten Niederlassungen hatten; auch Tanchelm und Eudo von Stella scheinen ihnen angehört zu haben. Im Süden indessen herrschten sie im weitesten Sinne des Worts, seitdem sie in den ersten Jaren des 11. Jarhunderts über die Alpen herübergekommen. Vergebens durchreiste 1147 der hl. Bernhard das Land, um sie zu bekehren; Fürsten und Adel beschützten sie, sodass sie sich frei und weithin entwickeln konnten. Das südliche Frankreich erscheint frühe in mehrere Bistümer geteilt, worunter die von Toulouse und Alby die bedeutendsten waren; von letzterem wurden sie gemeinlich Albigenser genannt; zuweilen nannte man sie auch Publicants, nach der Französisirung des von den Kreuzfarern aus Konstantinopel mitgebrachten Namens der Paulicianer, mit welchen sie die Katharer verwechselt hatten; 1165 hielten die katholischen Bischöfe im Schlosse Lombers bei Alby ein öffentliches Religionsgespräch mit den katharischen Geistlichen des Landes; diese gingen frei aus, man musste sich begnügen, nur ihre Lehre zu verdammen. Zwei Jare später hielten sie selbst zu S. Felix de Caraman bei Toulouse eine große Synode, zu welcher der Bischof Nicetas von Konstantinopel und italienische Bischöfe kamen, um die Gemeindeverfassung zu ordnen und die durch das concorezensische Schisma bedrohte Lehreinheit zu sichern. 1178 hoffte der von Prälaten und Mönchen begleitete Legat Kardinal Peter glücklicher zu sein als der hl. Bernhard; aber auch sein Bemühen fruchtete nichts; weder Predigten noch Urteilssprüche konnten das den Bons hommes anhängende Volk abwendig machen. Daher sandte 1180 Alexander III. den Kardinal Heinrich, früher Abt von Clairveaux, ins Land, um den ersten Kreuzzug gegen die albigensischen Ketzer zu predigen; es zogen Truppen aus, man eroberte einige feste Plätze, tötete oder bekehrte gewaltsam einige Vollkommne, aber die Ketzerei blieb mächtig wie zuvor. Der politische und kirchliche Zustand des Landes, die Sittenlosigkeit der Geistlichkeit, die freieren Sitten und die höhere Bildung der Provenzalen, alles vereinigte sich, um die Sekte zu künem Widerstande aufzumuntern. Zu Anfang des 13. Jarhunderts gehörten beinahe sämmtliche Fürsten und Barone des Südens zu den Gläubigen; in Schlössern und in Städten hielten die allgemein verehrten Bons hommes öffentlich ihre Versammlungen, in vielen hatten sie Bethäuser und Schulen für Knaben und Mädchen; die katholische Kirche war zum Gespötte geworden, sie war herabgesunken zu einer mit Verachtung geduldeten Anstalt. Da bestieg Innocenz III. den päpstlichen Thron; er beschloss, der gefärlichen Ketzerei durch alle, selbst die blutigsten Mittel, ein Ende zu machen. Die oft beschriebene tragische Geschichte der Kreuzzüge, die, von ihm angeregt, von nun an den Süden verheerten, braucht hier nicht widerholt zu werden, ebensowenig die Gründung des Dominikanerordens und der Inquisition in ihren Beziehungen zum Albigenserkrieg. Nur soviel sei gesagt, dass weder Kreuzzüge noch Mönchspredigten, noch Inquisitionsurteile mit der gehofften Schnelligkeit ihr Ziel erreichten; viele der katharischen Vollkommnen flohen zwar nach Italien, wo sie ein eigenes Bistum von Flüchtlingen stifteten, andere blieben aber in Wäldern und einsamen Tälern zurück, beschützt von zalreichen Gläubigen, welche die Lieder der Troubadours zum Widerstand gegen die verhassten katholischen Nordfranzosen entflammten. Doch wurden durch politische und kirchliche Maßregeln der freie Geist und die glänzende Bildung des Südens nach und nach unterdrückt; die französische Krone überkam das Land, und auf einen mächtigen weltlichen Arm gestützt, konnte von nun an die Kirche ihre Herrschaft sicher stellen. Die blutigen Verfolgungen der Vollkommnen minderten beträchtlich ihre Zal; der größte Teil der Übriggebliebenen flüchtete sich zuletzt in das feste, auf hohen Felsen gelegene Schloss Montségur; 1244 wurde dieses nach harter Belagerung und küner Verteidigung von dem mit der Kirche versönten und tief von ihr gedemütigten Grafen von Toulouse mit

Sturm erobert; über 200 Vollkommne wurden verbrannt. Selbst nach diesem Ereignisse hörte die Sekte nicht auf; eine lange Reihe von actus fidei, bis in die erste Hälfte des 14. Jarh.'s sich fortziehend, beweist, wie hartnäckig sie den zu ihrem Untergang verbundenen Mächten widerstand. Später findet man im Süden noch zalreiche Waldenser, aber keine Katharer mehr; die Reste dieser letzteren waren vielleicht die unglücklichen Cagots, die, durch rote Kreuze ausgezeichnet, an die aus Schrecken bekehrten Gläubigen erinnerten, welche durch dieses Bußzeichen gleichsam gebrandmarkt, von allem Anteil am öffentlichen Leben ausgeschlossen waren. In jüngster Zeit hat man auch die Behauptung aufgestellt, die Tempelritter haben sich zu dem katharischen Dualismus bekannt; allein wie geistreich man sie auch verteidigt hat, so konnte man sie doch nur auf vereinzelte äußerliche Analogieen stützen; der waren Geschichte des Ordens, soweit man sie jetzt kennt, ist sie offenbar zuwider. (S. Mignard, Preuves du manichéisme de l'ordre du Temple, Paris 1853, 4⁰).

Aus Südfrankreich war der Katharismus auch in die nördlichen Provinzen Spaniens eingedrungen, wo er das ganze 13. Jarhundert hindurch Anhänger zälte. Nach Deutschland kam er teils von Osten her, aus den slavischen Ländern, teils aus Flandern und der Champagne. Schon 1052 wurden zu Goslar Katharer zum Tode verurteilt. 1146 disputirte Evervin, Propst von Steinfelden, mit mehreren Häuptern der Sekte zu Köln, konnte sie jedoch nicht vor der Wut des Pöbels retten. Die Sekte bestand am Rheine fort, besonders zu Köln und zu Bonn; 1163 wurden abermals mehrere verbrannt, nachdem der Kanonikus Eckbert vergebens sich bemüht hatte, sie zu bekehren. In der ersten Hälfte des 13. Jarhunderts finden sich katharische Gemeinden in Bayern, in Österreich, am Rheine hinab. In letzteren Gegenden entbrannte die Verfolgung im Jare 1231; der Dominikaner Konrad von Marburg machte sich durch seinen fanatischen Eifer berühmt, durch den er sich den Tod zuzog. Später ist in Deutschland nicht mehr von Katharern die Rede; nur Waldenser und Brüder des freien Geistes, beide dem deutschen Geiste angemessener, erhalten sich beinahe das ganze Mittelalter hindurch. In England scheinen die Katharer wenig Anklang gefunden zu haben; die Häresie wurde 1159 durch Niederländer eingebracht, die jedoch im Elend verdarben; 1210 sollen indessen in London Katharer entdeckt worden sein.

Was die Lehre betrifft, so ist vorerst zu bemerken, dass der Ausgangspunkt des katharischen Systems eine unvollkommene Spekulation über den Ursprung und die Natur des physischen und des sittl. Übels ist; damit vermischte die mittelalterl. Phantasie mancherlei mytholog. Elemente über die Kosmogonie, wärend das sittl. Bedürfnis und das Bedürfnis der Ordnung und des Zusammenhalts eine Reihe asketischer Übungen und eine wolgegliederte Hierarchie in der Sekte einfürten. Ihre Ansichten stützten die Katharer auf das Neue Testament, von dem sie Übersetzungen besaßen, die, von dem Text der Vulgata abweichend, auf den Orient zurückweisen, und das sie bald willkürlich allegorisch, bald streng buchstäblich auslegten, je nach den Bedürfnissen des Systems. Auch hielten sie mehrere apokryphische Schriften in Ehren, besonders die Visio Jesaiae und ein sogenanntes Evangelium Johannis, unter dem Titel Narratio de interrogationibus S. Johannis et responsionibus Christi Domini. Von den eigenen Schriften der Sekte sind bis jetzt keine widergefunden worden, ein kurzes, merkwürdiges Ritual ausgenommen, in der romanischen Sprache der Troubadours des 13 Jarh.'s, das Dr. Cunitz aus einem Lyoner Manuskript herausgegeben hat (in den Straßburger Beiträgen zu den theologischen Wissenschaften, auch besonders abgedruckt Jena 1852).

Die Grundlehre aller Katharer war die aus der Unmöglichkeit, den Ursprung des Übels Gott zuzuschreiben, gefolgerte Annahme eines bösen Prinzips neben dem guten; der ältesten und verbreitetsten Ansicht zufolge war das böse Wesen ebenso absolut und ewig wie das gute. Dieser schroffe Dualismus wurde jedoch frühe von einigen katharischen Lehrern dahin gemildert, dass man behauptete, der böse Geist, ursprünglich ein reines Geschöpf des guten, habe sich erst

durch einen Akt seines freien Willens von diesem getrennt. Beide Systeme haben lange neben einander bestanden; die Verschiedenheit betraf vorzugsweise nur den metaphysischen Teil, die Theologie, die Kosmognonie und die Anthropogonie; Moral, Asketik, Organisation waren in den beiden Parteien größtenteils die nämlichen.

Die Anhänger des absoluten Dualismus lehrten folgende Sätze: Jedes der beiden ewigen Prinzipien hat seine eigene Welt; das gute ist Schöpfer der Geister, des unsichtbaren Reichs; das böse hat die Materie, überhaupt alles Sinnliche und Sichtbare geschaffen, denn in der Materie liegt der Grund nicht nur des physischen, sondern auch des sittlichen Übels, und dieses kann den guten Gott nicht zum Urheber haben. Die Erde und der menschliche Körper sind das Werk des bösen Gottes; die sichtbare Welt ist sein Reich, welchem der gute Gott durchaus fremd ist, er hat keinen Anteil an dessen Schöpfung und Regierung; auf der Erde sind nur die menschlichen Seelen sein Werk. Jeder der beiden Götter hat seine Offenbarung, der böse im Alten Testament, der gute im Neuen; Jehovah ist der böse Gott, er hat das Gesetz gegeben; nur die Propheten und die Psalmen gehören der guten Ordnung an. Wenn nun aber der gute Gott die Seelen geschaffen hat, wie kamen diese auf die Erde herab in die vom bösen geschaffenen Leiber? Dies wird durch den Mythus erklärt, das böse Prinzip habe sich in die himmlische Welt eingeschlichen und die Seelen verfürt, mit ihm auf die Erde herabzusteigen; hier habe er sie in irdische Körper eingeschlossen, um, durch Verbindung mit der zur Sünde reizenden Materie ihre Rückkehr zum Himmel unmöglich zu machen. Da ihr erstes Vergehen im Himmel selbst geschah, indem sie dem Bösen folgten, willigte der gute Gott in ihr Herabsteigen auf die Erde; diese ist der Ort der Strafe und der Buße. Aus diesem sollen sie aber wider erlöst werden, denn ursprünglich gut geschaffen, können sie ihre Natur nicht verlieren, das Gute kann sich nicht in Böses verwandeln, sie müssen zu Gott zurückkehren, ihre Rettung ist notwendige Folge ihres Wesens. Da jedoch Jartausende lang die Menschheit in der Sünde verharrte, beschloß endlich der gute Gott, Maßregeln zu ihrer Erlösung zu nehmen; er schickte seinen Son Jesus, seine vollkommenste Kreatur: Jesus nahm aber auf Erden nicht einen wirklichen Körper an, da er mit den Werken des bösen Wesens nichts gemein haben konnte; er kam mit dem verklärten Leib, den die himmlischen Geister im Lichtreich haben; nur für die Augen der Menschen schien er einen wirklichen Körper zu besitzen; er hat nichts Sinnliches verrichtet, seine Wunder sind nur in geistigem Sinn zu nehmen; seine ganze sichtbare Erscheinung war nichts als Schein. Was seinen Vorläufer Johannes den Täufer betrifft, so hielt man ihn für einen Gesandten des bösen Gottes, um der Geistestaufe Jesu die sinnliche Wassertaufe entgegenzustellen und so sein Werk zu hindern. Maria dagegen war einer der himmlischen Geister; um den reinen Jesus scheinbar gebären zu können, musste sie selbst rein, d. h. körperlos sein; so wurde der Doketismus auch auf Christi Mutter übergetragen. Viele nahmen an, Jesus, das Wort, der Logos sei insofern geistig von ihr empfangen worden, als er durchs Gehör in sie einging und ebenso wider austrat; andere sagten anderes von ihr aus; einige, weniger konsequent, hielten sie für wirklich zur Menschheit gehörend.

Der Zweck der Sendung Jesu war, den Menschen, und zunächst denen, die unter dem Gesetz Jehovahs lebten, ihre ware Natur und Bestimmung zu offenbaren, sowie ihnen den Weg zu zeigen, um in den Himmel zurückzukehren; dieser Weg geht durch die katharische Kirche. Da aber die Rückkehr der Seelen eine notwendige ist, und vor und nach Christo viele gestorben sind, one etwas von der katharischen Kirche zu wissen, so nahm man eine Wanderung der Seelen durch eine Reihe von Leibern von Menschen und selbst von Tieren an, die erst zum Ziele kommt mit der Aufnahme in die Sekte. Der Tod hat nicht für alle dieselbe Bedeutung; für die einen ist er der Eingang zum Himmel, die Befreiung aus dem Reich der Materie und des bösen Gottes, für die andern der Eintritt in einen neuen Körper, um die unvollendete Buße fortzusetzen. In dem Himmel angelangt, nehmen die Seelen ihre Lichtkörper wider an und er-

langen ihre verlorene Reinheit wider; darin besteht ihre Erlösung und Seligkeit.

Die Grundprinzipien dieses Systems wurden zu Anfang des 13. Jarhunderts von einem italienischen katharischen Lehrer, Johannes de Lugio, dahin abgeändert, dass er, von einer willkürlichen Bestimmung des Begriffs Schaffen ausgehend, behauptete, die beiden Reiche, das böse und das gute, Himmel und Erde, seien gleich ewig, und es bestehe zwischen beiden ein ewiger Antagonismus; der gute Gott sei ewig von dem bösen gehindert, indem dieser von Ewigkeit her seinen Einfluss auf die Geister ausübe, also diese nicht erst zu einer gewissen Zeit verfürt und in Leiber eingeschlossen habe. Aus dieser Ansicht zog Johannes de Lugio noch einige andere Konsequenzen, die indessen von Reinerius, dem einzigen, der davon spricht, nur unvollständig und unklar dargestellt sind.

Um dem Dytheismus zu entgehen, wurde, wie oben bemerkt, schon frühe dem absoluten ein gemilderter Dualismus entgegengestellt. Diesen Charakter trägt die Lehre der Bogomilen in Thracien und die der Concorezenser in der Bulgarei und in Italien. Beide Parteien nahmen nur ein ewiges Prinzip an, das gute; das böse Wesen war zuerst gut, als Geschöpf Gottes; es hat sich erst durch Übermut von diesem getrennt. Nach den Bogomilen hatte Gott zwei Söne, Satanael und Jesus; der erste, der ältere, war mit der Regierung des himmlischen Reichs beauftragt, Gott hatte ihm selbst die schaffende Macht verliehen. Aus Hochmut verfürte er mehrere himmlische Geister, um sich gegen seinen Vater zu empören; daher wurde er aus dem Himmel verstoßen. Da schuf er sich eine eigene Welt und einen Menschen, Adam; der böse Geist, den er diesem einflößen wollte, ging aber in die Schlange über, so dass der getäuschte Satanael sich an Gott wandte, um von ihm eine Seele zu erbitten; Gott gab sie ihm. Auf änliche Weise wurde Eva geschaffen, mit welcher Satanael selbst den Kain zeugte. Hierauf nahm Gott dem Satanael die schaffende Kraft, überließ ihm aber die Regierung der irdischen Welt, in der Erwartung, die Menschen, der himmlischen Natur der Seele getreu, würden dem Bösen widerstehen. Da dies jedoch nicht geschah, sandte Gott seinen zweiten Son Jesus, von welchem die Bogomilen den nämlichen Doketismus lehrten, wie die übrigen Katharer, und der auch ihnen zufolge durch das Gehör in Maria einging. Jesus besiegte Satanael, der nun nicht mehr regieren, sondern nur noch schaden kann, weshalb die Bogomilen, aus Furcht vor seiner Rache und einem Gebrauche der heidnischen Slaven folgend, ihm Ehre erwiesen. Von dem Alten Testament nahmen sie auch nur die Propheten und die Psalmen an; Jehovah hielten sie für Satanael. Dass sich in diesem Systeme gnostische Reminiszenzen finden, begreift sich durch die Berürung mit der alten Sekte der Eucheten in Thrazien, mit denen die Bogomilen zuweilen geradezu verwechselt worden sind.

Eine andere Modifikation des Dualismus ist die, welche man bei den sog. Katharern von Concorezo findet. Es gibt nur einen ewigen Gott, Schöpfer der Geister und der Ur-Elemente; Schaffen heißt aus dem Nichts ins Dasein rufen, dies vermochte nur Gott; er hat aber nichts getan als die Materie erschaffen; die Form, die verschiedenartige Verbindung der Elemente ist nicht sein Werk. Der Ordner der Materie, und in diesem beschränktem Sinne der Urheber der sinnlichen Welt ist ein ursprünglich guter, aber aus Stolz gefallener Geist; er ist der Gott des Alten Testaments; dieses ist seinem ganzen Inhalte nach zu verwerfen, die Propheten waren Diener des Bösen, um die Menschen zu täuschen. Über die Menschenerschaffung wurde gelehrt: der Böse bildete die Körper Adams und Evas, Gott gab die Seelen dazu; dies ist der Sinn mehrerer Fabeln, die in dieser Partei in Umlauf waren. Es liegt hierin ein wesentlicher Unterschied zwischen dem absoluten und dem gemilderten Dualismus: nach jenem kamen alle Seelen zu gleicher Zeit miteinander auf die Erde, und es gäbe deren heute nicht mehr als an dem ersten Tag, ja durch die successive Rückkehr der Vollkommenen in den Himmel würde die Zal derselben fortwärend vermindert; nach diesem waren es ursprünglich nur zwei, aus denen die Übrigen hervor-

gegangen sind; daher wurde im absoluten Systeme die Seelenwanderung gelehrt, wärend das gemilderte den auch von mehreren älteren Kirchenlehrern behaupteten Traducianismus annahm, im Gegensatz zu dem von den Scholastikern aufgestellten Kreatianismus. Um Adam und Eva und die aus ihnen gezeugten Seelen zum Himmel zurückzufüren, sandte Gott seinen Son Jesus, der nach Einigen einen wirklichen, nach den Meisten aber nur einen Scheinkörper annahm. Er sollte den Menschen die Bedingung ihres Heils verkündigen, nämlich auch wider den Eintritt in die katharische Kirche; es wird eine Zeit kommen, wo alle Seelen von Gott gerichtet werden, die einen zur Seligkeit, die andern zur Verdammnis; in diesem System ist die Rückkehr zum Himmel nicht eine notwendige, wie in dem der absoluten Dualisten.

Wie bedeutend auch diese Lehrunterschiede unter den Haupt-Parteien der Sekte sein mochten, so stimmten doch alle in dem ethischen Teile des Systems, sowie in den Gebräuchen und der Organisation, geringe Abweichungen ausgenommen, völlig miteinander überein. Die Sünde, so lehrten alle Katharer, ist die Lust an dem Geschaffenen als dem Werk des bösen Prinzips. Jede Berürung mit der Materie, jede Neigung zu ihr ist Sünde, und zwar Todsünde, die nur durch den Eintritt in die Sekte vergeben werden kann; nach den milderen Dualisten konnte die Todsünde zu ewiger Verdammnis füren, nach den absoluten wurde dadurch die Rückkehr zum Himmel nur verzögert. Unter die Todsünden wurden gerechnet: Besitz irdischen Guts, Umgang mit Weltmenschen, Lüge (nur bei den Bogomilen erlaubt als Mittel, der Verfolgung zu entgehen, durch Täuschung der Bösen), Krieg, Töten irgend eines Tiers, die kriechenden ausgenommen, Genuss von animalischen Speisen, Fische ausgenommen. Grund der beiden letzten Verbote war bei den absoluten Dualisten die Lehre von der Seelenwanderung, und in Bezug auf das Fleischessen überhaupt die Behauptung, die Tiere seien noch unreiner als die Gewächse, da sie ex coïtu entstünden; von den Fischen glaubte man dies nicht. Die größte Sünde im Sinne des Katharismus war gerade die geschlechtliche Verbindung sowol außer als in der Ehe; für die Concorezenser ist die Ehe die ware Erbsünde, da sie dazu diene, die Zal der dem Bösen verfallenen Seelen zu vermehren.

Vergebung der Sünden und Erlösung vom Übel wird erlangt durch Entsagung der Welt (der Materie) und durch Eintritt in die Gemeinschaft der Katharer, das heißt der Reinen (*Κάϑαροι*), außer welcher kein Heil ist. Die Aufnahme geschah durch eine feierliche Handlung, welche die Geistestaufe erteilen sollte; die Wassertaufe, als durch sinnliche Mittel verrichtet, war dem System zuwider. Die Geistestaufe, vermittelst des einfachen Auflegens der Hände, trug den Namen Consolamentum, weil durch sie der Tröster auf den Menschen kam, d. h. nach den gemäßigten Dualisten der hl. Geist, eine Kraft Gottes, nach den absoluten einer der himmlischen Geister, die im Himmel den Seelen zum Schutze beigegeben sind und von denen sich diese im Moment ihres Falles getrennt haben. Nach empfangenem Consolamentum war man ein Vollkommener, perfectus; diesen allein gebürte der Name Cathari; in Frankreich nannten sie sich die guten Leute, bons hommes; bei den Bogomilen sollen sie *ϑεοτόκοι* geheißen haben, weil sie die Macht hatten, den göttlichen Geist gleichsam von neuem zu gebären. Die Katholiken nannten sie schlechthin die Haeretici, die Ketzer, welches Wort aus Cathari entstanden ist.

Die Vollkommenen, sich als Nachfolger der Apostel ansehend, waren die Lehrer, die Verwalter der Gebräuche; sie allein hatten das Recht, das Consolamentum zu erteilen; sie mussten sich alles dessen enthalten, was als Todsünde angesehen war, lebten one Besitz und ehelos, genossen nur vegetabilische Narung oder Fische und fasteten streng zu gewissen Zeiten des Jares. Sie hatten die Regel, immer zu Zwei zu sein, der Socius konnte indessen auch ein bloßer Gläubiger sein. Sie erkannten sich an bestimmten Zeichen; selbst die Häuser, wo sie wonten, waren durch solche geheime Zeichen für fremde Brüder erkennbar. Auch unter den Frauen gab es Vollkommene, sie lehrten jedoch nicht und reisten nicht herum, sie lebten einsam in Hütten oder gaben sich mit Er-

ziehung junger Mädchen ab; auch hatten sie das Recht, in Notfällen das Consolamentum zu erteilen.

Wegen der Strenge des Lebens, dem sie sich unterziehen mussten, war die Zal der Vollkommenen nie sehr groß; doch zälte Reinerius um 1240 deren bei 4000 in ganz Europa. Dagegen gab es unendlich viele Gläubige, credentes, denen manches erlaubt war, was die Vollkommenen sich untersagen mussten, namentlich Güterbesitz, Ehe, Genuss aller Art Speisen, mit der Bedingung jedoch, diese Sünden den Geistlichen der Sekte zu beichten und jedenfalls vor dem Tode das Consolamentum als unerläsliches Heilmittel zu erlangen. Manche Gläubige schlossen einen Art Vertrag, convenenza, demzufolge man ihnen erlaubte, in der Welt zu leben unter dem Versprechen, in Gefar oder Krankheit das Consolamentum sich geben zu lassen. Da man durch jede nach diesem Akt begangene Sünde des heil. Geistes verlustig wurde, was eine Reconsolatio nötig machte, geschah es häufig, dass Kranke alle Hilfe und Narung ausschlugen, um das erwünschte „gute Ende“ nicht zu verzögern; man nannte dies sich in Endura setzen; einzelne Schwärmer entleibten sich gewaltsam.

Die Vollkommenen bildeten zusammen die katharische Kirche, die sich die allein ware und reine nannten; wie alle Sekten, behaupteten sie das Ideal der unsichtbaren Kirche zu verwirklichen; es versteht sich daher, dass sie die katholische Gemeinschaft nicht als Kirche ansahen; ihnen zufolge konnte kein Sünder zur Kirche gehören; selbst ihre eigenen Gläubigen traten erst durch das Consolamentum in die Kirche ein.

Ihre religiösen Gebräuche waren höchst einfach; obgleich sie, ihren Grundlehren zufolge, alles äußerliche entfernen wollten, hatten sie doch einige symbolische Handlungen für die Gläubigen beibehalten. Da, wo sie mächtig genug waren, um öffentlich aufzutreten, wie in Südfrankreich, hatten sie eigene Bethäuser, aber one Bilder, Kreuze und Glocken; man sah nichts darin als einen mit einem weißen Tuch bedeckten Tisch, auf welchem das beim Evangelium Johannis aufgeschlagene Neue Testament lag. Vorlesung einer Stelle und Erklärung derselben bildeten den Hauptteil des Gottesdienstes; hierauf folgte der von dem Geistlichen erteilte und von den Gläubigen knieend begehrte und empfangene Segen: eine Handlung, in welcher die katholischen Schriftsteller fälschlich eine den Vollkommenen erwiesene Adoratio zu sehen meinten. Den Schluss bildete das gemeinsam gesprochene Vater-Unser mit den Worten: gib uns heute unser übersinnliches Brod, panem supersubstantialem, und mit der Doxologie; zuletzt noch einmal der Segen, auf den man große Stücke hielt und der überhaupt bei vielen Gelegenheiten widerholt wurde. Der wichtigste der katharischen liturgischen Akte war das Consolamentum, das bloß durch Händeauflegen, aber mit großer Feierlichkeit erteilt wurde. Außer dem der Taufe entsprechenden Consolamentum hatten die Katharer eine Handlung, die das Abendmal ersetzen sollte, und zwar mit Erinnerung an die Agapen; es war das Brechen und Segnen des Brodes durch die Vollkommenen, bei jeder Malzeit, welcher solche beiwonten; dieses geweihte Brod wurde durch die Gläubigen sorgfältig aufbewart; es sollte täglich ein Stück davon genossen werden, obgleich man jede Beziehung auf den Leib Christi dabei verwarf. Ebenso hatten sie einen der katholischen Beichte entsprechenden Gebrauch, in Frankreich Apparcillamentum genannt, ein öffentliches, von den Gläubigen wie von den Vollkommenen abgelegtes Sündenbekenntnis, das entweder die Reconsolatio oder für geringere Vergehen Fasten und dergleichen nach sich zog. Die Sekte feierte endlich, in katharischem Sinn sie interpretirend, Weihnachten, Ostern und Pfingsten; sonst machten sie keinen Unterschied der Tage; nur beobachteten die Vollkommenen drei längere Fastenzeiten im Jare. Einem deutschen Berichterstatter zufolge feierte die Sekte im Herbst ein Fest, Malilosa genannt; was dies Wort bedeutet, haben wir noch nicht in Erfarung gebracht.

Ihre kirchliche Organisation fürten die Katharer zum teil auf die der ursprünglichen christlichen Kirche zurück; sie hatten nur Bischöfe und Diakonen; je-

dem Bischof waren zwei Gehilfen oder Stellvertreter beigegeben, Filius major und Filius minor genannt. Die von der Sekte bewonten Provinzen waren regelmäßig in Diözesen abgeteilt; größere oder kleinere Synoden waren nichts seltenes. Aus vereinzelten Zeugnissen scheint hervorzugehen, die Sekte habe ein gemeinschaftliches Oberhaupt gehabt; da aber die Schriftsteller, die sie am besten gekannt haben, hierüber schweigen, so ist dieser Behauptung schwer zu glauben; bei den Einen, die davon reden, ist es wol aus bloßer Hypothese geschehen, anderswo ist das Wort Papa offenbar nur im Sinne von Bischof zu nehmen.

Für die Darstellung der Lehre und der Geschichte der Katharer dürfen wir auf unser Werk verweisen: Histoire et doctrine de la secte des Cathares, 2 Bde., Paris 1849; man findet darin die Angabe der Quellen und überhaupt der hierhergehörigen Litteratur. Die auf den Ursprung der Sekte bezüglichen Fragen haben wir in einem besonderen Aufsatze behandelt, in der Zeitschrift für historische Theologie, 1847, 4. Heft, S. 564 u. f. Ferner sind zu vergleichen: die betreffenden Kapitel in Gieselers Kirchengeschichte; die Entwickelung des katharischen Systems bei Neander, Bd. V, S. 760 u. f.; und der erste Band von Hahns Geschichte der Ketzer im Mittelalter; Osokina, Isborija albigaitsov (russisch), 2 Vs., Kazan 1869; Razki, Bogomili i Catareni, Agram 1869.

C. Schmidt.

Katharina, Heilige des Namens. Unter den vielen Katharinen, welche in alter und neuerer Zeit den Heiligenschein um sich verbreitet, heben wir in chronologischer Ordnung folgende hervor:

Katharina, bei den Griechen *Ἀεικαθαρινά*, die Allzeitreine (oder entstellt: *Αἰκατερίνη*, auch *Ἑκατερίνη*) genannt, gehört zu den gefeiertsten Heiligen beider Hälften der Christenheit, eine *μεγαλομάρτυς* ersten Ranges nach orientalischer wie römischer Tradition. Sie wird von neueren Hagiologen (seit Jos. Sim. Assemani) teilweise für identisch erklärt mit jener durch Reichtümer und edles Geschlecht ausgezeichneten Alexandrinerin, welche nach Euseb. H. E. VIII, 14, 15 den ehebrecherischen Gelüsten des Kaisers Maximinus Widerstand leistete und deshalb ihrer Güter beraubt und verbannt wurde. Allein diese Identifikation stimmt weder mit dem Umstande, dass schon Rufinus (H. E. VIII, 17) jene alexandrinische Märtyrerin vielmehr Dorothea nennt, noch mit den charakteristischen Hauptzügen der alten Katharinenlegende, wie dieselbe zu üppigster Fülle mythischer Unwarscheinlichkeiten und Überschwenglichkeiten gesteigert im Martyrolog. Rom. vorliegen, wesentlich so aber auch schon von Symeon Metaphrastes erzält werden (s. Migne, Patrol. graec. t. 116, p. 275—302). Danach war die hl. Katharina eine 18järige Jungfrau aus königlichem Geschlechte (Tochter eines Königs Konstos, nach dem griech. Officium) und von außerordentlicher Weisheit und Schönheit. Sie bekehrte in einer auf Befehl des Kaisers Maximinus, oder nach einem Teil der Quellen des Maxentius, von ihr abgehaltenen Disputation eine Anzal heidnischer Philosophen vom Götzendienste zum Christenthum, und zwar zu einem so entschiedenen und glaubensfreudigen, dass die eben Bekehrten sofort zu Märtyrern ihres auf dem Scheiterhaufen standhaft bekannten Glaubens wurden. Ferner bekehrte sie im Kerker mehrere Tage vor ihrer eigenen Hinrichtung sogar die kaiserliche Gemalin Maximins, den dieselbe geleitenden Heerfürer Porphyrius sowie dessen 200 Soldaten. Alle diese Personen bekannten unter Martern den christlichen Glauben und wurden der Reihe nach auf des Kaisers Befehl enthauptet. Katharina selbst widerstand den Schmeichelreden und Drohungen des Tyrannen mit größter Glaubensfreudigkeit, blieb, als man sie durch eine aus Rädern mit spitzigen Stacheln bestehende Maschine martern wollte, wunderbarerweise unverletzt, und wurde schließlich auf Befehl des ergrimmten Kaisers enthauptet. Ihr Andenken wird am 25. November, oder auch (so im Abendlande teilweise) am 5. März gefeiert. Engel sollen ihren Leichnam nach dem Berge Sinai gebracht haben, wo Kaiser Justinian I. das nach ihr benannte Kloster gründete und wo später, im 8. Jarhundert, ihre Gebeine durch ägyptische Christen aufgefunden sein sollen (worauf sich ein doppeltes Auffindungsfest der

hl. Katharina, am 13. oder auch am 26. Mai gefeiert, bezieht). Im 11. Jarh. soll der Sinai-Mönch Symeon einen Teil der Reliquien der hl. Katharina nach Rouen in der Normandie gebracht haben. Später erkor sich die philosophische Fakultät der Pariser Universität die Heilige, mit Bezug auf jenen ihren angeblichen Sieg über die heidnischen Philosophen Alexandrias, zu ihrer Schutzpatronin. — Die hl. Katharina ist ein Lieblingsgegenstand christlicher Künstler des Mittelalters und der Renaissance. Ihre Attribute auf den ihr gewidmeten bildlichen Darstellungen sind bald königliche Abzeichen (Krone xc.) wegen ihrer angeblichen königlichen Abkunft, bald ein Buch als Symbol ihrer philosophischen Gelehrsamkeit; bald ein Rad (ganz oder zerbrochen) oder ein Schwert oder eine Palme als Erinnerungszeichen an ihr Martyrium; bald endlich ein Ring, den das Christuskind ihr, als seiner Braut, zufolge der Legende von ihrer frühzeitigen Verlobung mit dem himmlischen Bräutigam, an den Finger steckt. Zu den berühmtesten Katharinenbildern gehören die von Masaccio, Fillippino Lippi, Correggio, Cagliari, Carlo Dolce, Paolo Veronese, Hans Memling, H. v. Eyck und Lukas Cranach. Vergl. in dieser kunstgeschichtlichen Hinsicht Wolfgang Menzel, Symbolik, I, 468; J. E. Wessely, Iconographie Gottes und der Heiligen, Leipzig 1874, S. 119—122. Im Übrigen: Baronius, Ann. ad an. 307; Surius, Vit. SS. ad 25. Nov.; Acta SS. Boll. ad 5. Mart.; Gretser, De sacris peregrinationibus ll. IV, 1606, pag. 113 ss.; Nicol. Nilles, Kalendarium manuale utriusque ecclesiae etc., Oenip. 1880, p. 535.

Zöckler.

Katharina von Schweden, genauer von Wadstena bei Linköping (Cath. Suecica Vastanensis), war die zweitälteste Tochter der hl. Birgitta, der Stifterin des Birgittiner-Ordens, aus deren Ehe mit Ulf Lagman von Nerike. Geboren 1331 oder 1332 und von ihrem 7. Lebensjare im Kloster Riseberg auferzogen, heiratete sie in änlich frühem Alter, wie ihre Mutter, nämlich als erst als 13—14-järige. Ihr Gemal war ein junger Edelmann deutscher Abkunft, Eggart von Kürnen, ungemein fromm, wie auch sie, und daher gern dazu bereit, die Ehe mit ihr in völliger Entsagung, als asketische Scheinehe, zu füren. Das darauf bezügliche Gelübde wurde von dem Pare streng gehalten, in Befolgung mancher mittelalterlicher Vorbilder, u. a. auch eines aus Katharinas Verwandtschaft. Noch bei Lebzeiten ihres Gatten begleitete Katharina ihre Mutter auf deren erster Reise nach Rom, wo sie, angeblich durch ein Ferngesicht oder prophetisches Schauen Birgittens die Trauerkunde vom Ableben des in Schweden zurückgebliebenen Eggart empfing. Als Witwe wich sie nun nicht mehr von der Mutter, folgte derselben auch später auf ihrer Pilgerreise über Cypern nach dem hl. Lande und ward, zusammen mit ihrem Bruder Birger, Zeugin des Todes der Heiligen in Rom (1373). Sie half dann die Gebeine Birgittens nach Schweden zurückgeleiten, nahm ihren Sitz zu Wadstena, dem von jener gegründeten Haupt- und Mutterkloster des Birgittiner-Ordens, und leitete diesen als Nachfolgerin ihrer Mutter mit änlichem Ansehen, Mut und Geschick wie diese. Um die Zeit der Rückkehr der Päpste von Avignon nach Rom weilte sie abermals mehrere Jare in Italien und erwirkte widerholte päpstliche Bestätigungen der Regel ihres Ordens, eine von Gregor XI. 1377 und eine von Urban VI. 1379. Sie starb am 24. März 1381 im Rufe der Heiligkeit; 1474 wurde sie kanonisirt. Das römische Martyrologium setzt ihr Gedenkfest auf den 22. März. Eine von ihr hinterlassene Erbauungsschrift, der „Seelentrost“ (Sielinna Troëst) soll zwar in keinem Exemplar mehr enthalten sein, ist uns aber dem Inhalte nach im Allgemeinen bekannt. Es enthielt, laut Katharinas Vorwort, eine aus allerlei Büchern nach Bienenart oder nach Art des Flechtens eines Kranzes gesammelte Auswal des Waren und Schönen und handelte in änlicher bilderreicher Sprache, wie die ihrer Mutter, von den zehn Geboten, den sieben Seligpreisungen, den sieben Freuden Mariä, den sieben Gaben des heil. Geistes und den sieben Todsünden. — Vgl. ihre Vita in den Acta Sanctorum tom. III, Mart. p. 503—531, sowie Hammerich, St. Birgitta, Die nordische Prophetin xc. (Gotha 1872), S. 50. 70. 238 ff.

Zöckler.

Katharina von Siena (Cath. Benincasa; ital. Caterina da Siena) wurde geboren 1347 als 23. Kind des Färbers Jacomo Benincasa zu Siena im Stadtviertel Fontebranda, nahe dem Dominikanerkloster. Das Tun und Treiben der frommen Insassen dieses Konvents fesselte schon frühzeitig die Einbildungskraft des gefül- und phantasievollen Mädchens; auch erschien ihr einst der hl. Dominikus in einem Traumgesichte und verhieß ihr Erfüllung ihres sehnsüchtigen Verlangens, eine Jüngerin seines Ordens zu werden. Ihre Mutter Lapa war diesen Wünschen anfänglich entschieden abgeneigt; sie verlangte, die etwa Zwölfjärige sollte sich mit einem Jüngling aus befreundeter Familie verloben und war nicht wenig erzürnt, als Caterina, um ihr frühzeitig getanes Jungfräulichkeits-Gelübde unbelästigt durch dergleichen Anträge halten zu können, einst ihre langen blonden Haupthare bis auf die Wurzeln abschnitt. Dennoch ließ Lapa später sich für den Vorsatz der Tochter, dem Weltleben gänzlich zu entsagen, gewinnen. Als eine Blatternkrankheit die vorherige Schönheit der ungefär 15jährigen Jungfrau wie es schien auf immer zerstört hatte, durfte Caterina in den Orden der Bußschwestern des hl. Dominikus eintreten. Ihre schon früher hervorgetretene Neigung zu harten Kasteiungen steigerte sich jetzt bis zum Übermaße. „Sie trank nicht mehr Wein außer nach dem Abendmal; nie aß sie wider Fleisch, der Genuss davon war ihr leiblich zuwider; sie aß nur ungekochtes Kraut, nämlich als Salat, oder doch mit Öl, Obst und Brot. Nach der strengsten Dominikaner-Sitte pflegte sie dreimal täglich sich zu geißeln, einmal für sich selbst, einmal für die Lebenden, das drittemal für die Toten, und nicht selten rann ihr das Blut vom entblößten Rücken bis auf die Füße. Unter dem Kleide trug sie ein härenes Hemd, doch ward ihr das Unreinliche daran widerlich, und sie hat es vertauscht mit einer eisernen Kette um die Hüften. Sie durchwachte die Nächte im Gebet, bis die Glocke am Dominikanerkloster zu den Matutinen rief; .... dann legte sie sich unentkleidet auf ein Kopfkissen von Holz zwischen einige Bretter, die ebensowol ihren Sarg vorstellen konnten". Vergebens klagte ihre Mutter: „Kind, du wirst dich noch töten, und das ist die alte Schlange, die dir solches eingibt!" (Hase S. 11 f.). — Sie tat diese Mortifikationen sich in einer engen Kammer ihres Vaterhauses an, die sie wärend der drei ersten Jare nach ihrer Einkleidung ins Ordenshabit fast nur verließ, wenn sie die Messe in der benachbarten Dominikanerkirche hören wollte. Erst später, etwa von 1370 an, trat sie mehr ins öffentliche Leben heraus, verrichtete gern und mit wachsendem Erfolge Werke der Barmherzigkeit an Armen und Kranken, wirkte insbesondere wärend des Wütens der großen Pest von 1374 Wunder der todesverachtenden Liebe in Häusern und Spitälern, und sammelte durch dies alles eine Art von geistlicher Familie um sich, aus etwa zwanzig Personen beiderlei Geschlechts bestehend, meist Angehörigen ihres Ordens, die sie möglichst überall hin begleiteten.

Was vor allem dazu beitrug, Caterinas Ansehen und Anziehungskraft zu steigern, war die Kunde von einer außerordentlichen Gabe des Gesichtesehens und des Weissagens, welche sie besitzen sollte. Nachdem schon in der Zeit ihrer Novizenjare der Heiland ihr öfter teils bloß innerlich, teils auch sichtbarer Weise, als neben ihr Stehender oder Sitzender, sich mit ihr Unterredender u. s. f, erschienen war, widerfur ihr gegen das Ende jener Vorbereitungszeit visionärerweise das Unglaubliche, was schon ihrer altkirchlichen Namensverwandten, der ersten hl. Katharina, geschehen war: Christus selbst verlobte sich förmlich mit ihr durch das Geschenk eines Ringes, den er ihr an ihren Finger steckte! Nicht eine spätere Legende ist Quelle für diese Nachricht, sondern Caterinas eigner Bericht an ihren Beichtvater Raimund von Capua, dem dieselbe übrigens bezeichnenderweise bekannte: nur unsichtbarerweise sei ihr der Ring an den Finger gesteckt worden, und sie selber zwar sehe ihn immerfort an der betr. Stelle ihres Fingers, für andere jedoch sei er nicht sichtbar. Als fernere Stufen auf dem Wege dieser mystisch-visionären Vereinigung mit dem Heilande will die Heilige später einen förmlichen Umtausch ihres Herzens mit demjenigen Christi, sowie zuletzt (seit dem 18. August 1370) eine Ausprägung der fünf Wundenmale des Herrn in allmählich fortschreitender Folge — anhebend mit einem Nägelmale an der Hand

und schließend mit äußerst schmerzhafter Ausprägung der vier übrigen Stigmata — erfaren haben. Doch blieb, ihren Aussagen an ihre Beichtiger zufolge, auch diese ihre Stigmatisirung stets eine innerliche; die Wundmale waren, anders als beim hl. Franziskus und der Mehrzal der übrigen Stigmatisirten, bei ihr nicht äußerlich warnehmbar, obschon sie sich zur Zeit des Empfanges durch höchst schmerzhafte Empfindungen an den betr. Stellen angekündigt hatten (Hase S. 21 ff.; Görres, Christl. Mystik, II, 426 ff.). — Noch anderen ekstatischen Zuständen verschiedener Art pflegte die Heilige zu unterliegen. Sie will teils mit Maria, teils mit Christo viel verkehrt haben; und zwar dies nicht bloß in der Form solcher „geistiger Exzesse", wie ihr angebliches Trinken von Blut aus Christi Seitenwunde oder von Milch aus Mariä Brust *), sondern auch in verständigerer Weise, sodass sie Belehrungen, Manworte, Tröstungen aus der himmlischen Welt empfing, die sie dann zum teil bei noch wärender Ekstase auch anderen mitzuteilen im stande war. Viele ihrer Briefe und Schriften sind im ekstatischen Zustande durch Diktiren von ihr abgefasst worden. Andere angebliche Wirkungen ihres dem Irdischen gewaltsam entfliehenden Geisteslebens waren ungewönlich gesteigerte Abstinenzen in Bezug auf Speise und Trank; einmal soll sie (nach Raimund) wärend der 40 Tage vom Ostersonntage bis zum Himmelfartfest ausschließlich nur von der Kommunion gelebt haben (Hase S. 40).

Troß ihres Abgestorbenseins für die Dinge dieser Welt wurde Katerina wärend ihrer letzten Lebensjare zu widerholtenmalen zum Eingreifen in die politisch-kirchlichen Händel ihrer vaterländischen Umgebung genötigt; ja sie muſste sich tiefer in diese Dinge verwickeln lassen, als ihre schwedische Zeitgenossin Birgitta, welche kraft ihrer Charaktereigentümlichkeit und gesellschaftlichen Stellung zum Spielen einer Rolle auf diesem Gebiete weit besser befähigt und berufen schien, als die arme Färberstochter von Siena. Als Friedensstifterin zwischen einander befehdenden Adeligen Toskanas sah man sie seit 1374 öfter auch außerhalb ihrer Vaterstadt, z. B. in Pisa, auf dem Salimbenischen Schlosse Rocca ꝛc. sich aufhalten. 1375 fordert sie von Pisa aus die Königin Johanna von Neapel brieflich zum Unternehmen eines Kreuzzuges zur Widerbefreiung des hl. Landes auf. 1376 reist sie nach Avignon, um die Republik Florenz mit Papst Gregor XI. zu versönen; sie wird vom Statthalter Christi ehrenvoll empfangen und ausdrücklich dazu aufgefordert, ihr Friedenswerk weiter zu betreiben. Nur an der Treulosigkeit der Florentiner scheiterte damals das Zustandekommen des Versönungswerk. Später jedoch, nachdem großenteils infolge ihres Auftretens am päpstlichen Hofe zu Avignon die Zurückverlegung des Stuls Petri nach Rom glücklich bewirkt worden war, gelang es ihr wirklich, mittelst einer Reise nach Florenz, 1378, wobei sie übrigens ernste Lebensgefaren zu bestehen hatte und beinahe als Opfer eines Pöbelaufrurs gefallen wäre, die Versönung der Stadt mit Gregor XI. einzuleiten. — Auch das bald darauf ausgebrochene große Schisma zwischen Urban VI. in Italien und Clemens VII. in Avignon nahm die Heilige in Anspruch. Urban — auf dessen Seite sie hielt und für dessen Anerkennung seitens der Christenheit sie eifrig wirkte, obschon sie auch freimütige Ermanungen wegen seiner Härte an ihn zu richten wagte — ließ sie nach Rom kommen, hörte ihre Friedensermanungen angeblich bei versammeltem Konsistorium der Kardinäle willig an und suchte sie, zusammen mit der damals auch in Rom weilenden schwedischen Katharina, Birgittens Tochter (s. d. vorig. Art.), als seine Fürsprecherinnen an den Hof Johannas von Neapel zu senden, um diese Königin von der Partei seines Gegenpapstes zu ihm herüberzuziehen. Diese Mission zerschlug sich, da Katharina von Schweden sich ihr nicht mitunterziehen wollte; doch hat die sienesische Heilige den ersehnten (allerdings nicht dauerhaften) Anschluss Neapels an ihren Papst noch erlebt. Sie starb wärend des längeren Aufenthats in Rom, wozu diese Wirren und Kämpfe sie veranlaſst hatten, am 29. April 1380, um-

*) ‚Excessus mentales' nennt diese Dinge ausdrücklich ihr Beichtvater Raimund (Acta SS. p. 902).

geben von ihrer geistlichen Familie, welche ihr dorthin gefolgt war und an diese als letztes ihrer Worte das des sterbenden Erlösers: „Es ist vollbracht“, richtete. — Ihre Beisetzung fand in der Minervakirche der Dominikaner zu Rom statt; doch soll ihre Hirnschale sich in der Dominikanerkirche ihrer Vaterstadt befinden. Pius II. sprach sie heilig 1461; Urban VIII. verlegte später ihr Fest auf den 30. April.

Die von Caterina von Siena nachgelassenen Schriften, zum teil (s. oben) in ekstatischem Zustande diktirt, sind hauptsächlich Briefe, 373 an der Zal, darunter viele an Päpste, Kardinäle, Fürsten, Edelleute ꝛc. gerichtete von hohem zeitgeschichtlichen Interesse. Es kommen dazu 26 von den Personen ihrer geistlichen Umgebung aufgezeichnete Gebete, verschiedene kürzere prophetische Orakel, sowie als gefeiertstes Hauptwerk ein Dialog zwischen ihr und Gott dem Vater, ekstatisch diktirt 1378 unter dem Titel Libro della Divina Dottrina, später eingeteilt in die vier Traktate von der religiösen Weisheit (discretione), vom Gebet, von der Vorsehung und vom Gehorsam, oder auch in 6 Traktate geteilt, unter dem (sicher nicht ursprünglichen) Gesamttitel: Dialogi de providentia Dei. — Diese Schriften gab zuerst heraus Aldus Manutius, Venet. 1500; dann mit wertvollen Ergänzungen Girolamo Gigli (L'Opere della serafica Santa Caterina da Siena, in 5 t., Sien. 1707—1726). Die Briefe speziell, zum ersten Male chronologisch geordnet, edirte neuerdings Nicolo Tommaseo (Le Lettere di S. Cat. de Siena etc., 4 t., Firenze 1860). — Die älteren Biographieen der Heiligen, wovon die wertvollste die oben mehrfach genannte von ihrem Beichtvater, dem späteren Dominikanergeneral Raimund von Capua († 1399) vereinigte Papebroch in den Acta Sanctorum t. III April., p. 852 ss. Vgl. auch den Processus Contestationum super sanctitate et doctrina beatae Catharinae de Senis, in Martene und Durand, Vet. Scriptorum etc. ampliss. collectio, vol. VI. Neuere Darstellungen: E. Chavin de Malan, Hist. de S. Catherine de Sienne, 2. t., Par. 1846; Alfonso Capacelatro (Oratorianer in Neapel), Storia di S. Caterina da Siena e del Papato del suo tempo, Firenze 1855, 2. ed. 1858 (auch deutsch durch F. Conrad, Würzburg 1873); K. Hase, Caterina von Siena; ein Heiligenbild, Leipzig 1864; Josephine Butler, Catherine of Siena; a biogr., 2. ed. Lond. 1879; Olga, Freifr. v. Leonrod (geb. v. Schanzler), Die heil. Catarina von Siena in ihrem öffentlichen Wirken und ihrem verborgenen Leben dargestellt. Eine Gedächtnisschrift zum 500. Jarestag ihres Todes, Köln 1880 (populär unkritisch und ultramontan befangen. — Der Haseschen Darstellung als der bedeutendsten sind wir im obigen hauptsächlich gefolgt. **Zöckler.**

Katharina von Bologna (C. Bononiensis), geb. in dieser Stadt, oder nach anderer Angabe zu Verona aus vornehmer Familie 1413, wurde eine der berühmtesten Heiligen des Clarissinen-Ordens, in welchen sie noch sehr jung (um 1430) zu Ferrara eintrat, nachdem sie hier etwa zwei Jare als Ehrendame der Prinzessin Margaretha am Esteschen Hofe zugebracht hatte. Später zur Vorsteherin eines in Bologna neu errichteten Clarissen-Klosters zum hl. Fronleichnam ernannt, brachte sie an diesem Orte den Rest ihres Lebens zu, bis zu ihrem unter Papst Pius II. am 9. März 1463 erfolgten Ende. Ihre gloria posthuma, beginnend mit den biographischen Aufzeichnungen ihrer Freundin Illuminata Bembi und nachmals fortgefürt durch Dionys Paleotti, Christof Manseati, Paul Cassanova und den Jesuiten Jakob Grasset, strotzt von üppigen Wunderberichten, die sich besonders auf ihren angeblich unverwest gebliebenen und lieblich duftenden Leichnam beziehen. Doch erfolgte, nachdem Clemens VIII. 1592 ihren Namen ins Martyrologium Rom. aufgenommen hatte, ihre Heiligsprechung erst nach sehr langen Verhandlungen durch Bulle Benedikts XIII. 1724. Noch bis vor kurzem ward ihre angeblich unversehrte wie jugendlich blühende Leiche, aufrecht sitzend, in vergittertem und mit Glas bedecktem Tabernakel und mit köstlichem grauen Stoffe bekleidet, in der Clarissenkirche zu Bologna gezeigt, „das Fleisch noch lebendig und biegsam erscheinend (!), nur etwas blass an den äußersten Enden“ ꝛc. Die ihr beigelegte prophetische Schrift: Revelationes, sive de septem armis spi-

ritualibus (angeblich von ihr verfaßt um 1438, gedruckt Venet. 1511. 1536 und öfter) ist voll abenteuerlicher Dichtungen. Einen von ihr gedichteten Rosenkranz-Hymnus: Summarium originis creaturae intellectualis, ad prima quinque Rosarii mysteria, teilt einer ihrer Biographen, der oben genannte Jesuit Grasset, mit. Vgl. Acta Sanctorum, tom. II, Mart. p. 34—88, wo außer der Grassetschen Vita die ältere und etwas weniger ausgeschmückte von J. Ant. Flaminius. Danach dann A. Butler, Leben der Väter und Märtyrer, III, 517 ff., sowie J. Görres, Die christliche Mystik, II, 53 ff., 158 f. **Zöckler.**

Katharina von Genua (vollständig Catharina Flisca Adurna vidua Genuensis), aus dem berühmten Hause der Fieschi, wurde geboren in Genua 1447 als Tochter des als Vizekönig von Neapel (unter Renatus von Anjou) verstorbenen Robert Fieschi. Ihrer zum Klosterleben hinstrebenden Neigung entgegen mußte sie Giuliano Adorno, einen vornehmen Edelmann ihrer Vaterstadt, heiraten, der durch verschwenderisches Leben binnen 10 Jaren ihr beträchtliches Vermögen durchbrachte und 1474, noch kurz vorher durch Katharinens Einwirkung zu aufrichtiger Reue bekehrt, als Franziskaner-Tertiarier starb. Die Witwe Adorno fürte hierauf 36 Jare hindurch bis zu ihrem am 14. September 1510 erfolgten Tode ein exemplarisch-frommes Leben, ausgezeichnet einerseits durch ihre heroischen Leistungen als Krankenpflegerin im großen Genueser Spital, besonders wärend der Pestkrankheiten 1497 und 1501, andererseits durch die Strenge ihrer Askese, besonders im Punkte des Fastens. Sie soll 23 Oster- und ebensoviele Advents-Fasten bei völliger Narungslosigkeit zugebracht haben, nichts zu sich nehmend als höchstens ein Glas Wasser mit Essig und Salz „zur Külung ihres inneren Brandes“, alle sonstige Speise aber, die man ihr aufzunötigen suchte, wider auswerfend! Vorher schon als Selige vielfach verehrt, wurde sie von Clemens XII. im J. 1737 förmlich kanonisirt, sowie dann von Benedikt XIV. unter dem 22. März ins römische Martyrologium aufgenommen. — Auch diese Heilige gehört zu den zalreichen mystisch-prophetischen Schriftstellerinnen des ausgehenden Mittelalters. Man hat von ihr Offenbarungen über das Fegfeuer (Demonstratio Purgatorii oder Tractatus de Purgatorio — meist mit enthalten in ihrer Vita, zuweilen auch für sich, z. B. München 1766), sowie einen Dialog zwischen Seele und Leib, Selbstliebe und Gottesliebe (Dialogus animam inter et corpus, amorem proprium, spiritum, humanitatem ac Deum; III partes). Gegen ihre Fegfeuer-Phantasieen und sonstigen künen Spekulationen richtete der Franzose Baillet in seinen „Vies des Saints“ (Par. 1701) scharfe Angriffe. Ihr Leben beschrieb zuerst ihr Beichtvater Cataneus Marabottus (mit Fortsetzungen von Hecto. Vernaccia: Genuae 1551 u. ö., z. B. 1667, auch Florent. 1568, Venet. 1590. 1601. 1615, Neap. 1645; Frib. Brisgov. 1626, sowie in französischen und spanischen Übersetzungen), später in erweiteter Form der Priester des Oratoriums Hyacinth Parpera (Gen. 1681), sowie ein römischer Anonymus (Rom. 1737). Vgl. überhaupt AA. SS. tom. V, Sept. p. 123—195, woselbst auch eine Apologie der Schriften Katharinas gegenüber jener Bailletschen Kritik; auch Görres, Chr. Mystik, I, 476—480. **Zöckler.**

Katharina Ricci (de Ricciis), aus berühmtem Florentiner Adelsgeschlecht, wurde geboren 1522 als Tochter von Peter Ricci und Katharina Borza. In der Taufe erhielt sie den Namen Alexandrina, welchen sie später, bei Ablegung des Nonnengelübdes, mit dem ihrer Mutter vertauschte. Klösterlich erzogen in Monticelli durch ihre Muhme Ludovica Ricci, welche dort als Nonne lebte, begab sie sich als Jungfrau, ungern dem Wunsch ihres Vaters folgend, ins Weltleben zurück, um schon bald darauf für immer den Schleier zu nehmen. Sie trat in das Dominikanerinnenkloster zu Prato, wo ihr Oheim Timotheus Beichtvater war, zeichnete sich aus durch die Strenge ihrer Kasteiungen, wozu außer vielem Fasten häufige Geißlungen sowie das Tragen einer eisernen Kette um den Leib gehörten, und stieg deshalb in noch jugendlichem Alter rasch nacheinander zu den Ämtern einer Novizenmeisterin, Subpriorin und (seit ihrem 25. Jare) Priorin ihres Klosters empor. Sie verkehrte viel mit berühmten Zeitgenossen geistlichen und

weltlichen Standes. Bischöfe, Kardinäle, Fürsten &c. kamen öfter nach ihrem Kloster, um ihren geistlichen Rat zu suchen. Besonders befreundet war sie mit Philipp von Neri, mit dem sie regen Briefwechsel pflog, einst aber auch durch eine besondere Gnade Gottes sich auf visionärem Wege, obschon räumlich von ihm getrennt, unterhalten durfte. Die Glut ihrer Andachten zur Passion des Erlösers war eine so gewaltige, dass sie dessen einzelne Martern aufs lebhafteste an ihrem Leibe mitempfand, ja zeitweilig wie von wirklich erhaltenen Geißelhieben und Verwundungen mit Blut überströmt wurde; so will der Dominikanergeneral Albertus Casejus bei einer Visitation ihres Klosters sie gesehen haben. Sie starb, 67 Jare alt, am 2. Februar 1589, wurde 1732 durch Clemens XII. selig und 1746 durch Benedikt IV. heilig gesprochen, unter Ansetzung ihres Gedenkfestes auf den 13. Februar. Ihr Leben beschrieb zuerst der Dominikaner Seraphin Razzi, dann ihr früherer Beichtvater Philipp Guidi. Eine Anzal ihrer erbaulichen Briefe veröffentlichte in unserem Jarhundert Cesare Quasti: Cinquanto lettero inedite di S. Caterina de Ricci, Prato 1848. — Vgl. Steill, Ephemerid. Dominic. Octob. II, p. 855; A. Butler, Leben &c., III, 37 ff.; Hefele im Freib. Kirchen-Lexikon, II, 413. **Zöckler.**

Katharinus, Ambrosius, Klostername des 1483 in einer angesehenen Familie Sienas geborenen Lancelot Politi. Der junge Adelige zeichnete sich früh in der Rechtswissenschaft aus, besuchte auf mehrjärigen Reisen die Hochschulen Italiens und Frankreichs, wirkte einige Jare als Rechtslehrer in seiner Vaterstadt und ward von Leo X. in seine Umgebung gezogen. Durch dies Leben nicht befriedigt, trat er 1515 zu Bologna in ein Dominikanerkloster und ward noch als junger Mönch von seinen Obern beauftragt, gegen Luther zu schreiben. Seine apologia pro veritate catholicae et apostolicae fidei ac doctrinae, die, von den Ordensobern gebilligt, dem Kaiser Karl V. gewidmet und auf dem Wormser Reichstage übergeben ward, bot Luther Anlass zu einer Erwiderung, welche besonders den Kirchenbegriff scharf entwickelte (opp. varii argum. V, 286 sqq.). Damit begann seine reiche Schriftstellertätigkeit, in welcher er Rom und vorzüglich das Papsttum verteidigte. Aber auch mit streng römischen Theologen, ja mit angesehenen Männern des eigenen Ordens, wie vornehmlich Cajetan (s. d. A.), Carranza (s. d. A.) und Dominiko Soto (s. d. A.) hatte er viele und lang hingezogene Kämpfe durchzufechten. Die Autorität der Väter war für ihn von geringerem Gewichte, als es sonst bei scholastisch gebildeten Theologen zu sein pflegte. Er hatte über Manches seine eigenen Gedanken, scheute sich nicht, sie auszusprechen und verteidigte sie dann nicht nur mit gründlicher und umfassender Gelehrsamkeit, sondern auch mit Zähigkeit und Heftigkeit. Die drei Gegenstände, die er mit besonderer Vorliebe behandelte, waren die Prädestination, die unbefleckte Empfängnis Mariä und die Glaubensgewissheit des Christen. Aber auch über zalreiche andere Punkte wurden von ihm größere oder kleinere Abhandlungen herausgegeben. — Längere Zeit hielt er sich in Frankreich auf, ward aber nach Eröffnung des tridentiner Konzils vom Kardinal del Monte, seinem früheren Schüler, als Theologe mit dorthin genommen und verfocht hier den kurialistischen Standpunkt. Dies wird der Grund gewesen sein, weshalb er ungeachtet der Gegenbemühungen seiner hochgestellten Feinde am 27. August 1546 vom Papste zum Bischof von Minori, einem Städtchen bei Salerno, und am 3. Juni 1552 zum Erzbischof von Conza, einem kümmerlichen Orte im Norden des damaligen Königreichs Neapel, ernannt ward. Als solcher starb er am 8. November 1553 in Neapel.

Vgl. Scriptores ordinis praedicatorum, edd. Quétif et Echard, tom. II; und über K.'s Schriften besonders Duzin in der Nouvelle Bibliotheque des auteurs ecclésiastiques, XV, 3—18. **G. Plitt.**

Kautz (Cucius), Jakob, geboren in Bockenheim circa 1500, reformatorischer Prediger zu Worms seit 1524, gerät hier sofort in eine oppositionelle Stellung, und zwar nicht nur zur Hierarchie, sondern auch zu seinen eigenen evangel. Kol-

legen. Diese unterhielten Fülung mit Wittenberg, Kautz mit Straßburg und vielleicht schon frühe auch mit anabaptistischen Kreisen. Jedenfalls wurde er, als Denck und Haetzer von Straßburg her eine Invasion in die Pfalz machten, bald deren entschlossenster Anhänger, wärend die lutherischen Prediger sich abschlossen; nur ein Kollege, Hilarius, folgte Kautz. Indes hatte dieser vor dem Volk das unzweifelhafte Übergewicht: die weitgehendsten Ansichten waren auch hier die populärsten, und überdies war Kautz durch seine anerkannt wunderbar große Rednergabe und durch die hartnäckige Konsequenz, mit der er seine Überzeugungen verfocht, ein fast unüberwindlicher Gegner. Nicht lange ging es, so taufte er die Kinder, hierin noch fanatischer als Denck und Haetzer, nur noch mit Protestation gegenüber den Eltern; und nachdem man einige Monate das Volk sattsam bearbeitet hatte, versuchte er es „mit seinen Brüdern" an dem für täuferische Bestrebungen immer so entscheidenden Pfingsttag (9. Juni 1527) durch Anschlag von sieben Artikeln an der Predigerkirche das neue Evangelium in Worms zur Herrschaft zu füren, und gleichzeitig wurde auch schon Philipp von Hessen, dem damals erwartungsvoll die Blicke aller Hoffenden unter den Evangelischen Deutschlands sich zuwandten, durch einen Brief Kautzens alarmirt: von allen seinen Predigern habe bis jetzt keiner das Evangelium verkündigt. Die sieben Artikel zeigen die Denck-Haetzerische Schule. Sie machen mit der bekannten Berufung auf den Geist keck Opposition gegen alles Objektive, gegen Wort und Sakrament, gegen Christologie und Versönungswerk, sowie gegen die der bisherigen Lehre wesentliche Beschränkung der Effekte des hl. Geistes und Christi auf die bestimmte Zal der Gläubigen. In kurzem Auszug sind die Artikel folgende: 1) Das äußere Wort ist nicht das rechte, lebenhafte, ewigbleibende Wort Gottes, sondern nur Zeugnis oder Anzeigung des inneren. 2) Nichts Äußeres, Wort, Zeichen, Sakrament, Verheißung, ist der Kraft, dass es den innern Menschen versöne, tröste, vergewissere. 3) Kindertaufe ist wider Gottes Lehre durch Christum. 4) Im Nachtmal ist nicht der wesentliche Leib Christi. 5) Alles, was im ersten Adam untergegangen, wird reichlicher im andern Adam, Christus, aufgehen, ja in Christo werden alle Menschen wider lebendig oder selig werden. 6) Jesus Christus „von Nazareth" hat in keinem andern Weg für uns gelitten oder genug getan, wir stehen denn in seinen Fußstapfen und wandeln den Weg, den er gebant, und folgen dem Befehl des Vaters, wie der Son; sonst macht man aus Christo einen Abgott. 7) Wie der äußere Anbiss in die verbotene Frucht weder Adam noch seinen Nachkommen geschadet hätte, wo das innere Annehmen ausgeblieben wäre, also ist auch das leibliche Leiden Jesu Christi nicht die ware Genugtuung und Versönung gegen den Vater one innerlichen Gehorsam und höchste Lust, dem ewigen Willen zu gehorchen. Die Herausforderung selbst, die vorangeht, ist voll täuferischer schwülstiger Schwärmerei: sintemal die Kinder der Welt sich nicht schämen wollen, obschon sie geschändet sind, sondern je länger je mehr gloriren und die Lügen ihres Vaters, des Teufels, handhaben, werden wir aus Gottes Kraft beweget, der uns solche Gemeinschaft aus Gnaden geliehen hat, dass wir von unseres Herrn wegen die Lügen strafen und der Warheit Zeugnis geben. Änlich ist der Schluss: Niemand soll richten, denn der allein, der in aller Menschen Herz redet und zeuget. Das inspirirte Volk sollte entscheiden.

Es war eine ungeheure, ächt täuferische Unvorsichtigkeit, das onehin schwer bedrohte Evangelium in diese neue Krise zu werfen. Die Disputation sollte in der Morgenfrühe des 13. Juni sein; die lutherischen Prediger stellten Gegenthesen. Es ist aber unwarscheinlich, dass sie überhaupt gehalten worden. Kurfürst Ludwig von der Pfalz, der mächtige Schirmer des Bischofs und der Stifte, bis dahin ein gemäßigter Mittelmann, kam mit der Forderung an den Rat, die Irrlehrer auszutreiben. Von den Straßburger Geistlichen kam, nur zu spät, s. d. 2. Juli, eine „getrewe Warnung an die erwelten Gottes zu Wormbs vber die Artikel so Jakob Kautz, Prediger zu Wormbs, kürtzlich hat lassen ausgohn". Mit Rücksicht auf diese Forderungen und die innere Unruhe, die durch Kautzens tumultuirendes Kanzelgebaren noch gesteigert wurde, war der Rat veranlasst, in Verbindung mit der Mehrheit der Zünfte am 1. Juli sämtliche evangelische Pre-

diger zu beurlauben und Kautz selbst mit seinen Lehrern aus der Stadt zu entfernen. Das Evangelium war verraten. Die Gegner triumphirten: „der Kautz ist aus dem Netz vertrieben". Sie hatten jetzt das Feld, mühsam erwehrten sich die Evangelischen beim Mangel eines Geistlichen der päpstlichen Taufe und mühsam erhielten sie im August wider einen evangelischen Prediger, der selbst gegen Klerus und Sektirer gleiche Mühe hatte. Zalreiche Anhänger der Neuevangelischen, besonders aus dem Landvolk, wurden auf Schloss Alzey eingetürmt, gefoltert und hingerichtet. Der Kurfürst war dauernd verbittert, und die Reichsstadt selbst gehörte auf den Reichstagen zu Speier und Augsburg 1529 und 1530 zu den päpstlichen Städten.

Kautz selbst war von da an gleich Denck (s. diesen Art.) ein flüchtiger, reisender Widertäufer mit der vollen Ausrüstung täuferischer Verbitterung. Er kam im Juli nach Augsburg, wo er mit den alten Freunden zusammentraf und viele neue zu wecken vermochte, aber kein Bleiben fand, da seit dem September scharf eingeschritten wurde; dann finden wir ihn mit Wilh. Reublin zu Rothenburg an der Tauber, der ehemaligen Residenz Karlstadts, und Anfang 1528 in Straßburg. Hier ward Capito, der alte Freund Kautzens, von ihnen so gut wie gewonnen, man proklamirte ihn schon als Nachfolger Dencks und Hubmeiers und wagte auf Ergebung Butzers zu hoffen. Doch seit Mai oder Juni 1528 riss sich Capito wider los, und gemeinschaftlich mit ihm hielt Butzer im Juni mit Kautz eine Unterredung, die ihm den Ruf seiner Beredsamkeit bestätigte, aber auch seine täuferische Pfiffigkeit und Verleumdungskunst enthüllte. Man ließ den Mann, in dem die Widertäufer in weitem Umkreis nach so vielen Verlusten bald eines ihrer Häupter verehrten, trotz einer Warnung des Wormser Rats (Nov. 1528) noch eine zeitlang gewären, bis er mit Reublin wegen zügelloser Gassenpredigten Anfang Januar 1529 verhaftet wurde. Aus dem Gefängnis schrieben sie den 15. Januar eine Anzeige ihres Glaubens an den Rat; sie nannten die Prediger kunstlose Zimmerleute, welche die Kirche nach 5järigem Abbrechen nicht aufbauen können in christlicher Ordnung und erboten sich zur Disputation mit den Predigern. Aber für das Gespräch wollten sie Öffentlichkeit und wiesen die Prediger ab, als sie in das Gefängnis kamen. Als nun auch die vom Rat befohlenen schriftlichen Verhandlungen resultatlos blieben, wies man sie aus der Stadt. Von Kautzens späteren Schicksalen ist nichts genaueres bekannt, außer dass er 1532 in Straßburg wider Zutritt suchte, aber infolge der Vorstellungen der Prediger vom Rat abgehalten wurde.

Litteratur: Pauli, Geschichte der Stadt Worms, S. 333 ff.; Keim, L. Hätzer in den Jahrbüchern f. deutsche Theol., I, 2, 271 ff.; Röhrich, Ref. im Elsaß, I, 341; II, 76; Zwinglii, Ep. II, 75, 77 sq., 82, 95, 161, 191, 195, 208. Dr. **Th. Keim** † (**Bernhard Riggenbach**).

Kebsweib, s. Ehe bei den Hebräern.

Keckermann, Bartholomäus, ein hervorragender reformirter Theologe, stammte aus einem angesehenen Hause in Stargard. Sein Vater Georg war nach ehrenvollen Diensten am Hofe Barnims, Herzogs von Pommern, in die Stadt Danzig übergesiedelt, wo er dreißig Jare als Privatmann lebte an der Seite seines als Pastor angestellten Bruders. Beide waren der reformirten Konfession zugetan, für welche der letztere vieles erduldet hat. Bartholomäus, in Danzig geboren, bildete sich unter dem Rektor des dortigen Gymnasiums Jakob Fabricius, einem standhaften Verfechter der Orthodoxie wider Anabaptisten, Socinianer und Papisten, wurde dann im 18. Lebensjare nach Wittenberg geschickt, besuchte auch Leipzig und fand 1592 mit seinem erwänten Oheim in Heidelberg einen Zufluchtsort. Dort wurden ihm Lehrerstellen am Pädagogium, dann am Collegium Sapientiae, endlich die ordentliche Professur für hebräische Sprache an der Universität übertragen. Mit vieler Selbstüberwindung, als man ihm eben eine theologische Professur zuteilen wollte, ließ er 1602 vom Danziger Magistrate sich erbitten, das Rektorat am Gymnasium seiner Geburtsstadt anzunehmen. In dieser Stellung arbeitete er zur Ausbildung seiner Schüler und für

ihre Bedürfnisse einen auf drei Jare berechneten Kurs über das Gesamtgebiet der Philosophie aus, one die Theologie beiseite zu setzen, und opferte dem eifrigen Studium seine Gesundheit. Er starb, nur 38 Jare alt, am 25. August 1609. (Adami Vitae Philosophorum). Seine zalreichen theologischen und philosophischen Schriften, gesammelt als Opera omnia, 1614 in Genf erschienen, wurden sehr geschätzt und umfassen das ganze Gebiet der Philosophie sowie die wichtigsten Fächer der Theologie, namentlich ein Systema Ethices, Politicae, Oeconomicae, Physicae, Astronomiae, Geographiae, Opticae etc., eingeleitet durch propädeutische Praecognita logica und Philosophiae. Viel gebraucht wurde sein Systema theologiae und die Rhetorica ecclesiastica. Überall ist Keckermann durch Schärfe und originellen Geist ausgezeichnet. In der Philosophie hatte die Reformation ihr antischolastisches Streben auf zweifachem Wege zu befriedigen gesucht, teils dadurch, dass man mit der Scholastik auch die in ihr verarbeitete Philosophie des Aristoteles verwarf, wie Luther, oder dadurch, dass man die philosophischen Leistungen des Aristoteles, Plato und der Alten überhaupt, von den scholastischen Zusätzen und Missbildungen befreit, wider herstellte, wie Melanchthon und ganz besonders die Genfer. Die erstere Richtung konnte freilich nicht umhin, sich doch wider nach einer Philosophie umzusehen, und zunächst in der reformirten Kirche benutzten daher viele die neue Philosophie des an der Pariser Bluthochzeit ermordeten Petrus Ramus; durchschnittlich war die Vorliebe für ramäische Methode denjenigen Theologen eigen, welche der Schärfe des orthodoxen Lehrsystems weniger huldigten, wie z. B. Arminius. Keckermann ist ein entschiedener Verfechter des scharfen Denkens; er zeigte in einer Beurteilung der ramäischen Philosophie, wie wenig dieselbe der aristotelischen ebenbürtig sei, die, gereinigt von den scholastischen Entstellungen, neben der platonischen immerfort benützt werden müsse. Dabei wollte er Philosophie und christliche Theologie bestimmt auseinanderhalten, damit nicht wider das Gemisch der Scholastik zurückkehre. Bemerkenswert ist die Anwendung dieses Grundsatzes auf die Ethik, welche mit der Politik und Ökonomik auch fernerhin der Philosophie verbleiben müsse als deren praktischer Teil. Der Theologie dürfe die Ethik nicht einverleibt werden, weil der Gegenstand und der Zweck beider ein verschiedener sei; die Theologie befasse sich mit der absoluten, namentlich ewigen Glückseligkeit, mit dem spirituellen Gut der Gnade, sie fordere nicht nur gute Sitten, sondern auch Ausübung der Frömmigkeit. Darum sei von der Theologie die Ethik so bestimmt verschieden, wie die Politik und Ökonomik, Jurisprudenz u. s. w.; sie handle nur von der ethischen Glückseligkeit, von den ethischen Tugenden und dem ethisch Guten, indem sie das bürgerliche Gute und Wol lehrt, in welcher Hinsicht es selbst unter den Türken Rechtschaffene gebe, obwol sie theologisch verloren gehen, wenn sie sich nicht bekehren. Sei immerhin die bürgerliche Glückseligkeit nunmehr nach dem Sündenfall eine durchaus unvollkommene, wenn man sie mit der ewigen vergleicht: so bleibe sie doch für die menschliche Gesellschaft auf Erden nötig und förderlich; ihre Tugenden, obwol der Ergänzung durch die theologischen bedürftig, seien doch wirkliche Tugenden, wie das Frühlicht auch wirkliches Licht sei. Zwar könne das Ethische und das Theologische auch zusammen behandelt werden, wie von Melanchthon und Danäus geschehen sei, aber es müsse dabei doch auch der Unterschied bestimmt mit aufgezeigt werden. Eine Verkehrtheit dagegen sei der Rigorismus des Lud. Vives und seines Nachtreters Taläus, welche die ganze Lehre des Aristoteles vom bürgerlich Guten verwerfen, so gegründet freilich dasjenige sei, was sie gegen die scholastische Behandlung der aristotelischen Ethik sagen. — Bei dieser Ansicht (Opp. II, p. 233—255) hat Keckermann dennoch zugegeben, dass wie die Philosophie so auch die Theologie eine theoretische und praktische Seite umfasse, woraus ja die Aussonderung einer christlichen Ethik aus der Dogmatik geworden ist; nur sei dieses bei weitem nicht ein so bestimmter Gegensatz, wie in der Philosophie. Die ganze Theologie sei eine Disciplina operatrix, non contemplatrix, daher ihr die analytische, nicht die synthetische Methode eigne, die Methode, welche zuerst den Zweck feststellt, dann die Mittel zum Zweck. Wenn also zuerst von Gott

gehandelt wird (z. B. in Melanchthons Loci), so sei es nicht Gott als Gegenstand der Kontemplation, wie viele es nehmen, sondern Gott als Prinzip, aus welchem der Zweck, die fruitio dei und die zu ihr fürenden Mittel abgeleitet werden. Vergesse man dieses, so entstehe Metaphysik, nicht Theologie. (Vgl. m. Reformirte Dogmatik, I, S. 98). Keckermann ist also mit Unrecht one weiteres den Urhebern der protestantischen Scholastik beigezält worden, da er die Vermengung von Philosophie und Theologie verwirft. Hat er freilich die Idee einer christlichen Ethik neben der philosophischen noch nicht klar erkannt, so schützt er doch das Recht der Wissenschaft gegen einen Rigorismus, welcher alle nicht aus dem spezifisch christlichen Prinzip hervorgehende Wissenschaft und Gesittung einfach beseitigen will, wie Wilh. Amesius (vgl. ob. d. Art.) in puritanischem Eifer eine christliche Ethik zur völligen Beseitigung der philosophischen aufgestellt hat, und bald fanatische, bald pietistische Einseitigkeit ein Gleiches immer wider anstreben. Erst Schleiermacher hat in seiner christlichen Ethik bestimmt, wie diese, gleich der dogmatischen Zusammenfassung von articuli mixti und puri, die vom Christentum immer schon vorgefundene mit der eigentümlich christlichen Gesittung zusammenzunehmen habe. (Vgl. meine Übersicht der reformirten Moral in den theol. Studien und Kritiken, 1850, S. 45 f.). Keckermann verdankt bei allen diesen Verdiensten das Andenken, in welchem er geblieben ist, einer viel unerheblichern, immerhin erwänenswerten Bemühung um das Dogma von der Trinität, indem er, an frühere anknüpfend, aus der Natur Gottes die Dreieinigkeit spekulativ zu begreifen gesucht hat, und methodischer, vollständiger ausfürte, was Augustin u. a. hierin getan haben. Vgl. Baur, Dreieinigkeitslehre, III, S. 308 f., und die Reform. Dogmatik, II, S. 151 f. von **Alex. Schweizer.**

Kedar, s. Arabien.

Keil, Karl August Gottlieb, ward am 23. April 1754 zu Großenhain, einer Mittelstadt des sächsischen Landes, geboren. Sein Vater war der kurfürstliche Obereinnehmer Joh. Gottl. Keil, seine Mutter Johanna Rahel, geb. Berringer. Beider Ältern frühzeitig (Jan. 1758) beraubt, fand der hilflose Knabe bei einem Bürger seiner Vaterstadt Zuflucht, bis nach Beendigung des siebenjärigen Krieges ihn sein Oheim, der Ratsproklamator Berringer zu Leipzig, zu sich nahm. Von da an hat er Leipzig dauernd nicht verlassen. Er erhielt hier auf dem Gymnasium zu St. Nikolai, dessen Rektor damals Reiske war, eine gründliche Schulbildung und widmete sich seit 1773 den akademischen Studien. Kräftigere Anregung ward ihm dabei durch Dathe und Thalemann, besonders aber durch Ernesti und Morus zu teil, welche letztere ihn in der neutestamentlichen Schriftauslegung sein eigentliches Berufsfeld erkennen lehrten. Als er daher 1778, zum Magister der Philosophie promovirt, die Universität verließ, fungirte er zunächst wol als Erzieher im Hause des Grafen von Vitzthum zu Leipzig; aber am 4. April 1781 erwarb er sich die Würde eines magister legens, um neben philologischen auch biblisch-hermeneutische und exegetische Vorlesungen zu halten. Auf der Stufenleiter des akademischen Lebens, die er damit betreten, ist er allmählich bis zu den höchsten Stellen emporgestiegen. 1785 wurde er Baccalaureus der Theologie und in demselben Jare außerordentlicher Professor der Philosophie; zwei Jare später ist ihm überdem das Amt eines außerordentlichen Professors der Theologie und Frühpredigers an der Universitätskirche übertragen worden. Noch weiter sollte er gefördert werden, als, wenige Monate nach seiner Vermälung mit Joh. Florent. Weber (15. Januar 1792), an ihn eine Berufung an die Universität Wittenberg erging, wo mit dem Weggang Reinhards nach Dresden eine ordentliche Professur der Theologie zur Erledigung gekommen war. Durch Erwerbung der theologischen Doktorwürde rüstete er sich, dieses Amt zu übernehmen; aber ehe er nach Wittenberg übersiedelte, wurde (11. November 1792) Morus, sein väterlicher Freund, von einem plötzlichen Tode ereilt. Dadurch war sein Verbleiben in Leipzig ermöglicht; denn der Schüler rückte nunmehr in das Amt seines Lehrers ein. 1799 ward er zur dritten, 1805 zur zweiten und 1815 (nach Joh. Ge. Rosenmüllers Tode) zur ersten ordentlichen

Professur befördert; seit 1805 war er zugleich Kapitular des Hochstifts Meißen. Sein Tod erfolgte am 22. April 1818. — Keil hat weder durch Wort noch durch Schrift eine universellere theologische Gelehrsamkeit an den Tag gelegt; er ist auch für die neutestamentliche Exegese, welcher fast ausschließlich seine Arbeit galt, nicht von banbrechender Bedeutung gewesen: wol aber darf er als würdiger Repräsentant der Leipziger Schule gelten, welche am Ende des vorigen und Anfang dieses Jarhunderts von Einfluſs war. Der Charakter derselben ist nicht unbekannt. Hatte Semler (in Halle, gest. 1791) die hl. Schrift vom rein historischen Standpunkte aus, d. h. als Produkt ihrer Zeit, betrachten gelehrt, und Ernesti (gest. 1781) in seiner institutio interpretis N. T. einer rein grammatischen Interpretationsmethode das Wort geredet, so suchte schon Morus eine Verknüpfung der Prinzipien beider anzubanen. In den Wegen seines Lehrers ist Keil energisch weiter gegangen, wie er denn beim Antritt seiner ordentlichen Professur 1793 über die Frage sprach, quae in theologicis Mori studiis imitatione inprimis digna censenda sint. Er vertrat somit im Geiste eines moderirten Rationalismus die grammatisch-historische Auslegung. Aus der Reihe seiner Schriften ist Beweis hierfür das Lehrbuch der Hermeneutik des N. Test.'s. nach den Grundsätzen der grammatisch-historischen Interpretation, Leipzig 1810, welches Emmerling in das Lateinische übersetzt hat (elementa hermeneutices N. T., Lips. 1812), sowie Abhandlungen, welche ursprünglich meist Dekanatsprogramme (Keil verwaltete das Dekanat siebenmal), später von J. D. Goldhorn gesammelt und unter dem Titel herausgegeben wurden: Keilii opuscula academica ad N. T. interpretationem grammatico-historicam et theologiae christianae origines pertinentia, Lips. 1820. Unter denselben verdienen die Dissertationen über Matth. 25, 31—46, Gal. 3, 20 und die Gal. 2, 1 ff. erwänte Reise des Paulus nach Jerusalem hervorgehoben zu werden. In Verbindung mit Tzschirner hat Keil von 1812 bis 1817 die „Analekten für das Studium der exegetischen und systematischen Theologie" edirt.

Eine Selbstbiographie Keils (bis zum Jare 1796) findet sich bei Kreußler, Beschreibung der Feierlichkeiten am Jubelfeste der Universität Leipzig den 4. Dezember 1809, Leipzig 1810, S. 10 bis 16; das Bildnis desselben ebendaselbst und am Anfang der opuscula academica. **Woldemar Schmidt.**

Keith, Georg, s. Quäker.

Kelter bei den Hebräern, — die Vorrichtung, welche dazu dient, Wein aus Trauben, Öl aus Oliven zu treten, דָּרַךְ Richt. 9, 27; Micha 6, 15 u. ö. daher Weintrotte, vintroto bei Notker, wie Kelter von calcatura oder calcatorium. Weinpressen sollen nach Plinius 18, 74 erst kurz vor der christlichen Zeit vorkommen (doch s. Wilkins. II, 152 ff.). Der hebräische Name für das Ganze der Kelter ist d. plur. יְקָבִים (Jes. 16, 10; Jer. 48, 33; Hiob 24, 11). Zu jedem größeren, in der Regel ummauerten Weinberg oder Ölgarten gehörte eine, wie Saalschüz (Archäol. I. 115) vermutet, zum Schutz gegen die Herbstregen bedeckte Kelter (Jes. 5, 2; Hiob. 24, 11; Matth. 21, 33; Mark. 12, 1). — Die Weinkelter bestand 1) aus dem oberen Trog, פּוּרָה (von פּוּר, zerbrechen, Jes. 63, 3; Hagg. 2, 16, wo es auch metonym. als Maßbestimmung für den Inhalt des Trogs steht), häufiger גַּת (aus גַּנְתְּ von גָּנַן, zerstoßen; talm. גַּת הָעֲלְיוֹנָה, גִּתּוֹת, ληνος, torcular), meist eine in Felsen gehauene, sich unmerklich senkende Vertiefung (Jes. 5, 2; Nonn. Dionys. 12, 330), hie und da ein in die Erde gegrabenes, ausgemauertes Loch (Harmar III, 117) mit einer vergitterten Öffnung unten. In diesem oberen Trog wurden, meist von Sklaven, die Trauben getreten, Jes. 63, 3; Klagl. 1, 15; Neh. 13, 15; Hiob 24, 11 u. ö. Auf ägyptischen Gemälden halten sich die Treter an kurzen, an einem Balken befestigten Stricken (Champoll. Mon. IV. t. 412). Der Most תִּירוֹשׁ fließt durch die vergitterte Öffnung 2) in den unteren Trog יֶקֶב (von יָקַב, aushölen, cupa, Kuse, lacus vinarius bei Colum. XII, 18; προληνιον LXX Jes. 5, 2 ὑποληνιον

Mark. 12, 1, vor oder unter dem Trettrog, talm. גת התחתונה. 4 Mos. 18, 27; 5 Mos. 15, 14; 16, 13; 2 Kön. 6, 27; Sprichw. 3, 10; Joel 2, 24; 4, 13 u. ö.). Aus dieser Kufe (in der luth. Übers. meist Kelter) wird der Most sofort in irdene Gefäße oder Schläuche gefüllt, in denen er vergärt (Jer. 48, 11 f.). Das Treten war eine zwar beschwerliche (Jes. 63, 1 f.), aber wie auch jetzt noch bei uns und in Ägypten (Champoll. Br. 130) durch jauchzenden Zuruf und Kelterlieder (הֵידָד כַּדֹּרְכִים Jes. 16, 9 f.; Jer. 25, 30; 48, 33) erheiterte Arbeit. Dass der Trog, in dem getreten wurde, oft ziemlich geräumig war, scheint daraus zu erhellen, dass Gideon, Richt. 6, 11, um vor den Midianitern verborgen zu bleiben, darin seinen Weizen ausdrosch mit dem Dreschflegel, חבט, statt auf der Tenne mit den Ochsen. Eine Königskelter, auf der Südostseite Jerusalems, wo die Königsgräber waren, wird Sacharja 14, 10 erwänt, vgl. Neh. 3, 15. Die Kelter Seeb, Richt. 7, 25, bekam den Namen von dem Midianiterfürsten Seeb, der an diesem Ort von den Ephraimiten erwürgt wurde. Als Segen wird Am. 9, 13 verheißen, dass man zugleich keltern und säen, die Kelterzeit bis zur Satzeit wären werde, vgl. 3 Mos. 26, 5, dagegen als Strafe, Micha 6, 15, gedroht: du sollst Öl keltern und dich nicht salben, und Most kelten und nicht Wein trinken. Abbildungen von Keltern s. Champoll. a. a. O.; Kaempfer, Amön. exot. 377; Jahn, Häusl. Alterth., I, T. IV, Fig. 8; Riehm, Handw. d. bibl. Alt., S. 820. Vgl. die Beschr. der alten Kelter bei Hableh zwischen Jaffa und Nablus in Robinson n. bibl. Forsch., S. 178. — Ölkeltern waren änlich eingerichtet; in späterer Zeit wurden die Oliven nicht mehr getreten, sondern gepreßt und in Mühlen gemalen. Am Fuße des Ölbergs hatte ein Ölgarten von der darin befindlichen Ölkelter den Namen גַּת־שְׁמָנֵא, Matth. 26, 36. — Bildlich heißen Gottes Strafgerichte über die zum Gericht reif gewordenen Menschen ein Keltertreten, Jes. 63, 1 ff.; Klagl. 1, 15, vgl. Joël 3, 13. Der Keltertreter, den Jesajas sieht, ist der Messias, der bei seiner ersten Zukunft in Gethsemane selbst gleichsam gekeltert, in seiner zweiten Zukunft erscheint als Richter über die Feinde Gottes, als deren Repräsentant Edom anzusehen ist. Johannes in der Apok. 19, 13 ff.; 14, 19 f. schaut den, der da heißet Gottes Wort, in dem Gericht über die antichristischen Mächte die Kelter des Weins des grimmigen Zorns des allmächtigen Gottes tretend. Bei dem 14, 19 erwänten Keltertreten (draußen vor der hl. Stadt, die nicht besudelt werden darf) denken Einige an einen dem Strafgericht über die antichristlichen Mächte vorausgehenden Gerichtsakt, wegen der allzuhoch steigenden, früh reif werdenden Bosheit auf Erden (Bengel, Oetinger, Rieger), Andere unterscheiden dieses Gericht nicht von dem über den Antichrist. Jedenfalls aber ist es zu unterscheiden vom jüngsten Gericht 20, 7 ff. — Vgl. Keil, Archäol. II, 117. Jahn, Häusl. Alt., I, 388; Saalschüz, Anh. I, 114 f.; Winer, R.W.B. I, 653 f.; Lengerke, Kanaan I, 118 ff.; Ugol. thes. XXIX de re rust. vet. Hebr. 6, 14 sq.; Arvieux IV, 272 sq.; Chardin, Reisen, II, 204.

Lehrer.

Keltische Kirche s. a. Ende d. Buchstabens **K.**

Kemosch (כְּמוֹשׁ, LXX *Χαμώς*, Vulg.: Chamos) wird im A. Test. mehrfach als Gott der Moabiter, einmal auch als solcher der Ammoniter genannt. Als die den Kemosch verehrenden heißen die Moabiter Num. 21, 29 und Jer. 48, 46 „Volk des Kemosch". Unter den verschiedenen Gottheiten, welchen Salomo auf dem Berge „östlich von Jerusalem" Höhen errichtete um seiner heidnischen Weiber willen, war auch Kemosch, der „Greuel Moabs" (1 Kön. 11, 7. 33; 2 Kön. 23, 13). Jeremia (48, 7) stellt den Moabitern in Aussicht, dass ihr Gott Kemosch (Ketib: כמיש) samt seinen Priestern und Fürsten in die Gefangenschaft wandern werde, d. h. dass die Feinde das Gottesbild unter den Kriegsgefangenen als Beute fortschleppen werden; alsdann soll sich Moab des Kemosch, d. h. der Onmacht dieses Gottes, schämen (v. 13). — Nur Richt. 11, 24 wird in der Geschichte Jephtahs Kemosch als Gottheit der Ammoniter genannt. Da Ammoniter und Moabiter nahe verwandte Völker waren (beide abgeleitet von Lot), so

ist es wol möglich, dass sie den gleichen Kultus hatten; doch möchte an jener Stelle ein Versehen des israelitischen Erzälers vorliegen, denn anderwärts wird die Gottheit der Ammoniter Milkom, Malkam oder Molek genannt (1 Kön. 11, 5. 7. 33; 2 Kön. 23, 13; Jer. 29, 1. 3; vgl. Am. 1, 15).

Dass die Moabiter den Kemosch verehrten, ist jetzt auch durch die im Jare 1868 aufgefundene Inschrift des Königs Mescha von Moab, des Zeitgenossen der Könige Ahab, Ahasja und Jehoram von Israel, bezeugt, worin der König denselben (כמש) als seinen Gott nennt und als Namen seines Vaters einen mit diesem Gottesnamen zusammengesetzten (warscheinlich ist in der verstümmelten ersten Zeile zu lesen כמשגד Kemoschgad „Kemosch verleiht Glück“, s. Clermont-Ganneau in: Revue archéologique 1870, S. 387 f.; über die Komposita mit גָּד s. oben Art. „Gad“). Ferner kommt keilinschriftlich vor als moabitischer Königsname Kammuśu-nadbi (Schrader, Die Keilinschriften und das A. Test. 1872, S. 52), d. h. „Kemosch treibt an“ oder wol eher „K. ist willig, freigebig, gnädig“, vergl. Jehonadab. Auf einer bei Beirut gefundenen, vermutlich moabitischen, Gemme mit phönizischer Schrift findet sich der Eigenname כמשיחי Kemoschjechi „es lebt Kemosch“ oder vielleicht besser: „K. schenkt Leben“ (Renan, Mission de Phénicie, Paris 1864, S. 351 f.; de Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale, Paris 1868, S. 89). Übrigens scheint auch in einem Eigennamen der phönizischen Inschrift vom Berge Eryx der Gottesname Kemosch enthalten zu sein (מיכמש?, s. Gesenius, Scripturae linguaeque Phoeniciae monumenta, 1837, S. 159).

Spätere Zeugnisse für den Gott Kemosch sind das wertlose des Suidas (s. v. *Χαμώς*), wonach er ein Gott der Ammoniter und Tyrier (?) war, und das wichtigere des Alexander Polyhistor (bei Eusebius, Chronica ed. Schoene, I, 23), welcher einen nachflutlichen Chaldäerkönig Chomasbelus (Syncellus: *Χομάσβηλος*) nennt, wonach, wie es scheint, auch die Babylonier den Kemosch verehrten, die Moabiter denselben also warscheinlich aus ihren mesopotamischen Ursitzen nach Kanaan brachten. — Auch in dem Namen der Stadt Karkemisch, nahe dem Euphrat, hat man (so Gesenius, Thesaurus s. v. כַּרְכְּמִישׁ; Maspero, De Carchemis oppidi situ et historiâ antiquissimâ, Paris 1872, S. 18) diesen Gottesnamen finden wollen: „Festung des Kemisch = Kemosch“ (syr. כרכמיש), was aber sehr unsicher ist (vgl. Brugsch-Bey, Geschichte Ägypten's unter den Pharaonen, deutsche Ausg. 1877, S. 270: Qir-Kamosch, „die Stadt des Kamosch“; die hieroglyphische Schreibung des Namens scheint keinen Anhalt für diese Deutung zu bieten).

Über die Naturbedeutung des Gottes ist nichts bekannt. Da als Gott der Ammoniter in der Regel Milkom (Molech) und einmal dafür Kemosch genannt wird, hat man beide identifizirt (Schlottmann). Dazu kommt, dass König Mescha in Kriegsnot seinen erstgeborenen Son seinem Gotte (Kemosch) zum Opfer brachte (2 Kön. 3, 27), wie sonst im Molechdienste Kinderopfer vorkommen. Dadurch ist indessen die Identität durchaus nicht genügend sicher gestellt. Warscheinlich aber wurde allerdings in Kemosch ebenso wie in Molech und überhaupt in den männlichen Gottheiten der kanaanitischen Stämme die vernichtende Sonnenglut verehrt. Aus der unsicheren Gleichsetzung mit dem Molech ist die noch haltlosere Bestimmung des Kemosch als Planet Saturn hervorgegangen und weiter die Angabe, dass Kemosch unter dem Bilde eines schwarzen Steines verehrt worden sei, weil nämlich der schwarze Stein der Kaaba zu Mekka dem Saturn heilig gewesen sein soll (A. Beyer). Wenn ferner Hieronymus (nach ihm Schlottmann) den Kemosch mit dem Baal Peor identifizirt, so beruht dies lediglich darauf, dass letzterer Num. 25, 1—5 als Gottheit der Moabiter genannt wird, wärend dagegen eine andere Quelle Num. 25, 18; 31, 16 ihn als Gott der Midianiter ansieht (vgl. oben Bd. II, 32 f.). Vollends keinerlei ausreichender Grund liegt vor zur Identifizirung des Kemosch mit dem ägyptischen Gotte Khem (v. Haneberg). — In der römischen Zeit wird ein Gott der moabitischen Stadt Rabbath-Moab (auf Grund einer Verwechselung statt Ar-Moab = Areopo-

lis) nach Art des griechischen Ares dargestellt, in der Rechten das Schwert, in der Linken Schild und Lanze, auf jeder Seite eine Feuerfackel (Münze des Geta bei Eckhel, Doctrina numorum veterum, I, III, S. 504; vgl. die änliche Münze des Severus ebend.). Auf Identifizirung des Gottes von Ar-Moab mit dem Ares könnte auch der griechische Name Areopolis für die moabitische Hauptstadt beruhen (nach Eusebius im Onomastikon hieß der Gott von Areopolis Ἀριήλ [?], s. Onomastica ed. de Lagarde, S. 228, 66 ff.). Allein der mit Ares gleichgesetzte Gott müsste nicht der altmoabitische Kemosch sein (Schlottmann: Kemosch = Ariel); vielleicht ist an den im nabatäischen Reiche (welches das alte Moab einschloss) verehrten arabischen Dusares zu denken, welcher wegen des Namensanklanges mit Ares gleichgesetzt werden konnte (so von Suidas s. v. Θεὺς Ἄρης); vielleicht auch ist jener Ares von den Griechen importirt und beruht die Benennung Areopolis lediglich auf dem Anklang an den alten Namen Ar-Moab (Kautzsch). Somit ist die Bestimmung des Kemosch als Kriegsgott, änlich dem Ares (Schlottmann), hinfällig.

Auch die Bedeutung des Namens Kemosch ist unsicher, da der Verbalstamm kamasch hebräisch sonst nicht vorkommt; er ist vermutlich bedeutungsverwandt mit kabasch (כבשׁ) „unter die Füße treten, bewältigen" (Gesenius, Movers, Schlottmann; syr. כמושׁא = Alp, incubus ephialtes), also Kemosch = Bewältiger, Herr; vgl. die Gottesnamen Baal, Molech, Adon, Marnas. Andere Ableitungen sind sehr unwarscheinlich: von arab. kamuscha = celer, agilis fuit vir, davon Kemosch = die eilende Zeit, Kronos (Hitzig nach A. Beyer; s. dagegen Schlottmann, Z.D.M.G. XXIV, 652); von arab. kamasa, „ernst sein" (Merx nach A. Beyer), von kamaz (כמז) „zusammendrehen" (vgl. כּוּמָז), wovon der Gott benannt als Sonnengott mit Bezug auf „il succedersi delle apparizioni solari nel circolo degli anni" (Finzi, Ricerche per lo studio dell' Antichità Assira, Turin 1872, S. 453). Noch weniger einleuchtende Ableitungen s. bei Gesenius, Thesaurus s. v. כְּמוֹשׁ.

Die einzig sichere Anschauung über den Kemosch lässt sich aus der Inschrift des Mescha gewinnen unter Vergleichung von 2 Kön. 3, 27. Er redet von seinem Gott in ganz änlicher Weise wie im A. T. von Jahwe geredet wird. Nur Kemosch, keine andere Gottheit, wird als Herr und Beschützer Moabs dargestellt. Verehrten die Moabiter noch andere Gottheiten neben Kemosch oder wenigstens auch eine weibliche Gottheit, was warscheinlich ist, so muss doch Kemosch als Hauptgott durchaus übergeordnet gewesen sein. Als Kemosch, so berichtet Mescha, auf sein Land zürnte, gab er dasselbe in die Hand des Königs von Israel, damit dieser es bedrücke (Z. 5 f.). Dann hat Kemosch dem Mescha geholfen gegen seine Feinde und ihr Unglück ihn sehen lassen, worauf der König ihm eine Bâma (Höhe = Altar) erbaute (Z. 3 f.; vgl. Z. 19). Dem Kemosch zur Augenweide hat Mescha die Besatzung der feindlichen Feste Ataroth umgebracht (Z. 11 f.); er hat zum Könige gesprochen (wol durch den Mund eines Priesters), dass er ausziehen und die Stadt Nebo den Israeliten abnehmen (Z. 14) und wider Horonaim streiten solle (Z. 32). Auch die Sitte des Cherem, der Weihung an die Gottheit, ist den Moabitern wie Israel bekannt (Z. 17): die [Geräte] Jahwes wurden aus der Stadt Nebo vor Kemosch (in seinen Tempel) geschleppt (Z. 18); ebenso ist jene Massakrirung der männlichen Kriegsgefangenen (Z. 11 f.) als Vollziehung eines Cherem anzusehen. — Wenn wir in dieser Darstellung unverkennbare Anklänge finden an den hebräischen Gottesbegriff, so fehlt hier freilich völlig ein Anzeichen jener ethischen Umwandlung des alten volkstümlichen Glaubens, welche in Israel die Propheten vollzogen haben. Kemosch ist der Regent seines Volkes, welches er beschützt, wie Jahwe die Israeliten, welches er züchtigt in seinem Zorne, von welchem er grausame Gaben der Anerkennung entgegennimmt; als ein Gott der Gnade, dessen Langmuth auch die Ungetreuen zu sich zurückleitet, ein heiliger Gott, welchem das Opfer des Gehorsams und eines reinen Herzens besser gefällt als blutige Opfer — so, wie uns Jahwe geschildert wird von den Propheten und Psalmensängern Israels, erscheint Kemosch

hier in keiner Weise. Wol ist es glaublich, dass einem solchen Gotte gegenüber das Kindesopfer des Mescha durchaus den legalen Forderungen seiner Religion entsprach, wärend alttestamentliche Gesetzgeber und Propheten von Anfang an das Menschenopfer verpönen.

Verschiedene Meinungen sind geäußert worden über die Zusammenstellung Aschtor-Kemosch (עשתר כמש) der Meschainschrift (Z. 17). Nach Schlottmann ist damit eine androgyne, durch Verschmelzung der Astarte und des Kemosch entstandene Gottheit gemeint (vgl. oben Bd. I, 722 f.). Nach Hitzig ist עשתר nicht Gottesname, sondern Appellativum mit der Bedeutung „Schatz", von עשר, „reich sein" = „viel s." (?); er übersetzt: „dem Schatze des Kamos wurde die Beute geweiht". E. Meyer schlägt vor: „die Aschtor des Kemosch", d. h. die dem Kemosch als Paredros, als Gemalin beigegebene Astarte. Man wird nur zwischen der ersten und dritten dieser Deutungen zu wälen haben.

Litteratur: Selden, De dis Syris I, 5 gegen Ende (1. Aug. 1617) und die Additamenta von Andr. Beyer in der Ausg. von 1680 zu synt. II, 12 und 13 Ende; Gerh. Jo. Voß, De theologia gentili II, c. 8 Anfang (1642); D. Hackmann, Diss. de Cemoscho, Bremen 1730, auch in Oelrichs Opusc. histor. philol. theol. I. I. 19 ff. (bei Winer); Movers, Die Phönizier, Bd. I, 1841, S. 334 bis 337; Winer, R.W. Art. „Chamos" (1847); Schwenck, Die Mythologie der Semiten, 1849, S. 193 f.; J. G. Müller, Artik. „Chamos" in Herzogs R.-E., 1. Aufl., Bd. II, 1854; de Wette, Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie, 4. Aufl. von Raebiger 1864, S. 356; v. Haneberg, Die religiösen Alterthümer der Bibel, 2. Aufl., 1869, S. 45 f.; Merx, Artik. „Chamos" in Schenkels B.-L., I, 1869; Schlottmann, Die Siegessäule Mesa's Königs der Moabiter, 1870, S. 25—35; Ders. in Z.D.M.G., XXIV, 1870, S. 649—672 (Astar-Kamos) und Artik. „Chamos" in Riehms H.W., Liefer. 3, 1875; Hitzig, Die Inschrift des Mesha, Königes von Moab, 1870, S. 57—60 (ʿAshtor Kĕmosh); Ders., Vorless. über Biblische Theologie, herausgeg. von Kneucker 1880, S. 19 f.; Keil, Handbuch der Biblischen Archäologie, 2. Aufl., 1875, S. 462. 464; Kautzsch (und Socin), Die Aechtheit der moabitischen Alterthümer geprüft, 1876, S. 67—86; P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern, 1877, S. 176 bis 182; Ed. Meyer in Z.D.M.G. XXXI, 1877, S. 733 (Ashtor-Kamosh).

Wolf Baudissin.

Kempis, Thomas, s. Thomas a Kempis.

Kenissiter, קְנִזִּים, *Κενεζαῖοι*, waren ein alter Volksstamm, der 1 Mos. 15,19 neben andern Bewonern Palästinas erwänt wird, aber nicht zu den Kenanitern im eigentlichen Sinne gehörte. Da nun Kaleb (s. d. Art.) widerholt ein קְנִזִּי heißt, wie sein Bruder Otniel ein בֶּן־קְנַז (4 Mos. 32, 12; Jos. 14, 6; 14, 15. 17; Richt. 1, 13; 3, 9), ein anderes Kenas aber 1 Mos. 36, 11. 15. 42 unter den Stämmen der Edomiter erscheint, so schließt man mit Recht (vgl. Bertheau zum Buche der Richter, S. 20 ff., zur Chronik S. 18 ff.), von den im südlichen Kenaan ansässigen Keniziten sei ein Teil mit Israel oder genauer mit demjenigen Teile des Stammes Juda, an dessen Spitze Kaleb stand, als stammverwandt in engste Verbindung getreten, ein anderer Teil dagegen habe sich auf änliche Weise mit den Edomitern verschmolzen. Es ist wol nur eine andere Art der Darstellung des angedeuteten Verwandtschaftsverhältnisses zwischen den Judäern und den Kenissiten, wenn 1 Chr. 4, 15 Kenas als Enkel Kalebs erscheint. S. noch Bertheau in Schenkels Bibellex., III, 521 ꝛc.; Kautzsch in Riehms Handwörterb., I, 821.

Rüetschi.

Keniter, קֵינִים oder קִינִים, *Κιναῖοι*, waren ein zu dem großen Stamme der Midianiter gehörender kleinerer Stamm. Sie werden zuerst 1 Mos. 15, 19 erwänt als schon zu Abrahams Zeiten, teilweise wenigstens, in Kenaan siedelnd. In der Zeit des Wüstenzuges Israels scheint sich ein nicht unbeträchtlicher Teil der Keniten, die wir damals mit den Midianitern am Sinai finden, an Israel

näher angeschlossen zu haben, wie denn Mosis Schwager Hobab selbst ein Keniter heißt, wärend dessen Vater Reguel ein Midianiter genannt wird, was sich aus der angedeuteten Zusammengehörigkeit beider Stämme erklärt, vgl. Richt. 1, 16 und 4 Mos. 10, 29. Von diesen mit Israel befreundeten und mit ihnen nach Palästina wandernden Keniten, als deren Repräsentant oder Stammvater eben Hobab erscheint, siedelten sich später Einzelne ziemlich weit im Norden Kenaans an, wie Heber, der Mann der Jael, Richter 4, 11. 17; die andern aber wonten im Gegenteil, näher mit dem Stamme Juda verbunden, im äußersten Süden dieses Landes „südlich von Arad in der Wüste Juda“ (Richt. 1, 16), in der Nähe ihrer ursprünglichen Wonsitze sowie der Amalekiter. Dort finden wir sie noch zur Zeit Sauls, der sie, wärend er Amalek fast vertilgte, in Erinnerung an die von ihnen zur Zeit des Wüstenzuges Israel erwiesenen Woltaten (4 Mos. 10, 29 ff.) schonte, 1 Sam. 15, 6, gleichwie auch David bei seinen Kriegszügen gegen Amalek die Keniter als seine Freunde betrachtete und ihnen z. B. sogar einen Teil der jenen abgenommenen Beute schenkte (1 Sam. 27, 10; 30, 29); sie lebten zu seiner Zeit zum teil in Städten, waren also vom Nomadenleben zu festern Wonsitzen übergegangen, man vgl. noch den an sie erinnernden Städtenamen Kinah in Juda, Jos. 15, 22, und die bei aller Dunkelheit und Kürze doch jedenfalls auf südliche Wonplätze und Befreundung mit Israel deutende Notiz 1 Chr. 2, 55. Ein anderer Zweig der Keniten siedelte sich dagegen in Edom an änlich den Amalekitern, weshalb denn der Spruch Bileams 4 Mos. 24, 21 f. diesen Keniten gleich den Amalekiten (V. 20), die ja auch mit Edom verschmolzen und in dessen Gebiete wonten (1 Mos. 36, 12), trotz ihrer Felsenwonungen, die sie gleich Adlerhorsten in den Klüften des peträischen Arabien inne hatten, den Untergang und die Wegfürung durch Assur droht. Es liegt so durchaus kein genügender Grund vor, wegen dieser verschiedenen Stellung der Keniten zu Israel mit Hengstenberg (Bileam S. 190 ff.) zwei grundverschiedene Völker gleichen Namens anzunehmen, „kenanitische“ und „midianitische“ Keniten zu unterscheiden, wozu wir durch nichts berechtigt sind, zumal die Wonsitze der Keniten überall in der nämlichen Gegend angegeben werden und dieses Volk nie und nirgends als zu den Kenanitern gehörend erscheint. Die zerstreuten biblischen Notizen erklären sich alle einfach aus dem Sachverhältnisse, wie es oben dargestellt ist. Über die mit den Kenitern stammverwandten Rechabiten s. d. Art. und vergl. im weitern: Winers R.W.B.; Ewalds Gesch. Isr., I, 131 f. 298; II, 32 ff. (1. Aufl.); v. Lengerke, Kenaan, I, 202 ff. 591 f.; Bertheau, Zur Gesch. Israels, S. 160, zum Buche d. Richt. S. 24 ff., zur Chronik S. 27 f.; in Schenkels Bibellex. III, 521 ff.; Kautzsch in Riehms Handwörterb., I, 821; Nöldecke, Amalek, S. 19 ff. und 30; Ritters Erdkunde, XV, S. 135 ff.

Rüetschi.

Kennikott, s. Bibeltext des A. T.'s.

Kenotiker und **Kryptiker** — christologischer Gegensatz und Streit in der lutherischen Kirche des 17. Jarhunderts. — Die Reformation war über die Christologie der alten Kirche und des Mittelalters dadurch hinausgeschritten, dass sie mit der Erniedrigung des Sones Gottes, aber auch mit der vollen Mitteilung der göttlichen Natur an die menschliche Ernst machte. Das *ἐκένωσεν ἑαυτόν* (Phil. 2, 8) sollte vollständig durchgefürt, das Wie jener Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in der Person des Gottmenschen näher bestimmt werden. Insbesondere gehört es zur Eigentümlichkeit des lutherischen Lehrbegriffs, dass von ihm teils im Interesse der gesamten Heilslehre, teils speziell zur Begründung der Abendmalslehre die gottmenschliche Einheit, die unio personalis und communio naturarum, aufs entschiedenste betont wurde (s. hierüber die Artikel Christologie, Comm. idiom., und besonders Ubiquität, 1. Aufl., Bd. XVI, S. 564 ff.). Die schon von Luther vorgetragene Ubiquitätslehre und die zur Begründung der letzteren dienende Lehre von der realen Idiomen-Kommunikation war nach Luthers Tod in Süddeutschland besonders durch die reformirten Theologen, in Norddeutschland durch die Philippisten angefochten, aber auch lutherischerseits von den

Schwaben Brenz und Andreä, in Norddeutschland von Westphal, Timann und besonders von Martin Chemniz verteidigt und in verschiedener Weise weiter entwickelt worden. Gemeinsame Voraussetzung war, dass in Jesu Christo in Folge der unitio und unio personalis die menschliche Natur vom Mutterleibe an im Besitz der Eigenschaften der göttlichen Natur sei, aber wärend seines Erdenlebens diese Eigenschaften nicht immer geäußert, sondern der Niedrigkeit der Knechtsgestalt sich unterzogen habe; dass er dagegen nun im Stande seiner Erhöhung, vermöge der sessio ad dextram, auch nach seiner menschlichen Natur in den vollen Besitz und Gebrauch der göttlichen Majestät eingetreten sei und daher jetzt ein dominium vere divinum universale et omnipraesens besitze und ausübe. Von dieser gemeinsamen Basis aus aber ergab sich eine Differenz der Ansichten über zwei Fragen, nämlich a) in Betreff des Standes der Erniedrigung: ob die wärend des status exinanitionis stattfindende Nichtäußerung der göttlichen Majestät als bloße Verhüllung (occultatio, κρύψις), oder als wirkliche Entäußerung oder Entleerung (als κένωσις oder abstinentia ab usu) zu denken sei; b) in Betreff des Standes der Erhöhung, ob dem verklärten Leib Christi eine wirkliche omnipraesentia oder nur eine, von dem Willen Christi abhängige bedingte Gegenwärtigkeit (eine bloße praesentia respectiva, voli- oder multivolipraesentia) zukomme. Beide Fragen waren auch in der Formula Concordiae des Jares 1577 zu keiner vollständigen und klaren Lösung gekommen, sofern diese, auf einem Kompromiss zwischen dem nord- und süddeutschen Luthertum beruhend, die Spuren beider Theorieen, der Chemnizschen und Brenz-Andreäschen, in sich trägt. So war es zunächst die zweite Frage, die über die Ubiquität des erhöhten Leibes Christi, über welche sofort nach der F. C. ein neuer Streit zwischen den Helmstädtern und Tübingern ausbrach (s. den Art. Ubiquität).

Erst im 17. Jarhundert, nachdem die Chemnizsche Lehre von der volipraesentia aufgegeben und eine omnipraesentia vera et realis des zur Rechten Gottes erhöhten Leibes Christi von der luther. Orthodoxie allgemein angenommen war, trat die andere Streitfrage in Betreff des Standes der Erniedrigung in den Vordergrund, und es entspann sich hierüber eine der spitzfindigsten, leidenschaftlichsten, aber auch unfruchtbarsten theologischen Streitigkeiten im Schos der lutherischen Orthodoxie — der Streit der Kenotiker und Kryptiker über die Frage von der χρῆσις, oder genauer: de idiomatum divinorum carni Christi communicatorum in statu exinanitionis usu, über den Gebrauch oder Nichtgebrauch der der menschlichen Natur Christi mitgeteilten göttlichen Eigenschaften im Stande der Erniedrigung.

Die schwäb. Theologen, dem Vorgange ihrer Landsleute Brenz und Andreä folgend, waren geneigt, die Exinanition als bloße Verhüllung der göttl. Majestät (occultatio, oder occulta usurpatio) zu fassen; die norddeutschen der Chemnizischen Christologie sich anschließend, fassten die Erniedrigung als retractio χρήσεως, als wirklichen Nichtgebrauch der göttlichen Eigenschaften im Stande der Erniedrigung. Die größere Konsequenz und ein gewisses mystisch-spekulatives Interesse schien auf Seite der schwäbischen Theorie zu liegen, daher auch solche norddeutsche Theologen, in denen strengste Orthodoxie mit einem gewissen mystisch-theosophischen Zug sich verband, wie der bekannte Hamburger Hauptpastor und Liederdichter Philipp Nicolai (in seiner Schrift: Grundfeste der Ubiquität 1604) auf die schwäbische Seite sich stellten. Freilich wurde seine Schrift, die in der Geschichte der Christologie eine ehrenvolle Stellung einnimmt, weil sie der unfruchtbaren scholastischen Frage ein gewisses ethisch-praktisches Interesse abzugewinnen sucht, von den Zeitgenossen wenig beachtet, und vermochte nicht dem leidenschaftlichen Streit vorzubeugen, der im zweiten Dezennium des 17. Jarh.'s zwischen den Tübinger Kryptikern und den Gießener Kenotikern ausbrach. Wir betrachten A) den äußeren Verlauf, B) den Inhalt, C) den Ausgang des Streits.

A) Schon der äußere Verlauf des Streits bietet dem, der ihn kennt, (c. Thomasius S. 391) ein nicht geringes Interesse. Veranlasst wurde derselbe von dem Gießener Theologen Balthasar Mentzer dem älteren (geb. 1565

zu Allendorf, 1596—1605 Professor in Marburg, 1605—1625 in Gießen, 1625 bis 1627 wider in Marburg). Er hatte 1616 in einem Streit mit den reformirten Theologen Sadeel, Martini und Stein sich dahin ausgesprochen, dass die Allgegenwart Gottes nicht als adessentia simplex, sondern als praesentia operativa zu definiren sei, und hatte diesen Begriff der wirksamen Gegenwart auch auf die Christologie angewandt. Widerspruch fand er deshalb zunächst bei seinen beiden Gießener Kollegen J. Winckelmann und J. Gisenius, welche in jener Definition eine Hinneigung zum Calvinismus witterten. Der Landgraf Ludwig von Hessen berief die streitenden Theologen 1617 nach Darmstadt und gebot ihnen friedliche Beilegung des Streits, die denn auch zustande kam in der beiderseits festgestellten Erklärung, dass Wesen und Wirkung nicht zu trennen seien, der ganze Streit also lediglich formale Bedeutung habe. Indessen hatte sich Mentzer (17. Nov. 1616) brieflich an den ihm von früher befreundeten Tübinger Kanzler Matthias Hafenreffer gewendet und von ihm ein Gutachten über die strittige Frage erbeten. Da keine Antwort erfolgte, so widerholte er seine Bitte d. 10. Sept. 1618 unter Übersendung mehrerer Schriften, die eine nähere Darlegung seiner Ansicht enthalten. Hafenreffer kommunizirte das Schreiben M.'s der Tübinger theologischen Fakultät und auch das Stuttgarter Konsistorium erhielt davon Kunde und wünschte, dass Dr. M. getreulich admonirt werde, afflictissimae ecclesiae mit solcher Neuerung zu verschonen (1. Juli 1619). Am 1. September 1619 erging ein offenbar von Lucas Osiander II. (geb. 1571, gest. 1638) verfasstes, von ihm und Hafenreffer unterzeichnetes Schreiben an M., das ihm vier Punkte bezeichnete, worin er von der Warheit abweiche und anstößig lehre: 1) dass er nicht in der unio personalis den Grund der Allgegenwart der Menschheit Christi erkenne, 2) dass er dieselbe vielmehr auf die Verheißung Christi begründe (also sie aus einer aktuellen zu einer bloß fakultativen mache), 3) dass er sie nicht zum Stande der Erniedrigung, sondern nur zu dem der Erhöhung rechne, sowie endlich 4) dass er sie nicht als eine essentielle, sondern als bloß operative fasse. Mentzer antwortet auf diese 4 Punkte in einem neuen Schreiben vom 8. Okt. 1619, und wendet sich, nachdem Hafenreffer den 22. Oktober 1619 gestorben war, an Theodor Thumm (geb. 1586, Prof. in Tübingen seit 1618, gest. 1630; s. über ihn Weizsäcker, Gesch. der evang.-theol. Fakultät Tübingen, 1877, S. 54. 62 ff., und Sattler, Gesch des Herzogthums Würt. IV, 219 ff.). Von Thumm erhielt Mentzer im März 1520 ein ausführliches Antwortschreiben, worin jene 4 Punkte widerholt als irrig bezeichnet werden, ein Vorwurf, gegen den Mentzer in einem nochmaligen Schreiben an Thumm sich zu rechtfertigen sucht (s. die Aktenstücke bei Mentzer defensio, und in J. W. Jägers Hist. eccl. I, 330 sqq.).

Soweit hatte sich die Debatte noch ganz in den Schranken einer vertraulichen theologischen Korrespondenz gehalten. Wer das unter der Asche glimmende Feuer zuerst zu hellen Flammen angefacht, darüber lauten die beiderseitigen Berichte verschieden. Nach Angabe der Tübinger scheint es Mentzer gewesen zu sein, der die Kontroverse teils in Briefen an Dritte, teils auf dem Katheder vor seinen Zuhörern besprach, indem er den Tübingern irrige Ansichten über die Ubiquität und den Stand der Erniedrigung vorwarf. Nach den Gießener Berichten war es der Tübinger Lucas Osiander, der Nachfolger Hafenreffers im Kanzellariat, der in einer öffentlichen Disputation de omnipraesentia Christi hominis im Dezember 1619 die bisher brieflich zwischen Tübingen und Gießen verhandelten Streitpunkte öffentlich (jedoch one Nennung Mentzers) zur Sprache brachte. Nun erst brach der Streit in hellen Flammen aus und wurde mit um so größerer Leidenschaftlichkeit gefürt, seit statt der älteren, besonnenen und friedliebenden Theologen, Hafenreffer und Mentzer, die jüngere Generation — einerseits die Tübinger Osiander, Thumm, Nicolai, anderseits der Gießener Justus Feuerborn, Mentzers Schwiegerson (geb. 1587, gest. 1656), die Fürung des Streits übernahmen.

Feuerborn verteidigte seinen Schwiegervater zuerst 1619 in einem fasciculus diss. theol. 1619, Osiander publizirte seine Disputation und ließ ihr eine Appen-

dix folgen 1620. Ihm antwortet der Gießener Winckelmann (gest. 1626) in einer disp. de gloria et majestate Christi. Osiander erörtert die kontroversen Fragen nochmals in einer informatio theol. fidelis et perspicua 1620. Thumm verteidigt in einer Assertio die orthodoxa doctrina de exinanitione Chr. 1621. Mentzer antwortet auf beide Schriften in einer disp. de quatuor quaestionibus controversis, Feuerborn in seiner Sciagraphia theol. oder IV. diss. de divinae majestatis usurpatione 1621, „worauf sodann von beiden Teilen noch viele andere Schriften gefolgt sind“. Den beiden Tübinger Kämpfern stellt sich als dritter, wenn auch nur mit halbem Herzen, seit 1622 ihr Kollege Melchior Nicolai (s. über ihn Weizsäcker, Gesch. der Tüb. theol. Fakultät, 1877, S. 54 ff.) zur Seite mit einer consideratio theol. de quatuor quaestionibus, und Thumm sucht eine alle Streitpunkte erschöpfende Darstellung zu geben in seiner *Ταπεινωσιγραφία* sacra 1623 und seiner repetitio sanae de majestate Chr. doctrinae 1624. Ihm stellt Feuerborn 1624 eine *Κενωσιγραφία χριστολογική* entgegen und Mentzer gibt eine zusammenfassende Beantwortung aller ihm gemachten Vorwürfe und Einwendungen in seiner necessaria et justa defensio c. injustas criminationes Osiandri, Nicolai, Thummii 1624, besonders wichtig durch die darin enthaltene „Historie der Tübinger Controvers“, — eine vom Gießener Standpunkt aus geschriebene Streitgeschichte, der nun widerum Thumm eine vom Tübinger Standpunkt aus dargestellte Geschichte des Streits entgegensetzt in seinen Acta Mentzeriana 1625. —

So erlamt der Streit in endlosen Widerholungen und retrospektiven Betrachtungen. Niemand hatte mehr etwas Neues vorzubringen, wenngleich auf Seiten der Schwaben noch einmal ein neuer Kämpe auftrat, — Johann Ulrich Pregizer, Professor der Theologie in Tübingen 1620, mit einer assertio sanae et orthod. doctrinae de filio hominis gloria coronato 1625, worauf Feuerborn noch einmal antwortet in einem zweiten Teil seiner Kenosigraphie 1627.

B) Was den Inhalt des Streits betrifft, so waren beide Parteien einig in dem Satz, daſs der menschlichen Natur Christi vom Moment der Fleischwerdung an der Besitz (*κτῆσις*, possessio) der göttlichen Eigenschaften, insbesondere der göttlichen Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart und der Anteil an den göttlichen Funktionen, insbesondere der Weltregierung, zukomme. Streitig aber war der Gebrauch (*χρῆσις*, usus) jener Eigenschaften und die Ausübung jener Funktionen im Stande der Erniedrigung, oder die Frage: An Jesus Chr. *θεάνθρωπος* in statu exinanitionis juxta humanitatem fuerit omnipraesens creaturis et totum universum (licet latenter — wie die Tübinger hinzusetzten) gubernaverit? Diese Frage wurde von den Tübingern bejaht, von den Gießenern verneint. Näher aber zerfiel die Kontroverse wider in vier einzelne Fragen (quatuor quaestiones controversae): 1) Hinsichtlich des fundamentum omnipraesentiae etc.: ob der Grund des Besitzes und Gebrauchs der kommunizirten göttlichen Eigenschaften in der unio personalis oder in der libera Christi voluntas und der sessio ad dextram zu suchen sei? Das Erstere behaupteten die Tübinger, das Zweite die Gießener. 2) Über den Begriff der omnipraesentia: ob diese als adessentia vel propinquitas ad creaturas oder wesentlich als praesentia operativa zu fassen sei? Ersteres behaupten die Tübinger, das Zweite die Gießener. 3) Die dritte und Hauptfrage aber betrifft den Unterschied der beiden status: ob der Mensch Christus schon im Stande der Erniedrigung ebenso wie jetzt im Stande der Erhöhung alles im Himmel und auf Erden kraft der ihm in der Menschwerdung kommunizirten Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit regiert habe, nur mit dem Unterschied, daſs jener Gebrauch der divina majestas im Stande der Erniedrigung unter der Knechtsgestalt verborgen und versteckt war (tecta atque occultata), jetzt im Stande der Erhöhung gloriosa et majestatice declarata et manifestata“. Dies bejahten die Tübinger, leugneten die Gießener, indem sie behaupteten, daſs Christus den plenarius div. majestatis usus im status exinanitionis nicht gehabt, sondern erst im Stande der Erhöhung erlangt habe. Daran schloſs sich endlich 4) die genauere Begriffsbestimmung der

exinanitio, die von den Gießenern definirt wurde als vera realis et omnimoda abstinentia ab usu tam directo quam reflexo divinae majestatis, von den Tübingern als occultatio majestatis divinae unter der angenommenen Knechtsgestalt. Dabei wollten die letzteren (zur Beseitigung des Vorwurfs einer nuda occultatio) noch unterscheiden a) zwischen dem usus directus, den Christus auch im Stande der Erniedrigung immer, wenn auch nur latenter, geübt, und dem usus reflexus, dessen er zum Zweck der Ausrichtung seines hohenpriesterlichen Amts (des opus redemtionis) sich völlig enthalten, sowie b) zwischen 5 verschiedenen Stufen der exinanitio, die nicht bloß die negativen Momente der evacuatio, occultatio, abdicatio, sondern auch die positiven der assumtio formae servilis und der praestatio obedientiae activae et passivae in sich schließe.

So suchten beide Teile durch immer neue und immer künstlichere Distinktionen die eigene Position zu verteidigen, die Vorwürfe der Gegner abzuwehren. Die Tübinger sahen in ihrer Theorie die notwendige Konsequenz der unio personalis und communicatio idiomatum, waren aber in Gefar, durch ihren Begriff der κρύψις den Unterschied der beiden Stände zu verwischen, das Leben Jesu in Schein aufzulösen, in offenbaren Doketismus zu verfallen. Die Gießener wollten dieser Gefar entgehen, den Unterschied der beiden Stände, die geschichtliche Warheit des menschlichen Lebens Jesu wahren, kamen aber in Gefar, die unio personalis zu gefärden, das Band der Einheit zwischen göttlicher und menschlicher Natur zu zerreißen, in offenbaren Nestorianismus zu verfallen. Dabei vermochten beide Teile — die Gießener wie die Tübinger — ihre Theorie nicht rein und vollständig durchzufüren: die Gießener mussten, um die Wundertätigkeit Jesu zu erklären, doch auch wider eine zeitweilige χρῆσις der göttlichen Eigenschaften im status exin. zugeben; die Tübinger mussten, um den leidenden Gehorsam des hohenpriesterlichen Amts zu gewinnen, einen zeitweiligen Verzicht auf die göttliche Allmacht und Majestät, eine evacuatio reflexiva usus majestatis insoweit zugeben, als dies zur Ausrichtung des opus redemtionis nötig erschien.

C) Bei dieser Sachlage bot eine weitere kontradiktorische Behandlung der vorliegenden Fragen wenig Hoffnung auf Verständigung; dagegen gab die leidenschaftliche Streitfürung vielfaches Ärgernis, ja es erschien eine solche Entzweiung im protestantischen Lager sogar politisch bedenklich in den damaligen Zeitläuften, nach dem Ausbruch des Kriegs und bei den Fortschritten der Gegenreformation. Daher hielten es norddeutsche Theologen und Fürsten, insbesondere Kurfürst Johann Georg von Sachsen und die sächsischen Theologen, für ihre Pflicht, ihren Rat und Hilfe zur Beilegung des Streits anzubieten. Anfangs erschien ihnen die Lösung einfach (quaestio haec facile solvi potest): die Warheit liege in der Mitte, die Gießener haben in defectu, die Tübinger in excessu gefehlt, jene legen der menschlichen Natur zu wenig, diese zu viel bei (s. das Gutachten der theol. Saxonici vom J. 1621 bei Jäger, S. 336). Bald überzeugte man sich, dass die Sache doch nicht so einfach sei. Jetzt war es besonders der Dresdener Hofprediger M. Hoe von Hoenegg, der in seiner Vielgeschäftigkeit und seiner Neigung, in Sachsen ein oberstes Kirchentribunal aufzurichten, in den Streit sich mischte. Er gab (17. August 1621) dem Landgrafen Ludwig von Hessen den Rat: die Obrigkeit solle beiden Teilen Stillschweigen gebieten, beide sollen aufgefordert werden, eine schriftliche Darstellung ihrer Ansicht zu geben, darauf sollen unparteiische Theologen in Sachsen eine „Decision“ geben, bei der beide Teile sich zu beruhigen hätten. Mit diesem unevangelischen Vorschlag eines Glaubensgerichts drang er denn doch wenigstens vorerst nicht durch. Ein Theologenkonvent in Jena (5. Sept. 1621), an welchem Joh. Gerhard, Himmel, Major, Balduin, Meißner, Höpfner, Hoe rc. teil nahmen, beschloss zunächst, neutral sich zu halten und mit einer amica admonitio an beide streitende Parteien sich zu begnügen. Eine im Sept. 1621 von Abgeordneten des Herzogs von Würtemberg und des Landgrafen von Hessen veranstaltete Konferenz in Stuttgart fürte zu keinem Ziel, da man über die media compositionis sich nicht verständigte. So kam es doch

zu einer politischen Einmischung des kursächsischen Hofes: ein Schreiben des Kurfürsten Johann Georg fordert die beiden Landesherren auf, dem Ärgernis zu steuern, den beiderseitigen Theologen das fernere Schreiben und Disputiren zu verbieten; der Landgraf zeigte sich bereit, der Herzog fand sich nicht bewogen, gegen seine Theologen einzuschreiten. Nach vergeblichen Korrespondenzen der Theologen und Höfe berief 1623 der Kurfürst einen neuen Theologenkonvent nach Dresden, unter dessen Beirat der Hofpred. Hoe im ausdrücklichen Auftrag des Kurfürsten eine ausfürliche Schrift verfasste, die im Druck erschien unter dem Titel Solida verboque Dei et libro concordiae congrua decisio (lat. u. deutsch, Leipz. 1624, 4⁰).. Sie wurde vom Kurfürsten der sächsischen, vom Landgrafen Ludwig der hessischen Kirche als Lehrnorm vorgeschrieben. Statt aber eine unparteiische Vermittlung zu versuchen, wie das frühere sächsische Judicium getan, stellte sich die decisio wesentlich auf die Seite der Gießener Kenotiker, verwarf entschieden die Tübinger occultatio, und rettete sich, um nicht in das „Absurditäten-Meer" der Tübinger zu fallen, auf die Sandbank der völlig nichtssagenden These: Christus (humiliationis tempore) majestatem suam liberrime usurpavit, quando quomodo et ubi voluit; sed hoc negamus, Christum statim ab incarnatione semper plene et universaliter exseruisse div. suam majestatem etc. Die Tübinger konnten in solchen nichtssagenden Behauptungen keine Widerlegung erkennen, waren auch nicht gesonnen, „in Sachsen ihren obersten Gerichtshof in Sachen der reinen Lehre" zu suchen. Sie beantworteten die Solida decisio durch eine von Thumm verfasste Amica admonitio (1624, deutsch 1626), der dann die Sachsen noch einmal eine ausfürliche, wider von Hoe verfasste Necessaria et inevitabilis apologia (lat. und deutsch, Leipzig 1625) entgegensetzten. Wärend so die lutherischen Theologen und Höfe über essentielle und operative Präsenz, über *κρύψις* und *κένωσις* stritten, war der böhmische Aufstand ausgebrochen, die Schlacht am weißen Berge geschlagen, die böhmische Gegenreformation durchgefürt, die Pfalz von Tilly erobert, der deutsche Protestantismus auf allen Flanken bedroht. Nach neuen diplomatischen Verhandlungen zwischen den Höfen von Dresden und Stuttgart (1627—28) erlosch endlich der Streit, den einsichtige Theologen längst beklagt, jesuitische Gegner schadenfroh als lutherischen Katzenkrieg verspottet hatten, one ein positives Resultat, als das eine, dass dadurch die lutherische Christologie einen Abschluss erhielt, über welchen hinaus kein weiterer Fortschritt mehr möglich war. Man war mit der Tübinger *κρύψις* wie mit der Gießener *κένωσις* bei zwei logisch gleich unvollziehbaren, religiös gleich unfruchtbaren Gedanken angekommen. Auf diesem Wege war nicht mehr weiter zu kommen; man musste zurückkehren von dem Christus der Dogmatik zu dem Christus der Schrift, zu dem lebendigen Gott und Heiland, der jetzt eben in dem hereinbrechenden Kriegsgewitter seine richtende und rettende Hand über die evangelische Kirche Deutschlands ausstreckte. Darin besteht die dogmatische, — darin die kirchen- und kulturhistorische Bedeutung des Streits der Tübinger Kryptiker und der Gießener Kenotiker.

Quellen und Bearbeitungen: Eine vollständige Geschichte des Streits gibt es nicht. Beiträge zu einer solchen liefern Mentzer in seiner Necessaria et justa defensio etc., Gießen 1624; Thumm in seinen Acta Mentzeriana, Tübingen 1625; Hoe in der Vorrede zu seiner Apologia 1625. Die Streitschriften sind verzeichnet von Pfaff, Hist. theol. lit. II, 441; J. G. Walch, Bibl. theol., Vol. II, S. 653 ff.; viel handschriftliches Material in den MSS. Hoëanis der Göttinger Bibliothek. Außerdem vgl. Jäger, Hist. Eccl. S. XVII. I, 330 sqq.; Arnold, K. u. K.-hist., II, 17, S. 952; Weismann, Introd. in h. eccl., II, 1178; Pfaff, De actis scriptisque eccl. Wirt., S. 67; J. G. Walch, Lehrstreitigkeiten der lutherischen Kirche, I, 206; IV, 551 ff.; Cotta in seiner Ausg. von Gerhards loci t. IV, 60 ff.; Schröckh, Kirchengeschichte s. der Ref. IV, 670 ff.; G. J. Planck, Geschichte der protestantischen Theologie, S. 65; Baur, L. von der Dreieinigkeit rc., III, 450; DG. III, 166; Gieseler, KG. III, 2, S. 327 ff.; Dorner, Gesch. d. Christologie, 2. A., II, S. 661 ff.; G. Thomasius, Christi Person rc., II¹, S. 308 ff.; G. Frank, Geschichte der prot. Theol., I, 336 ff.; Rocholl, Realpräsenz, 1875, S. 198 ff.

Über die weitere Entwicklung der Lehre von der Kenose s. die Dogmatiker, besonders Thomasius, Geß, Dorner, Kahnis, Philippi, Luthardt 2c., sowie die betreffenden Artikel der theol. R.-E. Christologie, Comm. id., Stände Christi, Ubiquität 2c. **Wagenmann.**

Kerinth, s. Gnostizismus.

Kero, angeblich Mönch zu St. Gallen unter Abt Othmar (720—759), und zwar eines derjenigen Mitglieder des Stiftes, welche von diesem Prälaten bei seinem Amtsantritt bereits vorgefunden wurden, galt bis in neuere Zeit als Verfasser der deutschen Interlinearversion der Benediktinerregel, welche die St. Galler Handschrift 916 uns aufbewart hat, sowie der sogenannten Keronischen Glossen, eines alphabetischen lateinisch-deutschen Vokabulars in dem Kodex 911 derselben Bibliothek. Aber diese Tradition stützt sich auf kein altes Zeugnis, sie geht vielmehr auf Jodocus Metzler († 1639) zurück und wurde insbesondere durch den bekannten Melchior Goldast († 1635) verbreitet. Die beiden Gelehrten und später vorzüglich der Stiftsbibliothekar Pius Kolb legten dem Kero auch noch andere verlorene Werke bei. Es ist ersichtlich, daſs Kero ihnen nur ein Sammelname für den Verfasser der in St. Gallen aufbewarten Handschriften altdeutschen Inhalts aus dem 8. und 9. Jarhundert war, ein Name, der gewiſs nicht one Rücksicht auf den berühmtesten St. Galler Litteraten, Notker Teutonicus, fingirt wurde. Der einzige historische Kero, der uns aus dem 8. Jarhundert in dem Kloster bekannt ist, begegnet in einer nicht im Original erhaltenen Urkunde vom 28. Oktober 799 als Zeuge, also zu viel späterer Zeit, als die Tradition ansetzt (Wartmann, Urkundenbuch der Abtei St. Gallen, 1, 149). Vgl. über die Fiktion des Kero Scherrer, Verzeichnis der Handschriften der Stiftsbibliothek von St. Gallen, S. 340—343, und Scherer in der Zeitschrift für deutsches Alterthum, 18, 145—149. Aber auch abgesehen von der fehlenden Beglaubigung würde sich die Unmöglichkeit der Annahme Keros als des Verfassers der Übersetzung der Benediktinerregel und der Glossen aus diesen Werken selbst ergeben. Denn die erstere (zuletzt herausgegeben von Hattemer, Denkmale des Mittelalters, 1, 26—130, kollationirt von mir, Zeitschrift für deutsches Alterthum, 17, 433—448), eine höchst rohe und von den krassesten Misverständnissen der lateinischen, übrigens stark verderbten Vorlage zeugende Arbeit, liegt uns weder in der erhaltenen Handschrift im Original vor, noch auch war sie ursprünglich das Werk eines einzigen Verfassers, sondern rürte von mehreren her. Ich habe das in der Zeitschrift für deutsches Alterthum, 16, 131—134. 17, 431 ff. nachgewiesen, und weiter ist es ausgefürt von Seiler in Paul-Braunes Beiträgen, 1, 402—485, vgl. 2, 168—171. Ferner fällt die Entstehung der Interlinearversion viel später als jener Pseudo-Kero, nämlich hinter das Jar 802, in welchem von Kaiser Karl die Verordnung erging, daſs die Mönche ihre Regel verstehen und auswendig wissen sollten. Diese Datirung Scherers (Denkmäler, 2. Aufl., S. 519) hat sich durch die Beobachtung des Lautstandes der St. Galler Urkunden vollauf bestätigt (Henning, Über die Sanctgallischen Sprachdenkmäler bis zum Tode Karls des Großen, Straßburg 1874, S. 153—156). Die Keronischen Glossen aber (zuletzt abgedruckt im ersten Bande der von mir und Sievers herausgegebenen Althochdeutschen Glossen, Berlin 1879, S. 1—270) sind nur ein und zwar schon ziemlich abgeleitetes sowie in sich nicht einheitliches Exemplar eines auch anderweitig überlieferten großen alphabetischen Glossars, über welches jüngst eingehend von Kögel, Über das Keronische Glossar, Halle 1879, und von mir in meiner Rezension dieser Schrift, Anzeiger für deutsches Alterthum, VI, 136—142, gehandelt wurde.

E. Steinmeyer.

Keßler (Chesselius, Ahenarius), Johannes, Reformator und Chronist von St. Gallen, entstammte einer angesehenen Bürgerfamilie dieser Stadt und wurde 1502 geboren. Von Kindheit auf zum geistlichen Stande bestimmt, begann er seine theologischen Studien zu Basel und wandte sich dann zu Anfang 1522 nach Wittenberg. Auf dem Wege dorthin hatte er zu Jena das von ihm selbst mit

Digitized by Google

köstlicher Lebenswarheit geschilderte Zusammentreffen mit dem von der Wartburg kommenden Luther. Mit diesem und dessen Freunden trat Keßler in Wittenberg vermöge der Empfehlungen, welche ihm von St. Gallen an Hieronymus Schurf waren mitgegeben worden, in näheren Verkehr und wurde dadurch vollends für die Reformation gewonnen. So geschah es, dass er im Winter 1523, in seine Vaterstadt zurückgekehrt, es nicht mehr über sich gewinnen konnte, sich die Priesterweihe erteilen zu lassen. Überzeugt, dass die reine evangelische Lehre sich auch in St. Gallen Ban brechen werde, beschloss er dennoch daheim zu bleiben und trat, um nicht untätig zu sein und weil er glaubte, ein Prediger des göttlichen Wortes dürfe in Zukunft aus seinem Amte keinen Erwerbszweig mehr machen, bei dem Sattler Hans Noll in die Lehre. Als er Meister wurde, kaufte er von seinem Lehrmeister dessen ganze Werkstätte. Allein schon vorher, noch wärend seiner Lehrzeit, hatte sich ihm Gelegenheit geboten, auch das in Wittenberg Gelernte für weitere Kreise zu verwerten. Zunächst in dem Haus eines Gesinnungsgenossen, später auf einer Zunftstube hielt Keßler, von strebsamen Geistlichen und Laien aufgefordert, wöchentlich zweimal biblische Vorträge und erklärte dabei fortlaufend den 1. Brief Johannis und den Römerbrief. Der Erfolg war derart, dass man, nach einem zeitgenössischen Berichte, bald an allen Enden und Orten der Stadt auf Leute stieß, die sich über die Religion unterhielten, und dass sogar die zu Mitte August 1524 in Baden versammelte Tagsatzung ein ernstes Manschreiben an den Rat von St. Gallen zu senden für nötig erachtete. Der Name des St. Galler „Winkelpredigers“ hatte übrigens die eidgenössischen Abgeordneten zu der falschen Annahme verleitet, es predige dort ein Kesselflicker, „der sich im Land hin und her mit Schüssel-, Pfannen- und Kesse-Büzen ernähre“. Da mittlerweile unter den ordentlichen Predigern der Stadt mehrere die Predigt des Evangeliums zu ihrer Aufgabe erwält hatten, so trat Keßler, vom Rat in glimpflichster Weise zur Rechenschaft gezogen, freiwillig für einige Zeit zurück. Dieser nüchternen Ruhe entspricht es vollständig, dass Keßler dem Treiben der Widertäufer, welche bald darauf in St. Gallen gewaltig rumorten, durchaus ferne blieb und weiter keine Aufmerksamkeit schenkte, als die des objektivsten Beobachters.

Keßler war überhaupt ein scharfer und sorgfältiger Beobachter und benützte die Muße, die ihm sein fortwärend schwungvoll betriebenes Handwerk übrig ließ, dazu, über die Personen und Ereignisse seiner Zeit, soweit er von denselben eigene Anschauung oder zuverlässigen Bericht gewonnen, in einer Chronik aufzuzeichnen, welcher er zur Erinnerung an ihren Ursprung den Titel „Sabbata“ gab. Seitdem dieses Werk durch Ernst Götzinger (Mitteilungen zur vaterländ. Geschichte, herausgegeben vom historischen Verein in St. Gallen, Heft V—X, 1866 und 1868) mit sorgfältigen Registern und Beilagen herausgegeben worden, ist des bescheidenen Keßlers Wert als Autorität für die Geschichte der Reformationszeit allgemein anerkannt. Wie gewissenhaft der Autor der Sabbata zu Werke gegangen, wie er seine Chronik mehrmals überarbeitet, und wie dieselbe recht eigentlich als Ausdruck des öffentlichen Gewissens jener Zeit gelten darf, hat Götzinger in einem späteren Aufsatz (a. a. O. Heft XIV, 1872) nachgewiesen.

Nachdem Keßler schon 1525 wider zu geistlicher Arbeit war beigezogen worden und eine zeitlang mit zwei Stadtgeistlichen sonntägliche Frühgottesdienste in St. Laurenzen gehalten hatte, eröffnete sich ihm 1535 eine regelmäßige Predigerwirksamkeit. Die evangelisch Gesinnten zu St. Margarethen im Rheintal baten bei dem Rat von St. Gallen, man möge ihnen allsonntäglich den frommen und gelehrten Sattlermeister zur Predigt überlassen. Mehrere Jare hindurch zog er Sonntag für Sonntag bald zu Pferd, bald zu Fuß hinaus. In der Stadt aber wußte man seine hervorragende Bedeutung auch zu schätzen. Bürgermeister Vadian zog ihn in seinen vertrautesten Freundeskreis und bald auch in verschiedene Behörden. Als 1537 der Lehrer der alten Sprachen starb, wurde Keßler vor den Rat beschieden und um Übernahme dieser Stelle dringend gebeten. Er schützte zwar seine Untauglichkeit vor (doctissime se exinanivit“, wie es in einer

Chronik heißt); allein der Rat war anderer Meinung und ließ durch eine Abordnung alle Verbindlichkeiten, in denen Keßler seines Handwerks wegen sich befand, in liberalster Weise erledigen. Als Schulmeister und später, von 1542 an, als Stadtpfarrer konnte er, woran ihm sehr viel lag, auch die Erziehung seiner eigenen zwei Söne, die ihm von elf Kindern allein geblieben waren, mit mehr Muße überwachen. Die Briefe, die er ihnen wärend ihres Studienaufenthaltes in Basel und Straßburg schrieb, sind Muster pädagogischer Weisheit und zeigen uns Keßler auch als einen für seine kampfbewegte Zeit ungemein besonnenen und weitherzigen Theologen. Als Vadian 1551 in seinen Armen gestorben war, fiel die ganze Last der Arbeit an der Befestigung des begonnenen Reformationswerks auf Keßler. Als Antistes der St. Gallischen Kirche starb er d. 15. März 1574. Außer der erwänten Reformationschronik hinterließ er eine Biographie Vadians, welche 1865 durch den historischen Verein von St. Gallen herausgegeben, aber leider nicht in den Buchhandel gebracht worden ist.

Litteratur: J. J. Bernet, Johann Keßler, genannt Ahenarius, Bürger und Reformator zu St. Gallen, 1826; zu vergleichen ist ferner die Biographie Vadians von Pressel im IX. Theil des Sammelwerkes: Leben und ausgewälte Schriften der Väter und Begründer der ref. Kirche und Mörikofers Bilder aus dem kirchl. Leben der Schweiz, S. 245 ff.

Bernhard Riggenbach.

Kettenbach, Heinrich von, wirksamer Volksschriftsteller der Reformationszeit, stammte warscheinlich aus einem adeligen Geschlechte Frankens. Aus seiner Jugendzeit ist nichts näheres bekannt. Wir treffen ihn zuerst in reiferem Mannesalter Ausgang 1521 im Franziskanerkloster zu Ulm, von wo kurz vorher Joh. Eberlin von Günzburg durch seine Ordensoberen des Evangeliums wegen vertrieben worden war. Aber auch Kettenbach, der ihn als „Lesemeister“ ersetzen sollte, vertrat von Anfang an den neuen Glauben. Vollständig in Eberlins Geist und Art trat er, zu solcher Rücksichtslosigkeit durch die wachsende Zal gleichgesinnter Ordensbrüder ermutigt, zu Anfang der Fasten 1522 mit einer nachher wenigstens viermal gedruckten Predigt „von Fasten und Feiern“ auf. Er bewies hier den Widerspruch des gezwungenen Fastens mit der heil. Schrift, mit den Konzilien, mit dem geistlichen Recht und mit dem Naturgesetz und fast noch schlagender durch Enthüllungen aus dem Leben die innere Unwarheit dieses Fastenzwangs, dessen sich die Priester und Mönche bei einer Küche, wie sie andere Leute das ganze Jar nicht haben, vortrefflich zu entschlagen wissen, und den sie auch freundlich überall erleichtern, wo man ihnen nur Geld und Gaben bietet. Er schloss seine Predigt: „wer da fastet lauter um Gottes willen, zu dämmen sein Fleisch, doch mit Bescheidenheit, der tut recht und evangelisch; wer nicht fastet, ist nicht gezwungen von Christo, und tut auch daran keine Sünd; evangelische Freiheit soll man handhaben als wol als evangelische Gebot, so ehret man Christum; der verleih uns seine Gnad' und heil. Geist, dass die Warheit des Evangelii wider auferstehe, wann sie lang begraben ist gewest und die Papisten haben des Grabes gehütet; aber sie wird durch göttliche Kraft selbst auferstehen“. Diese Predigt war der Anfang eines bedeutenden Kanzelstreites; dem neuernden Franziskaner widersetzte sich besonders der junge Lesemeister des rivalisirenden und lutherfeindlichen Dominikanerklosters, Peter Nestler, und schon am 21. März musste der Rat die einzelnen Stadtgeistlichen erinnern, über die heil. Zeit statt des Streitens die hl. Schrift zu predigen. Im Verlauf des Streits, der alle kontroversen Lehren durchlief, suchte sich der Dominikaner durch die Behauptung zu retten, Papst und Prälaten dürfen das Evangelium verändern. Dies gab Kettenbach Veranlassung zu der widerholt gedruckten Predigt „wider des Papsts Kuchenprediger zu Ulm, die dann gepredigt und gelogen haben, der Papst und Prälaten mögen das Evangelium verwandeln oder verändern“. Hier wird die Prinzipfrage behandelt; es war nicht schwer zu beweisen, dass Christus seine Kirche an sein Wort gebunden, und dass die kleinste Konzession an die Päpste den christlichen Glauben unstätiger machen müsste als Zunftgesetze und selbst

Spielgesetze. Die Eingebung der Päpste gilt ihm als Zwiegespräch mit dem Satan, die Infallibilität des Papstes will er auf den Zug zur St. Peterskirche beschränken, wo 7—8 Leute ihn tragen, dass er nicht fehlen kann; das Wort: wo Zwei oder Drei versammelt sind in meinem Namen, findet er nur beim Zusammensein Luthers, Melanchthons, Karlstadts erfüllt. Luthern vergleicht er mit Athanasius, der auch in Bann und Acht sein musste, zuletzt aber triumphirte. Diesem schon gesteigerten Angriff, von dem den Gegnern nach seinem eigenen Wort Maul und Nase hätte mögen bluten, folgte eine dritte Predigt „von der christlichen Kirche, welches doch sei die hl. christliche Kirche, davon unser Glaube sagt". Sie war gehalten aus Anlass der ewigen Manungen seiner Gegner an das Volk, man solle doch bei der christlichen Kirche bleiben. Dieser viermal im Druck erschienene und sogar ins Niederdeutsche übersetzte Sermon hatte das Verdienst einer genaueren Untersuchung des Begriffs der Kirche, er durchbrach das Centrum der kirchlichen Lehre und überbot in der Auflehnung gegen die herrschenden Autoritäten alles Vorige. Kettenbach zält vier verschiedene Bedeutungen des Wortes Kirche auf und erklärt sich für die schon ältere und in der Reformationszeit neuaufgebrachte Definition: Kirche ist Gemeinschaft der Auserwälten, die nach mystischer, in der Reformation gleichfalls erneuerter Anschauungsweise in vollkommenem Gemeinbesitz aller Verdienste und Güter, Freuden und Leiden untereinander stehen. Der Felsgrund dieser Kirche ist Christus, nicht St. Peter, nicht der Papst; mit diesen wäre die Kirche längst bis in die Hölle hinabgefallen; wie mancher Papst wäre nicht gut dazu, dass man einen Gänsstall auf ihn baute! Der hl. Vater ist ein heilloser Vater, seine Kirche eine Synagoge Satanä, ein ganz änlicher Betrug im Abendland, wie der Muhamedanismus im Morgenland, zur Strafe für die Undankbarkeit der Christen, von denen nur wenige Einfältige außerhalb der Kirche der Warheit sich freuen durften. Also Päpste mit und one Konzil sind weder Fundament der Kirche, noch machen sie allein die Kirche aus (wie brauchte man sonst an die Kirche zu glauben, da man sie einherreiten sieht, und wie könnte sonst außer ihnen einer selig werden?), noch ist man auch nur schuldig zu glauben, dass sie zu dieser Kirche gehören, worüber ihre Werke Zeugnis geben müssen. Wie viel ist seither auf diese hl. Kirche gelogen worden? Immer hat es geheißen: die hl. Kirche hat das getan, hat das geboten. Aber Daniel hat die Buben in ihren Lügen begriffen. Ich darf den Daniel nicht anders nennen; er hat seinen Namen. Christus sprach von Johanne, er wäre Elias; also möcht' einer jetzund heißen Martinus und wäre doch im Geist Elias oder in Weisheit und Urteil Daniel.

Trotz Worms und trotz seiner künen Sprache blieb Kettenbach einstweilen unangefochten. Der leidenschaftliche Redner war der Liebling des Volks. Populär war onehin die allseitige Entlarvung des bisherigen Betruges, besonders wenn, wie hier, die Korruption der geistlichen Kreise dem Gelächter und dem Zorne preisgegeben wurde. Dazu kam, dass Kettenbach, hierin zu seinem Nachteil von Eberlin verschieden, auch lockt mit der Eröffnung so mancher äußeren Gewinnste an Freiheit, Geld und Gut, die der große Umsturz bringen sollte. Auch der Ausdruck Kettenbachs, schwungvoll und oft geistreich, mit und one Mönchswitz, reich an Reminiscenzen aus alter und neuer Geschichte und Litteratur, machte ihn anziehend. Die letzte Spur seiner Wirksamkeit in Ulm ist vom Advent 1522. Kurz darauf entfloh er, nicht vom Rate bedroht, der ihn nur wie seinen Gegner widerholt zur Friedlichkeit mante, nicht von seinen Oberen verfolgt, sondern in der Befürchtung eines Mordangriffs seiner Todfeinde, wol besonders der Dominikaner, deren Sprecher er vergeblich zu einer Disputation aufgefordert. In der Eile verzichtete er auf ein Abschiedswort, das in 43 Bannflüchen gegen seine Feinde bestehen sollte. Den schlimmen Eindruck seiner Flucht suchte er 1523 durch die von einem Ulmer Studenten besorgte Herausgabe eines „Sermon Bruder H. v. Kettenbach zu der löblichen Stadt Ulm zu einem Valete" zu beseitigen, auch vertröstete er die Ulmer, deren Mattwerden er rügte, mit seiner Widerkunft; „ich bin noch nicht tot, ich mag wol noch einmal kommen". Noch eine zweite Schrift des J. 1523 bezog sich auf die Ulmer Verhältnisse;

„Gespräch mit einem frommen Altmütterlin von Ulm von etlichen Zweifeln und Anfechtungen des Altmütterlins“.

Gleich Eberlin wandte auch Kettenbach sich nach Wittenberg, um von dort aus Traktate ins Volk zu werfen. Zunächst schrieb er als Aufruf zur Heeresfolge Sickingens, zu gewaltsamer Emanzipation Deutschlands von Rom die noch jetzt in 8 Ausgaben vorhandene Vergleichung des allerheiligsten Herrn und Vaters Papst gegen den seltsamen und fremden Gast in der Christenheit, genannt Jesus, der in kurzer Zeit widerum in Deutschland ist kommen und jetzund wider will in Ägyptenland als ein Verachteter bei uns (Motto: domine, quo vadis? Romam, iterum crucifigi). Die Gegenüberstellung des Papstes und Christi mit ihren scharfen und witzigen Gegensätzen war ebenso zündend als die Forderung: der Papst mit den Seinen soll wider beten, Fürsten und Adel sollen Land und Leute regieren. Den Adel ruft er mit ganz besonderer Energie zum Kampfe auf: Siehe an, fromme Ritterschaft deutschen Reichs, wie die welschen Pfaffen so lang euch, euren Kaiser, eure Fürsten geäffet und benarret haben, wie ihr zu Knechten den sodomitischen Buben seid worden und verarmt an Gütern zu Äbten und Mönchen „gnädiger Herr“ sagen müsset. O christlicher Adel! ihr waget Leib und Leben um einer kleinen Sache willen, warum setzet ihr euch nicht mit Gewalt wider die großen Diebe und Räuber, die Papisten? Tut eure Augen auf, ihr werdet sonst bald Eigenleute der Pfaffen werden, heißet sie euch geben Zoll, Steuer, Wachgeld, Umgeld, wie andre Leute. O Gott hilf, warum seid ihr so verzagt worden und tut nichts dazu? Aber o leider! ihr fürchtet auch zeitlichen Schaden, ihr sehet, dass der große Hause wider Luther ist. Bischöfe und Prälaten sind bei ihrem Eid schuldig, wider die Warheit zu tun. Die Städte fürchten den Kaiser Neronem, die Fürsten haben und wünschen für Kinder und Brüder geistliche Lehen. So hilft zuletzt Pilatus dem Kaiphas wider Christum, und schreit die Gemeinde auch zuletzt um Barrabas!

Nur äußere Unterdrückung hinderte die gleich starke Verbreitung einer zweiten Schrift, „Practica, praktizirt aus der hl. Bibel auf viel zukünftige Jare“, die doch auch in drei verschiedenen Ausgaben existirt. Sogar in evangelischen Reichsstädten, wie Nürnberg, war sie verboten. Sie war der letzte heftige Verzweiflungsruf Kettenbachs ins Reich hinein für Sickingen. Sie sollte auf Grund geschichtlicher Beobachtungen „eine Pronostikation“ für die künftigen Leiden Deutschlands sein, die es sich an Luther verdient habe. Hör' zu, du armes Reich der Römer, sagt er hier, und aller Welt Knecht und Spott, deine Weisen haben gegeben einen närrischen Rat zu Worms auf dem Reichstag vor dem armen Kind Karolo, genannt römischer Kaiser (er ist Kaiser, aber seine Schultheißen regieren). Da euch ward vorgehalten die Sache Martini Luthers, des christlichen Doktors, welche belangt nicht allein des törichten, närrischen, knechtlichen deutschen Landes Ehr und Güter, sondern aller Christen auf Erden Seligkeit, da habt ihr Stimm gegeben in solcher Sach: man sollt' nichts handeln wider den Papst und wider den römischen Kaiser (d. h. seine Schultheißen), und also verwilligt mit Worten oder Schweigen, dass Luthers Bücher zuerst verboten, dann verbrannt worden. Und das war die größte Sache zu Worms verhandelt, in so viel Zeit, mit so viel Unkosten, so doch ein Kind von drei Jaren hätte mögen solches verrichten. Weh euch, weh euch, weh euch! vom Aufgang der Sonn und vom Niedergang! Ihr Weisen habt einen närrischen Rat gegeben. Ihr Herren, ihr Reichsstände hättet bei Luthers erbarlichem Erbieten, sich weisen zu lassen mit Schrift, von Kaiser, Fürsten, Bischöfen begehren sollen, dass nach der Schrift Gottes, der über Papst und Kaiser steht, gerichtet würde; also, o armes Reich, solltest du gestimmt haben, aber ihr hattet Brei im Maul, konntet nicht reden. Hör auf, du deutscher Narr, der du aus Feigheit und Illusionen Narr bleiben willst, nachdem deine Narrheit und des Antichristen Falschheit klar an den Tag gekommen, lässest dich drücken, narren, blenden, schänden, umfüren, wie die Hurenwirte und Stallbuben des Papstes wollen, dein knechtlich Reich wird von dir genommen werden und gegeben einem andern Volk, bis die römische Hure ihm auch den Seckel ausgeleert. Warnung genug hat Deutschland an den Hussiten-

kriegen, an denen Deutschland zu Schaden und Schanden gekommen, und die das Papsttum verschuldet hat. Darum tue Buße wie Ninive, sonst kommt Unglück one Zal, ungehört.

Kettenbach erlebte den traurigen Ausgang des Sickingenschen Unternehmens in der nächsten Nähe seines ritterlichen Freundes. Zu seiner Ehrenrettung gab er nach dem Tode Sickingens (7. Mai 1523) eine „Vermanung Franzens von Sickingen zu seinem Heer" heraus. Er wollte damit seine Unschuld an den Kriegsgreueln beweisen, da Sickingen im Beginn der Fehde in einer Ansprache die Seinigen aufgefordert, als Kinder des Evangeliums Land und Leute zu schonen, Entbehrungen zu leiden, vor Gotteslästerung und Fleischessünden sich zu hüten. Man hat kein Recht zu behaupten, Kettenbach selbst sei Verfasser dieser Ansprache. Übrigens war Sickingens Fall für ihn ein Ereignis. Er wurde etwas ruhiger. Sickingens erbärmliche Erschießung betrachtet er als verborgenes Gericht Gottes. Nicht aber als Gericht über ihn, da all sein Anfang versenkt gewesen in den Willen Gottes, aber als Gericht und hohe Strafe Gottes über die Gottlosen, damit sie gar verblendet werden. Gott kann noch wol einen andern Samson erwälen. „Aber ich sehe wol", sagt er, „dass die Schrift muss erfüllt werden, davon Daniel schreibt: der Endchrist wird one Schwert und Hand getötet. Drum unterstehe sich Keiner, auszutilgen mit Waffen, es muss mit dem Schwert des Geistes geschehen. Drum predige mit Fried und Sänfte, wer da atmen kann, dass dies Evangelium überall ausgebreitet werde, so werden wir one Schlacht und Rumor erlediget von dem greulichen Pharaon. Das helf uns Gott, Amen." So ist denn auch die letzte bedeutende Schrift Kettenbachs, die neue Apologie und Verantwortung Martini Luthers wider der Papisten Mordgeschrei (1523), freier von jenen Sturmtendenzen, übrigens im Ton gegen das Schlangengewürm der Kirche, das Luthern nur wie Huß mit dem Henker zu überdisputiren weiß, nicht gemäßigter. Es war dies wol die erste größere volksmäßige Apologie Luthers und behandelte 10 Haupteinwürfe. Sie betreffen die Lehre Luthers im einzelnen (Sakramente, Beichte, Messe, Fasten) und im ganzen den „neuen, aufrürerischen Glauben", den Charakter Luthers, seine Schmähsucht, Zornsucht, seine niedrige und leichtfertige Anhängerschaft, deren Anfechtungen im Sterben und bösen Tod. Bei der Sakramentslehre zeigt er hönisch an der Unsittlichkeit des Klerus die hohe Achtung der vielen Sakramente: Ehe sei ein Sakrament, aber Priester sündigen one Sakrament und mit Ehefrauen; Beichte sei Gebot, aber die Frucht des Beichtens sind Geschenke und sind Kinder. Luther hat Aufrur gebracht, aber auch Christus hat das Schwert gebracht; er ist zornig mit Elias und Christo selbst, wie es die Baaliten verdienen, aber hat er die Papisten doch noch nie mit Geißeln aus der Kirche geschlagen, wie Christus, und auch die Gesetztafeln nicht zusammengeworfen, wie Moses. Luther hat geringe Anhänger, aber auch Christen suchten nur die Hirten und Heiden, die ganze Pfaffheit blieb in Jerusalem; aber doch wissen in Deutschland und Schweiz Schuster und Schneider und Weiber und Kinder mehr in der Bibel, denn alle hohen Schulen. Wäre Kaiser Karl also gelehrt als des Luthers Kalefaktor, er ließe sich nicht einen tollen Mönch (Glapio) also affen, dass er durch die ganze Welt wird für eine Ziffer gehalten.

Man begreift, wie unter solchen Stimmen das Feuer im Volk geschürt wurde. Kettenbachs Drängen und Treiben floss aus edler Gesinnung, aber es war überstürzt und fanatisch; und indem er gleichzeitig Hass und Verachtung gegen Papst und Kaiser ausstreute, wurde er eine stille und doch starke Kraft zum Bauernkrieg. Warscheinlich erlebte er diesen. Aus Schriften Joh. Lochers geht hervor, dass er 1523 und 1524 noch wirkte und viel verfolgt war. Diese Schriften zeigen zugleich, dass er mit Zwickauer Unruhgeistern und Schwärmern, dergleichen Locher war, in Freundesverbindung trat. Er hat wol im Bauernkrieg geendigt, schuldig oder unschuldig, wie so Viele; seine vielgeschäftige Feder, sein ruheloses Sehnen kam zur Ruhe in der Zeit, in der Luthers Grablegung vollständig schien. Doch war sein Name groß genug, dass Eck ihn noch 1530 in seinem Ketzerregister zum Augsburger Reichstag neben Luther und Blaurer als

Gegner der Mönchsgelübde nennen durfte; und diese Erwähnung selbst zeigt, dass Kettenbach noch mehr geschrieben, als wir heute besitzen.

Litteratur: Außer den Schriften Kettenbachs: Veesenmeyer, Beiträge zur Geschichte der Liter. und Ref., S. 79 ff.; Keim, Reform. der Reichsstadt Ulm, S. 43 ff., 67 ff.

(Th. Keim †) **Bernhard Riggenbach.**

Ketzer, Ketzerei, s. Häresie.

Ketzertaufe und Streit darüber*). Sobald sich die Kirche im Gegensatze zu den Häresieen ihrer Einheit und Katholizität bewusst geworden war und als die ausschließliche Vermittlerin alles Heils betrachtete, musste sich die Frage nach der Giltigkeit der außer ihr vollzogenen kirchlichen Handlungen, insbesondere der Taufe, von selbst aufdrängen. Die Konsequenz des katholischen Standpunktes ließ darüber eigentlich nur eine Entscheidung offen: so wenig die Häretiker eine Heilsgemeinschaft haben, so wenig kann durch sie eine Heilswirkung vermittelt werden. Ihre Taufe ist darum nur ein Wasserbad, nicht bloß unkräftig zur Reinigung, sondern geradezu das Gewissen befleckend, wie die Häresie selbst. Darum müssen alle von ihnen Getaufte bei ihrem Eintritt in die Kirche als ungetauft beurteilt und erst getauft werden. Clemens von Alexandrien nennt die Taufe der Häretiker keine eigentliche und echte Taufe (*οὐκ οἰκεῖον καὶ γνήσιον ὕδωρ* Strom. I, 375). Tertullian versagt ihr jede Anerkennung, teils weil sie außerhalb der einen Kirche stehen, teils weil sie weder denselben Gott, noch denselben Christus mit ihr bekennen (de baptismo 15). Schon um das Jar 200 spricht zu Karthago eine Versammlung von Bischöfen unter dem Vorsitz des Agrippinus einstimmig die Ungiltigkeit der Ketzertaufe aus (Cypr. ep. 75, 7; Euseb. h. e. VII, c. 7, § 5). In Kleinasien fassten um das J. 235 die Synoden von Ikonium und Synnada den gleichen Beschluss (Firmilian bei Cyprian ep. 75, 7; Eusebius l. c.). Firmilian versichert, stets hätten sie nur eine Kirche und nur die eine Taufe gekannt, welche diese allein spende. Nach dieser Ansicht betrachtete man die von Häretikern Getauften als Heiden und nahm sie erst durch die katholische Taufe als Christen in die Kirche auf.

Vom entgegengesetzten Standpunkt ging man in Rom aus. Man sah in den Häretikern, auch den unter der Kirche getauften, nur gefallene Christen und nahm sie als Pönitenten durch Handauflegung auf. Gegenüber den Novatianern, die nach ihren überspannten Begriffen von der Heiligkeit der Kirche die zu ihnen übertretenden Katholiken aufs neue tauften, hielt man in Rom um so zäher an der überlieferten Praxis. Dadurch scheinen mehrere numidische Bischöfe zweifelhaft geworden zu sein; ihrer 18 wandten sich 255 um Rat an Cyprian, der gerade 30 Bischöfe zur Synode versammelt hatte: die einstimmige Erklärung fiel gegen die Ketzertaufe aus (ep. 70). In demselben Sinne beantwortete Cyprian die Anfrage des mauritanischen Bischofs Quintus über denselben Gegenstand (ep. 71). Eine zweite Synode zu Karthago in demselben Jare, an der sich 71 Bischöfe beteiligten, bestätigte den früheren Beschluss und übersandte ein Synodalschreiben unter Anlage der vorher gepflogenen Korrespondenz an den römischen Bischof Stephanus (ep. 72).

Stephan lag damals mit den Orientalen über diese Angelegenheit im Kampf. Auf mehreren kleinasiatischen Synoden war nämlich aufs neue die herkömmliche Ansicht über die Ungiltigkeit der Ketzertaufe zum Beschluss erhoben worden, wobei sich die Bischöfe Helenus von Tarsus und Firmilian von Cäsarea besonders tätig gezeigt hatten. Der römische Bischof ließ sich durch seine Opposition so weit fortreißen, ihnen die Kirchengemeinschaft aufzukündigen. Vergebens hatte Diony-

*) Von neuen Bearbeitungen füren wir an: Mattes, Über die Ketzertaufe, Theol. Quartalschrift 1849 und 1850; Höfling, das Sakrament der Taufe, besonders I, § 19. Weitere litterarische Nachweise werden wir im Verlauf geben.

sius von Alexandrien, der selbst über die Giltigkeit der Ketzertaufe schwankend war (vgl. seine Briefe bei Eusebius VII, 9 und Rettberg, Cyprian S. 193) und die Teilnahme am Kampfe abgelehnt hatte, zu ermitteln gesucht: er konnte den durch die Anmaßung des römischen Bischofs heraufbeschworenen Bruch nicht hindern.

Gerade damals kam das karthagische Synodalschreiben nach Rom. Stephanus antwortete gereizt und heftig. Als Cyprian sich in einem neuen Schreiben, das nicht mehr vorhanden ist, auf Widerlegung der römischen Argumente einließ, kündigte auch ihm Stephanus als einen Pseudochristen, Pseudoapostel und hinterlistigen Arbeiter die Kirchengemeinschaft auf. Auch jetzt wagte Cyprian noch einen letzten Versuch zur Herstellung des kirchlichen Friedens. Stephanus ließ seine Gesandten nicht vor und untersagte seinen Gemeindegliedern deren gastliche Aufnahme. Hierauf berief Cyprian ein drittes Konzil auf den 1. September 256, welches von 85 nordafrikanischen Bischöfen und einer großen Zal von Presbytern, Diakonen und Laien besucht wurde. Mit Recht wurde das übermütige Benehmen Stephanus getadelt, der sich zum episcopus episcoporum aufwerfe und dagegen die selbständige Stellung jedes einzelnen Bischofs anerkannt, die ihm weder gestattet, seine Mitbischöfe zu richten, noch sich von ihnen richten zu lassen. Mit Heftigkeit sprachen sich sodann die Versammelten gegen die Giltigkeit der Ketzertaufe aus. Trotzdem wiederholte auch jetzt noch Cyprian seine bereits früher (ep. 72, 4) gegebene Erklärung, dass auch die entgegengesetzte Praxis nicht von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen werden sollte (die Akten bei Augustin de baptismo lib. VI und VII, und in Cyprians opp. genuina ed. Goldhorn II, 265). Gleichzeitig ordnete Cyprian den Diakonus Rogatianus an Firmilian nach Cäsarea ab und setzte ihn von den afrikanischen Vorgängen in Kenntnis. Die Antwort desselben, die wir nur in Cyprians Übersetzung besitzen *), drückt die volle Zustimmung der Kleinasiaten zu der Haltung der Afrikaner aus. Der Bruch zwischen Stephanus und Cyprian wurde nicht wider geheilt. Im J. 257 erlag Stephanus der Valerianischen Verfolgung als Märtyrer. Mit seinem Nachfolger Sixtus stand Cyprian wider in freundlichem Einvernehmen, denn er schickte auch ep. 80 eine Gesandtschaft nach Rom, um sich über die Lage der Gemeinde in der Verfolgung zu unterrichten, und auch Cyprians Biograph nennt den Sixtus einen guten und friedlichen Bischof. Cyprian und Sixtus endeten beide 258 als Blutzeugen.

Versuchen wir es, uns über den Standpunkt beider Parteien zu orientiren. Da des Stephanus Briefe verloren sind, sind wir auf die Mitteilungen seiner Gegner daraus angewiesen. Wenn Stephanus (ep. 74 1), schreibt: si quis ergo a quacunque haeresi venerit ad vos, nihil innovetur, nisi quod traditum est, ut manus illi imponatur in poenitentiam, so lässt dieser auch von Eusebius (VII, 2) bestätigte Ausspruch nur den Schluss zu, dass Stephanus jede häretische Taufe als gültig beurteilt wissen wollte und bei der Rückkehr in die Kirche nur die Erneuerung als Widerholung der Handauflegung, und zwar in poenitentiam, forderte. Er begründete diese Observanz teils mit der römischen Tradition, teils mit der von der Qualität des Taufenden unabhängigen Objektivität des Sakramentes (ep. 73, 4: non esse quaerendum quis baptizaverit), dessen Wirkung lediglich durch Glaube und Gesinnung des Täuflings bedingt sei, teils mit der Anerkennung, dass auch die Taufe der Häretiker im Namen Jesu (l. c.) oder der Trinität (ep. 75, 9) vollzogen wurde, was auch die Worte (75, 7) zu bedeuten scheinen: haereticos ipsos in baptismo convenire (75, 7).

Der Zusatz in poenitentiam, womit Stephanus den Zweck der Handauflegung

---

*) Vgl. Rettberg, S. 188 ff. Der römischen Kurie war dieses für die Geschichte des Primates wichtige Schreiben so unwillkommen, daß man es anfangs zu unterdrücken suchte und später für untergeschoben erklärte. Zu der von Rettberg S. 190 angefürten Litteratur sind noch die Dissertationen über diesen Brief von dem Franziskaner Molkenbuhr nachzutragen, bei Migne Patr. lat. III, 1357 abgedruckt.

bestimmt, bezeichnet diese als Bußakt, dem sich der zur Kirche Zurückkehrende unterwirft, denn auch den Pönitenten wurde die Rekonziliation durch Handauflegung erteilt. Nach den Aussagen seiner Gegner aber wollte er sie dadurch zugleich des hl. Geistes teilhaftig machen, wie auch die Taufe innerhalb der Kirche erst in der mit Salbung verbundenen Handauflegung ihren vollendenden Abschluß fand. Wenn nun katholische Schriftsteller, wie Mattes und Hefele, darin zwei sakramentale Handlungen, nämlich das Bußsakrament und die Konfirmation sehen, so beruht dies auf der Tendenz, die heutige katholische Praxis bereits auf das kirchliche Altertum zurückzufüren, es ist vielmehr bei der manus impositio in poenitentiam et ad accipiendum spiritum sanctum lediglich an eine Handlung zu denken mit der zwiefachen Bedeutung der Buße und der Geistesweihe, wie dies bereits der Mauriner Constant (s. dessen Abhandlung in Mignes lat. Patrologie III, 1264) unbefangen anerkannt hat, die sich an der Rekonziliation dadurch unterschied, dass ihr keine Bußübung voranging, wie die auf die Taufe folgende Handauflegung aber durch den Wegfall der Salbung. Erst später ist im Oriente an die Stelle der Handauflegung die Salbung getreten, sodass Gregor der Gr. (Lib. XI, ep. 67) sagen konnte: Arianos per impositionem manus Occidens, per unctionem chrismatis ad ingressum sanctae ecclesiae Oriens reformat. Ausdrücklich versichert Firmilian (ep. 75, 8), Stephanus habe der häretischen Taufe die Kraft der Sündenvergebung und der Widergeburt zugestanden, wenn sie mit der rechten Gesinnung und im Glauben empfangen werde, dagegen scheint er ihr in wunderbarer Inkonsequenz die Fähigkeit, den Geist mitzuteilen, abgesprochen zu haben, offenbar weil er diesen als die Prärogation der katholischen Kirche sah und diesen Mangel sollte offenbar den in den Schoß der römischen Kirche reumütig Zurücktretenden die Handauflegung ergänzen. Endlich darf man nicht übersehen, dass die Milde des römischen Standpunktes auch die kluge Absicht hatte, den Häretikern die Rückkehr zu erleichtern, darum hebt Stephanus ausdrücklich hervor, dass auch die Häretiker die zu ihnen übertretenden Katholiken one Widerholung der Taufe aufnähmen (74, 1), und Cyprian versucht nachzuweisen, dass auch die afrikanische Praxis jene Rückkehr nicht erschwere (73, 24).

Wenden wir uns nun seinen Gegnern Cyprian und Firmilian zu. Kirche und Taufe gehören ihnen so eng zusammen, dass sie sich nicht trennen lassen. Wie es nur eine Kirche gibt, kann es auch nur eine Taufe geben (69, 2). Den Häretikern den Besitz der Taufe zugestehen heißt ihnen auch den Besitz der Kirche zugestehen und der eignen Gemeinschaft beides absprechen (73, 25; 75, 17; 71, 1). Die Wirkung der Taufe ruht auf dem priesterlichen Charakter des legitimen Priestertums, das nur der Kirche eignet, die Häretiker haben ein unrechtmäßiges Priestertum, ihre Taufe ist darum nur abweichend und ehebrecherisch (73, 4; 75, 7; 69, 1; 73, 1). Sündenvergebung und Geistesmitteilung sind die beiden integrirenden Momente der Widergeburt (utroque sacramento nascimur). Sie können zeitlich auseinanderfallen (73, 9), aber nicht so geschieden werden, dass die Häresie das eine, die Kirche das andere erteilt. Können die Häretiker die Sünde vergeben, dann können sie auch den Geist durch die Handauflegung mitteilen und die Gotteskindschaft verleihen (69, 10. 11; 70, 3; 75, 14). Aber niemand kann Gott zum Vater haben, der nicht die Kirche zur Mutter hat (74, 6. 8). Nur in ihr ist der hl. Geist, nur ihre Bischöfe können das Taufwasser heiligen, dass es die Sünden wegnehme, das Öl heiligen, dass der Täufling ein Gesalbter Gottes werde und mit der Gewißheit der Erhörung den Geist Gottes über den Getauften herabflehen (70, 1. 2). Cyprian gibt zu verstehen, dass er auch die sittliche Qualität des Priesters als bedingend für die Wirkung ansieht, denn er sagt: pro baptizato quam precem facere potest sacerdos sacrilegus et peccator (70, 2), ein Satz, dessen Konsequenz nicht allein den Häretiker, sondern auch den in Todsünde gefallenen Priester trifft.

Nach diesen Grundsätzen gestaltete sich auch in Nordafrika die Praxis. Häretiker, die in der katholischen Kirche getauft waren, wurden bei ihrer Rückkehr durch die Handauflegung in poenitentiam rezipirt (71, 2), die außer der Kirche

Getauften wider getauft, weil ihre frühere Taufe, mit der Nullität behaftet, keine Taufe gewesen (71, 1. 173). Abgefallene katholische Priester oder von den Häretikern Ordinirte wurden nur als Laien zur Kirchengemeinschaft zugelassen (communicent laici), weil sie sich unwürdig gemacht, die zur Rebellion missbrauchten Waffen des ordo ferner zu tragen (72, 3).

Mit dem Beginne des 4. Jarhunderts wurde die Frage nach der Gültigkeit der Ketzertaufe aufs neue erörtert. Das von Konstantin 314 in Arelate zur Beilegung des donatistischen Schisma berufene Konzil verwarf im 8. Kanon die afrikanische Praxis und bestimmte, dass der von Ketzern im Namen der Trinität Getaufte nur durch Handauflegung zum Empfang des Geistes aufgenommen werden solle. Aber noch fehlte viel, dass sich auch das Morgenland dadurch hätte binden lassen. Die Kirchenversammlungen zu Nicäa 325 (can. 8 und 19), zu Laodicäa um 363 (can. 7, 8), der Zusatz zu den Beschlüssen der Kirchenversammlung zu Konstantinopel 381 (can. 7), der 95. Kanon des Trullanum 692 unterscheiden zwischen Sekten, deren Taufen anerkannt, und solchen, bei denen sie erneuert werden sollen, one dass sich in vielen Fällen erkennen ließe, was ihr Urteil bestimmt hat. Athanasius, Cyrill von Jerusalem, Basilius der Gr. verwerfen die häretische Taufe und dringen auf ihre Erneuerung, wenn auch der letztgenannte sich geneigt zeigt, im Interesse der Kirche — um der Ökonomie willen, wie er sich ausdrückt — von dieser Strenge nachzulassen, was besonders den weit verbreiteten und zalreichen Arianern galt; dabei laufen die abgeschmacktesten Beschuldigungen mit unter, wie z. B. Basilius die Taufe darum an den Montanisten widerholt wissen will, weil sie auf den Namen des Vaters, des Sones und des Montanus oder der Priscilla tauften, was ihm Gregor der Gr. a. a. O. gläubig nachspricht. Im allgemeinen hielten alle diese Väter selbst bei solchen Häretikern, welche sich der trinitarischen Taufformel bedienten, aber sich der Abweichung von dem trinitarischen Glauben verdächtig machten, die Widerholung der Taufe für unbedingt notwendig. Die apostolischen Konstitutionen sprechen (VI, 15) der von Häretikern vollzogenen Taufe die Rechtmäßigkeit ab, der 45. der apostolischen Kanones bedroht die Aufnahme der so Getauften one Tauferneuerung mit Exkommunikation unter Berufung auf 2 Kor. 6, 15. Dagegen vertritt der Verfasser der dem 5. Jarhundert angehörenden Quaest. et respons. ad Orthod. (vgl. Gaß in Illgens Zeitschr. 1828, IV, 121) qu. 14 die milde Ansicht, dass bei der Aufnahme des Häretikers sein Glaubensfehler durch die Ablegung seines Irrtums, der Fehler seiner Taufe durch die Salbung, der Fehler seiner Ordination durch die Handauflegung verbessert werde.

Der Streit über die Ketzertaufe tauchte aufs neue auf, als die Donatisten (s. d. Art.) die Giltigkeit der katholischen Taufe verwarfen und die zu ihnen übertretenden Katholiken widertauften. Da sie sich dafür auf Cyprian berufen, so gab auch die nordafrikanische Kirche ihre bis dahin festgehaltene Praxis auf. Dies geschah auf dem Konzile zu Karthago 348 auf Antrag des Vorsitzenden, Bischof Gratus, c. 1. Doch erscheint noch bei Optatus die Verwerfung der Widertaufe neben einer sehr geringschätzenden Beurteilung der Ketzertaufe. Diese Unklarheiten schwanden vor der sichern, dialektisch durchgefürten Theorie, die Augustin in seinen Streitschriften gegen die Donatisten, insbesondere in der Schrift de baptismo, aufstellte. Der Grundgedanke dieser Theorie beruht auf der Objektivität des Sakraments, dessen Wirkung, unabhängig von der Qualität des Administrirenden wie des Empfangenden, lediglich bedingt ist durch die Gesinnung des letzteren: das Sakrament als die Form gibt Gott auch durch Böse allen Empfängern, aber die Gnade oder die virtus durch sich selbst oder durch die Vermittlung seiner Heiligen (de bapt. V, 21, Nr. 29), aber nur der Bekehrte empfängt sie warhaft und sie bleibt mit ihm verbunden, der Irrgläubige und Sünder (fictus) hindert sie, jedoch gereicht ihm dann der Empfang des Sakraments zur Verantwortung; erst nach Ablegung des Irrtums und der Sünde durch die Bekehrung fängt die bis dahin aufgehaltene Gnade an, zum Heile zu wirken (ibid. IV, 14, Nr. 21, 15; Nr. 22. 9; Nr. 13. III, 14, Nr. 19). Daraus ergibt sich für die Ketzertaufe Folgendes:

1) Da die Taufe unauslöschlich an dem Getauften haftet, dieser aber sich von der Kirche trennen kann, so kann die Taufe auch außer der Kirche sein (V, 14, Nr. 20). Obgleich darum den Häretikern und Schismatikern die Kirche abgesprochen werden muss, so muss ihnen doch der Besitz der Taufe und der Sakramente zugestanden werden, denn sie haben dieselben aus der Kirche mit hinausgenommen (V, 16, Nr. 21), und so gut der Teufel sein Eigentum in der Kirche haben kann, so gut kann Christi Eigentum, das Sakrament, außerhalb der Kirche sein (IV, 7, Nr. 10). Wenn daher die Häretiker im Namen der Trinität taufen — und es dürften eher Sekten gefunden werden, die gar nicht taufen, als dass sie die Taufformel fälschten (VI, 25, Nr. 47) — so erkennt die Kirche in solcher Taufe Christi Taufe; diese aber kann nicht aqua adultera et profana sein, sondern ist heilig, selbst wenn sie von Ehebrechern und an Ehebrechern vollzogen wird, weil die Heiligkeit des Sakramentes nicht befleckt und seine Kraft nicht verringert werden kann durch menschliche Sünde (III, 10, Nr. 15). Wird das Gebet des sündigen Priesters über dem Täufling erhört, so auch das Gebet des Häretikers (VII, 26, Nr. 51). Kann jener durch die dem Sakramente einwonende Kraft Sünden vergeben, so kann es auch dieser (IV, 4, Nr. 5).

2) Da aber außer der Kirche kein Heil ist, so kann auch dem von Schismatikern oder Häretikern Getauften die Taufe nichts nützen, so lange er außerhalb der Kirche bleibt. Augustin begründet dies mit folgender Beweisfürung. Die waren Christen halten die Gebote, d. h. sie beharren in der Liebe, die des Gesetzes Erfüllung ist (III, 19, Nr. 26). Die Liebe verleugnen alle, welche sich von der Einheit der Kirche trennen; wenn sie daher alles besäßen, was der Apostel 1 Kor. 13, 1—3 rühmt und darunter auch die Sakramente (μυστήρια, v. 2), so würde es ihnen one die Liebe nichts nützen (III, 16, Nr. 21). Sie sind daher unter den Gesichtspunkt der Sünder zu stellen, welche als ficti, als Scheinchristen, das Sakrament empfangen: es kann in ihnen nicht zu heilskräftiger Wirkung kommen um der Verkehrtheit ihrer Gesinnung willen, sondern es schadet ihnen nur, gerade wie den Heiden, was sie von Erkenntnis des waren Gottes besaßen, nicht zum Segen gereichte, sondern ihr Gericht schärfte, weil sie daneben die falschen Götzen festhielten (de unico baptismo VI, Nr. 8). Sobald sie jedoch aus ihrer schismatischen Stellung und von ihrem häretischen Irrtum zur Einheit der Kirche zurückkehren, fängt die empfangene Taufe an, ihre sakramentale Kraft zur Sündenvergebung geltend zu machen und das Heil zu wirken (de bapt. III, 13, Nr. 14).

3) Der Häretiker und Schismatiker kann daher so wenig noch einmal getauft werden, wenn er in die Kirche tritt, als der fictus, wenn er sich bekehrt. Nur was an seiner Taufe durch eigene Schuld mangelhaft war, wird verbessert und ergänzt: es wird ihm durch Handauflegung und Gebet die spezifische Gabe der katholischen Einheit, der heilige Geist, mitgeteilt und durch denselben die Liebe Gottes von reinem Herzen und ungefärbtem Glauben (de fide non ficta), die des Gesetzes Erfüllung ist und die Menge der Sünden bedeckt, in sein Inneres ausgegossen. So wird das Sakrament in ihm wirksam (III, 16, Nr. 21). Dem Augustin hatte darum diese Handauflegung nicht die einfache Bedeutung der Geistesmitteilung, er erkannte in ihr auch zugleich einen Akt der Rekonciliation. In diesem Sinne sagt er (V, 23, Nr. 33): Manus impositio si non adhiberetur ab haeresi venienti, tanquam e x t r a o m n e m c u l p a m esse judicaretur: propter charitatis autem copulationem, quod est maximum donum spiritus sancti, sine quo non valent ad salutem quaecunque alia sancta in homine fuerint manus haereticis correctis imponitur. So ist selbst die Häresis nur dazu da, um aus ihrem Schoße als Magd Gott und der Kirche Kinder zu gebären durch Taufe, gleichsam den Samen des Vaters.

4) Durch die Taufe Christi, mag sie in oder außer der Kirche erteilt werden, empfängt der Täufling eine Bestimmtheit, die nicht wider getilgt werden kann und keiner Erneuerung bedarf, und dieses Zeichen haftet an ihm, ob er angenommen oder durch seine Schuld verworfen wird. Augustin nennt diese Bestimmtheit character dominicus (VI, 1) oder regius (contr. Gaudentium I, 12).

Er vergleicht sie häufig mit der nota militaris, welche dem römischen Krieger eingebrannt wird, seine Verpflichtung zum Dienst bekundet, den Fanenflüchtigen kenntlich macht und der Strafe aussetzt, auch an dem eingefangenen Ausreißer nicht erneuert wird (de bapt. I, 4, Nr. 5). Wie blendend läſst Augustin dieses Bild nach allen Seiten spielen. Bald malt er den Donatisten Christus vor das Auge, der dem Fanenflüchtigen nachgeht, ihn an dem Charakterzeichen erkennt, das ihm die Rebellen aufgeprägt, ihn zu dem rechtmäßigen Feldlager zurückfürt, das Verbrechen der Desertion löscht, aber das Zeichen des himmlischen Kaisers nicht erneuert (Serm. ad Caes. eccl. plebem. Nr. 2). Bald ermant er die Schismatiker zurückzukehren zum rechtmäßigen Faneneid, damit das königliche Zeichen, das sie jetzt nur der strafenden Gerechtigkeit verrate, ihnen ein Ehrenschmuck und Gewinn werde (ad Donat. post collat. cap. 35, Nr. 58). Bald entbrennt sein Zorn gegen die Verstockten, die der Vorstellung der Pflicht kein Gehör schenken, und fordert die weltlichen Gewalten auf, sie durch Zwangsmaßregeln zur Kirche zurückzufüren, der sie durch Christi Zeichen, die Taufe, angehören. In diesem cogo intrare, dem Luk. 14, 22. 23 den Schein exegetischer Begründung leihen muſste (ep. ad Bonifac. c. 6, Nr. 24) hat er seiner Doktrin von der Ketzertaufe den Schluſsstein, der römischen Kirche aber eine kirchenrechtliche Maxime gegeben, die ihr Verfaren gegen die vermeintlichen Häretiker bis heute bestimmt.

Durch Augustins siegreiche Dialektik war der kirchliche Lehrbegriff der Taufe und insbesondere der Ketzertaufe so festgestellt, daſs das ganze Mittelalter nichts wesentlich Neues mehr hinzufügen konnte. Wenn z. B. Leo der Große (ep. 129 ad Nicet. cap. 7) sagt: Qui baptismum ab haereticis acceperunt, cum antea baptizati non fuissent sola invocatione sp. s. per impositionem manuum confirmandi sunt, quia formam tantum baptismi sine sanctificationis virtute sumpserunt, so ist dies nur Widerholung der augustinischen Theorie mit dem einzigen Unterschiede, daſs die Handauflegung einseitig als Konfirmation nicht zugleich als Rekonciliation gefaſst wird. Peter der Lombarde fürt (Lib. IV. Dist. VI, A) meist einzelne Sätze Augstins als Auktoritäten an. Klassisch und präzis drückt er sich über die Handauflegung aus: Ex his aperte colligitur, quod qui etiam ab haereticis baptizati sunt, servato charactere Christi, rebaptizandi non sunt, sed tantum impositione manus reconciliandi, ut spiritum s. accipiant et in signum detestationis haereticorum. Unter den Scholastikern hat Thomas von Aquino die Unstatthaftigkeit der Widertaufe aus den Beziehungen der Taufe zu der Widergeburt, dem Tode Christi, der Erbsünde und aus dem unverwischbaren Charakter nachgewiesen, den sie inprimirt (Summa p. III, qu. 66, Art. 9). Er unterscheidet ferner nach Augustins Vorgang, wie alle Scholastiker, das sacramentum, den Taufakt selbst, von der res sacramenti, der sakramentlichen Wirkung. Die Häretiker verwalten die Sakramente entweder in der Form der Kirche oder nicht: in letzterem Falle geben sie weder das sacramentum, noch die res sacramenti; in ersterem Falle wol das sacramentum, aber nicht die res sacramenti; doch liegt der Defekt, wenn nur die Form gewart ist, nicht an dem Administrirenden, sondern an dem Empfänger, denn wer von Häretikern die Sakramente annimmt, macht sich einer Sünde schuldig und hindert somit den Effekt (ibid. qu. 64, Art. 9), der selbstverständlich erst mit der Rückkehr zur Kirche durch das Bußsakrament eintritt, denn nur in dieser vermögen die Sakramente zum Heile zu wirken. Mit einer Offenheit, die nichts zu wünschen übrig läſst, hat dies Eugen IV. in dem Dekrete ausgesprochen, das er 1441 von dem Florentiner Konzile für die Jakobiten erließ (Coleti Concilia Tom. XVIII, p. 1225): Firmiter credit, profitetur et praedicat (Rom. ecclesia) nullos intra catholicam ecclesiam non existentes non solum paganos, sed nec Judaeos aut haereticos atque schismaticos aeternae vitae fieri posse participes, sed in ignem aeternum ituros . . ., nisi ante finem vitae eidem fuerint aggregati: tantumque valere ecclesiastici corporis unitatem, ut solum in ea manentibus ad salutem ecclesiastica sacramenta proficiant, et jejunia, eleemosynae ac caetera pietatis officia et exercitia militiae Christianae praemia aeterna parturiant, neminemque, quantascumque eleemosy-

nas fecerit, etsi pro Christi nomine sanguinem effuderit, posse salvari, nisi in catholicae ecclesiae gremio permanserit.

Die zu Trient gefassten Beschlüsse entsprechen diesem Gange der kirchlichen Entwicklung. Wenn nämlich in der 7. Sitzung am 3. Mai 1547 als kirchliche Dogmen die Sätze proklamirt werden: 1) dass die von Ketzern im Namen der Trinität und mit der Intention der kirchlichen Handlung vollzogenen Taufe eine ware sei (can. 4, de baptismo), dass ferner der Täufling sich durch die Taufe nicht bloß zur Annahme des ganzen Glaubensinhaltes, sondern auch zur Beobachtung des Gesetzes Christi verpflichte und sich folglich auch allen kirchlichen Geboten, sowol den geschriebenen als den bloß mündlich überlieferten unterwerfe (can. 7 u. 8), so erkennt man deutlich, dass die Gültigkeit der Ketzertaufe überhaupt für die römische Kirche besonders darum Bedeutung hat, weil sie zur Begründung eines Zwangsrechtes gegen die Häresie die erwünschte Handhabe bietet.

Gleichwol mussten die Tridentiner Bestimmungen noch eine Unsicherheit in der Praxis zur Folge haben, da sie für die Giltigkeit der Ketzertaufe ausdrücklich die intentio faciendi quod facit ecclesia fordern, diese Intention aber bei den Protestanten um so weniger vorauszusetzen war, als man zu Trient unter der ecclesia gewiss nur die römische Kirche verstanden hatte. Man verfiel darum auf den Ausweg, die konvertirten Protestanten konditionell zu taufen mit der Formel: Wenn du noch nicht getauft bist, so taufe ich dich u. s. w. Auf dem Konzile zu Evreux (Conc. Ebroic. de officio curatorum Nr. 16) 1576 wurde auf Grund einer von Pius V. erteilten Entscheidung beschlossen, dies Verfaren gegen die Calvinisten einzustellen, weil sie in öffentlicher Versammlung tauften und darum die allgemeine Intention ihnen nicht abzusprechen sei, wenn sie auch in der partikularen und singularen Intention irrten. Gleiche Beschlüsse erließ das Konzil zu Rouen 1581 (Coleti XXI, p. 623), zu Rheims 1583 (de bapt. 10, p. 690), zu Tours 1583 (de bapt. cap. 6, p. 815), zu Aix 1585 (p. 943), zu Toulouse 1590 (p. 1283), zu Narbonne (p. 1490, c. 14). Vergl. Theiner, Das Seligkeitsdogma, S. 559 ff. Anm. Unter diesen Einflüssen bildete sich die Praxis, dass diejenigen Häretiker, welche außerhalb der Kirche unter Anwendung der richtigen Materie (Wasser) und der richtigen Form (Einsetzungsworte) getauft worden sind, nur durch das Bußsakrament der Kirche rekonziliirt und dann konfirmirt werden. Die Intention wird dabei als selbstverständlich vorausgesetzt.

Nach der wesentlichen Umgestaltung, welche der Protestantismus an dem Begriff der Kirche vollzogen hat, musste die Frage nach der Gültigkeit der Ketzertaufe dahin gefasst werden: unter welchen Voraussetzungen die von einer anderen kirchlichen Gemeinschaft erteilten Taufe als eine christliche und somit innerhalb der ganzen Christenheit als eine gültige anzusehen sei. Im allgemeinen halten beide protestantische Konfessionen an dem Grundsatze fest, dass jede im Namen der Trinität mit Wasser vollzogenen Taufe volle Geltung habe und im Glauben empfangen den verheißenen Segen wirke. Nach diesem Grundsatze behandelten sie zu allen Zeiten die zu ihnen übertretenden Konvertiten. Ausgehend von Augustins Grundgedanken, dass die objektive Realität des die Gnadenwirkung vermittelnden Sakraments auf Christi Einsetzung und folglich weder auf der Würdigkeit des Administrirenden noch des Empfangenden beruhe, nahm Luther keinen Anstand, dem Papsttum die rechte Taufe zuzugestehen (Erl. Ausg. 26, 256) und stellte den Widertäufern den Grundsatz entgegen: „man tue das Unrecht ab, so wird alles recht one Verneuerung“ (S. 275). Noch leichter musste die Anerkennung der in einer andern Konfession einsetzungsgemäß vollzogenen Taufe den Reformirten werden, da sie in dem Taufakt nicht einmal die kausirende Vermittlung der Widergeburt, sondern nur das signum promissionem exhibens für dieselbe sahen und zugaben, dass beide Momente zeitlich auseinanderfallen können, ja bei der Kindertaufe auseinanderfallen müssen. Wichtig musste die Frage werden, wie sich christliche Eltern rücksichtlich der Taufe ihrer Kinder zu verhalten haben, wenn sie keinen Geistlichen ihrer Konfession finden können. Die lutherische Kirche, welche der Taufe die necessitas ordinata, nämlich praecepti et medii einräumt, deshalb jedoch ungetauft sterbende Kinder im Hinblick auf Gottes Gnade,

die auch one Sakramente retten kann, nicht für verloren hielt, aber doch die Nottaufe empfahl, gestattete aus diesem Gesichtspunkte für solche Fälle auch den Rekurs an den Geistlichen einer andern Konfession, selbst an den römischen Priester, doch nur unter der Bedingung eines stillschweigenden oder ausdrücklichen Protestes gegen die Irrtümer der anderen Kirche. Die Reformirten, welche die Kinder christlicher Eltern schon vor der Taufe durch ihre Geburt im Schoße der Kirche als berufene Gotteskinder ansehen, verwarfen die Nottaufe und wiesen die Taufe überhaupt dem zu ihrer Vollziehung allein berechtigten Amte zu. Dadurch entstanden bei ihnen Schwankungen, ob reformirte Kinder im Notfalle von einem Geistlichen anderer Konfession getauft werden dürfen. Peter Martyr widerriet dies den englischen Gemeinden propter diversitatem fidei lutherischer Prädikanten (Gerhard loc. theol. XXI. § 31). Calvin gestattete es den fremden Gemeinden in Frankfurt 1562, doch nur unter der Bedingung des Protestes gegen die lutherischen Irrtümer. Doch gesteht Peter Martyr dieselbe Möglichkeit den reformirten Eltern gegenüber dem katholischen Priester zu, wenn sie dabei lediglich auf Christi Einsetzung sehen und die päpstlichen Superstitionen nicht bloß im Herzen, sondern auch nach Gelegenheit mit dem Munde verwerfen (Calvini tractat. theol. omnes, Genevae 1597, fol. 610).

Obgleich man auch auf protestantischer Seite das Substanzielle der sakramentlichen Handlung in den formell richtigen Vollzug der Taufe, in die Anwendung von Wasser und den Gebrauch der schriftgemäßen Formel setzte, haben manche wie Höfling (Sakrament der Taufe S. 71) und Ebrard (Chr. Dogmatik S. 600) im Hinblick auf antitrinitarische Sekten zur Gültigkeit der Taufe noch außerdem für unerläßlich erachtet, dass der Taufende, wenn auch sein persönlicher Glaube dabei nicht in Betracht komme, doch nicht einer kirchlichen Gemeinschaft angehöre, welche sich im öffentlichen Bekenntnisse der Leugnung des trinitarischen Glaubens schuldig mache. So sehr sich auch diese Ansicht darum empfiehlt, weil sie den Taufakt nicht isolirt, sondern in eine lebendige Verbindung mit der Gemeinschaft setzt, in die er einfürt, und weil eine antitrinitarische Gemeinschaft auch nicht im trinitarischen Glauben erziehen kann, so hat sie doch manche Bedenken gegen sich. Beruht nämlich die Objektivität und Integrität des Sakramentes auf Christi Einsetzung und ist sie unabhängig von dem Glauben des Spenders, so kann sie auch nicht bedingt sein durch den Glauben und das Bekenntnis der Gemeinschaft, worin es vollzogen wird, sondern lediglich durch den stiftungsgemäßen Vollzug der sakramentlichen Handlung selbst. Überdies werden Sekten, welche den trinitarischen Glauben im öffentlichen Bekenntnisse streichen, auch die trinitarische Taufformel nicht zulassen, gesetzt aber, es geschähe dennoch, so läge der Defekt nicht an der in richtiger Form vollzogenen Taufe, sondern an dem mangelhaften Bekenntnisse und würde bei dem Übergange des Täuflings in eine trinitarische kirchliche Gemeinschaft durch die Aneignung ihres Bekenntnisses vollständig gedeckt werden, one dass es einer Erneuerung der Taufe bedürfte. Ist aber nicht der Einsetzung Christi gemäß, sondern z. B. auf den Weisen von Nazareth oder Geist der Humanität und der Toleranz getauft worden, dann ist überhaupt eine christliche Taufe noch nicht geschehen und muss erst angeordnet und erteilt werden.

Zwischen der römischen und der protestantischen Anschauung von der Gültigkeit der in einer andern kirchlichen Gemeinschaft in richtiger Form erteilten Taufe scheint kein wesentlicher Unterschied zu bestehen. Gleichwol klafft unter dieser scheinbaren Übereinstimmung eine weite Kluft. Die römische Kirche betrachtet sich als die Kirche Christi schlechthin, als die einzige Vermittlerin alles Heiles. Sie sieht darum außer sich nur häretische und schismatische Sekten, welche durch ihre Abweichung vom unfehlbaren Dogma und durch ihre Trennung von der Katholizität nicht nur die Warheit, sondern auch die Liebe verletzt haben und sich einer Todsünde schuldig machen. Zwar gesteht sie diesen Abtrünnigen die Fähigkeit zu, die aus ihr mitgenommene Taufe rechtsgültig zu vollziehen, aber ihre Todsünde hindert die empfangene Taufe so lange zu ihrem Effekte zu gelangen, als sie nicht reumütig und gläubig in den verlassenen Schoß der Kirche

zurückkehren, ja die Sekten sind nur dazu da, für die Kirche zu taufen und ihr Kinder zuzufüren. Trotz dieser unleugbaren Fiktion hatte die römische Doktrin zu Augustins Zeit noch einen Schein der Warheit für sich: damals gab es noch tatsächlich eine allgemeine Kirche, die sich vereinzelten häretischen und schismatischen Parteien gegenübersah; damals hielt die Kirche noch nach bestem Wissen und Gewissen fest an der Autorität der heiligen Schrift und wie vieles sich auch von dem Standpunkte fortgeschrittener Wissenschaft gegen die Exegese der Väter einwenden läßt, wider das wirkliche oder vermeintliche Zeugnis der Schrift wurde nichts angenommen, was sich als apostolische Tradition geltend machte.

Ganz anders ist die Stellung der heutigen römischen Kirche: sie steht geschichtlich und im paritätischen State sogar rechtlich nicht mehr als die Kirche, sondern nur als eine Kirche neben andern da; sie hat ferner jenes maßgebende Ansehen der Schrift tatsächlich aufgegeben, indem sie derselben ihre angeblich apostolischen Überlieferungen überordnet; sie hat diejenigen, welche sich mit ihren Gewissen an die Schrift gebunden wissen, aus ihrer Gemeinschaft ausgestoßen und sie zur Vereinigung in einer schriftgemäßen evangelischen Kirche gezwungen. Der augustinische Satz, dass die Taufe Christi dem Häretiker nichts nütze, weil er sich durch seine oppositionelle Stellung zur Kirche Christi auch in Opposition gegen Christus setze, entbehrt darum gegenüber dem Protestantismus der Warheit, weil dieser sich nur darum der römischen Kirche opponirt, um nicht gegen Christus und sein Wort in Opposition treten zu müssen. Der augustinische Vorwurf, dass der Häretiker und Schismatiker die höchste Gabe des Geistes, one welche die Sakramente nichts wirken können, die Liebe verleugne, trifft ebenso wenig die evangelische Kirche, wenn man nicht behaupten will, dass die Liebe zu den Menschen höher stehe, als die Liebe zu dem Herrn. Gerade durch die Existenz und den geschichtlichen Verlauf des Protestantismus ist der Trugschluss der augustinischen Argumentation, dass das Schisma an sich verwerflich mache, in seiner ganzen Unhaltbarkeit an den Tag gekommen. Der unheilvollste Missbrauch aber, den die römische Kirche mit ihrer Theorie treibt, liegt in der kirchenrechtlichen Anwendung, den sie davon macht und zu der ihr Augustin gleichfalls den Weg gezeigt hat. Es soll nämlich durch die Taufe Christi auch außer der Kirche dem Häretiker oder Schismatiker ein character indelebilis, eine nota militaris imprimirt werden, die ihn als unveräußerliches Eigentum der römischen Kirche kennzeichnet und kraft deren er sich allen Geboten und der ganzen Disziplin dieser mütterlichen Kirche sich unwiderruflich unterwirft, ja selbst ihr stillschweigend das Recht einräumt, ihn, wenn er nicht freiwillig ihrem Rufe zur Rückkehr folgt, durch Zwang und Gewalt unter ihre Botmäßigkeit zurückzufüren.

Der Protestantismus hat zwar die von Augustin behauptete objektive Realität des Sakramentes und die Unabhängigkeit seiner Wirksamkeit von der Qualität des Administrirenden adoptirt, aber er hat diesem Lehrsatz eine neue selbständige Basis gegeben durch die schriftmäßige Reinigung, die er an dem Begriffe der Kirche vollzogen, und insbesondere durch die Unterscheidung ihres Wesens und ihrer Erscheinung (unsichtbare und sichtbare Kirche, wie man beide nicht eben geschickt bezeichnete), deren Notwendigkeit er gegenüber der Fiktion des Romanismus nachgewiesen hat. Ihrem innersten Wesen nach ist die Kirche der Leib Christi selbst, die über alle Welt verbreitete Gemeinschaft der warhaft Gläubigen in dem Herrn, die zwar verborgene und unsichtbare, aber nichtsdestoweniger reale communio sanctorum, welche sich in den Partikularkirchen als ihren zeitlichen und vergänglichen Erscheinungsformen nur entwickelt und um so vollkommener darstellt, je reicher sich in diesen ihr Leben spiegelt und sie an ihrer Identität partizipiren. Auf dieser Grundlage erst kommt die augustinische Theorie zu ihrer vollen Warheit. Als Christi Eigentum kann die Taufe nur für seine Kirche bestimmt, nur in ihr zum Heil wirksam sein. Da aber jede kirchliche Gemeinschaft die bewusste Intention hat, den Täufling in die Kirche Christi aufzunehmen, d. h. ihm durch die Taufe dazu zu verhelfen, dass er in der erneuernden Kraft des Geistes wirklich ein lebendiges Glied am Leibe Christi und ein wider-

Digitized by Google

geborenes Gotteskind werde, so ist auch jede Taufe, welche auf diesem Grunde und in dieser Absicht einsetzungsgemäß vollzogen wird, eine rechtmäßige christliche Taufe, und wo eine solche im Glauben lebendig aufgenommen wird, da muss der Empfang des Sakraments zum Segen wirken, weil Christi Verheißung darüber nicht ausbleiben kann. Unter dieser Voraussetzung erkennt es der Protestantismus freudig an, dass jede christliche Religionsgemeinschaft, sofern sie warhaft im Namen des Vaters, des Sones und des heiligen Geistes tauft, dies Sakrament giltig und heilskräftig verwaltet und darum dem Leibe Christi Glieder, der Kirche Christi Kinder erzeugt. Senior D. **G. E. Steitz** †.

Keuschheit. Die Bedeutung des Wortes hat denselben Entwicklungsgang genommen wie das Adjektiv keusch, ahd. chûsci, mhd. kiusche, als dessen Stamm in Grimms Wörterbuch kius in kiusan = kiesen angegeben wird. Davon chuski, der geprüfte und für rein befundene, zur heiligen Handlung zugelassene. Hieraus die ältere Bedeutung, in welcher keusch (vgl. das jüdische kauscher) dem lateinischen castus entsprach und so wie σώφρων die leidenschaftslose ungetrübte Reinheit bezeichnete. Der gegenwärtige Sprachgebrauch schränkt diesen weiteren Sinn des Wortes ein. Keuschheit ist als Zustand die leibliche und sittliche Reinheit in geschlechtlicher Beziehung, als Tugend die Selbstbewarung vor unerlaubten geschlechtlichen Begierden, die innere Seite der Züchtigkeit. Dieser eigentliche Sinn wird dann übergetragen auf das geistige Gebiet, wo man unter Keuschheit die jungfräuliche Haltung und Reinheit des Geistes versteht gegenüber von trüber Leidenschaftlichkeit, leichtfertiger Koketterie und eitlem Geistreichtun, und das Wort sowol von Charakteren als von Kunstrichtungen gebraucht.

Als Tugend hochgeschätzt war die Keuschheit schon im heidnischen Altertum, von den Römern, bei den Deutschen; in dem Maße höher, als sie seltener war; im Abendlande mehr als im Morgenland; durchweg, und zum teil heute noch, wurde sie vom weiblichen Geschlecht strenger gefordert als vom männlichen; die Männer, von denen die Festsetzung der sittlichen Regeln hauptsächlich, wo nicht ausschließlich herrürte, statuirten zu ihren eigenen Gunsten Ausnahmen oder doch Erleichterungen. Spuren dieser Ungleichheit kommen noch in den Bestimmungen des mosaischen Rechtes vor. Der Ruin der Keuschheit ist überall die Vielweiberei; die Monogamie ihr einziger äußerer Schutz.

Man kann nicht sagen, dass Israel in diesem Stück sich über das allgemeine Niveau der vorchristlichen Zeit wesentlich erhob. In der Patriarchengeschichte schon steht Josefs Beispiel einzig da, wärend grobe Verletzungen der Keuschheit im Alten Testament überaus häufig berichtet werden, und man durchweg den Eindruck gewinnt, dass das sittliche Bewusstsein des Volks für die Reinheit des Geschlechtslebens wenig geschärft war. Seine unüberwindliche Neigung zum Götzendienst hing damit eng zusammen, und diesen tiefbegründeten Zusammenhang stellen die Gottesworte in's Licht, welche die Abtrünnigkeit Israels von Jehovah als Ehebruch und Hurerei bezeichnen und aufs schärfste strafen Hos. 2; Jerem. 3; Ezech. 16, 23. In seinem Verhältnis zu dem erwälten Volk fürt Gott den ursprünglichen Begriff, die Idee der Ehe und die in ihr enthaltene Forderung der Keuschheit mit unnachsichtlicher Strenge durch. Im menschlich-natürlichen Leben übersieht er die Zeiten der Unwissenheit und hat mit der Herzenshärtigkeit seines Volkes Geduld.

Erst das Christentum bringt die Keuschheit, Wort und Sache, zur vollen Geltung. Sie wird ein wesentlicher Bestandteil der Heiligkeit und Vollkommenheit, zu welcher die Jünger Jesu, die Genossen des Himmelreichs, berufen sind: Matth. 5, 48: „seid vollkommen gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist“; 1 Petr. 1, 15: „nach dem der euch berufen hat und heilig ist, seid auch ihr heilig in allem eurem Wandel“. Das besondere Wort, welches die neutestamentliche Gräcität hiefür ausgeprägt hat, ist ἁγνός, in seiner ursprünglichen allgemeineren Bedeutung noch 2 Kor. 7, 11, in seiner speziellen 2 Kor. 11, 2, in davon wider abgeleiteter geistiger Beziehung Phil. 1, 17; Jak. 3, 17. (Vgl. die sorgfältige Erörterung bei Cremer, Neutestamentl. Wörterbuch, 2. Aufl., s. v. ἅγιος).

Der neutestamentliche Begriff der Keuschheit ruht auf der gegen die antike durchgreifend veränderten Anschauung von Wert und Bedeutung des menschlichen Leibes und leiblichen Lebens. Mit aufgenommen in den Ratschluss der Erlösung, mit bestimmt zur ewigen Gottesgemeinschaft, mit berufen zu künftiger Verklärung in himmlisches Dasein, ist der Leib für den Christen in ganz anderer Weise ein Gegenstand der Sorgfalt und gewissenhaften Pflege, als wo er wie eine lästige, im Tode für immer wegfallende Fessel, wie ein verhasster Kerker der Seele geachtet wurde. Alle die erneuernden und heiligenden Kräfte, welche aus der göttlichen Gnade zunächst der Seele des Christen zufließen, kommen durch die Seele nun auch dem Leib zu gute, als dem Organ ihrer sichtbaren Erscheinung und Betätigung nach außen. „Bewarung des Leibes zum Dienst der Seele" (Harleß) lautet die Pflichtformel, unter welche nun die Keuschheit fällt. Die Seele ist das Subjekt, der Leib Objekt dieser Pflichterfüllung; ihr Ziel die Heranbildung des Leibes zu einem möglichst fähigen, allseitig tüchtigen, gehorsamen Werkzeug des widergebornen Willens im Dienste Gottes.

In diesem Geschäft stößt die Seele auf den Widerspruch der fleischlichen Begierden 1 Petr. 2, 11, darunter sonderlich auch des Geschlechtstriebs, welcher immer und überall von den Menschen als der herrschsüchtigsten und unbezwinglichsten einer erkannt und gefült wird. So wenig wie die übrigen Naturtriebe ist er an sich sündig; er wird es nur, wo er herrscht, wo er sich von der Obmacht des Geistes emanzipirt. Was der Mensch Gott gegenüber getan, als er sich losriss, um eine falsche Selbständigkeit zu erlangen, das vergelten ihm mit Gleichem die Triebe und Begierden des Fleisches, indem sie ihre natürliche Unterordnung dahin verkehren, dass sie dem Geiste ihr Gesetz auflegen. — Dass der Geschlechtstrieb an sich nicht sündig, folgt daraus, dass Gott ihm seine Befriedigung in der Ehe geordnet hat. Jede Überschreitung dieser Schranke aber ist Unkeuschheit, sie geschehe in Gedanken bloß Matth. 5, 28, in Worten Eph. 5, 3. 12 oder in Werken; und die Verderbenswirkung der Unkeuschheit erstreckt sich nicht bloß auf den Leib, den sie aufs greulichste zerstört und schändet, sondern immer und in wachsendem Maße auch auf die Seele, die dadurch befleckt, zu allem Guten untüchtig gemacht und namentlich dem geistigen Umgang mit Gott schlechthin entfremdet wird; weshalb auch die Sünden der Unkeuschheit von der zukünftigen Gemeinschaft des Himmelreiches geradezu ausschließen Eph. 5, 5; 1 Kor. 6, 9. 10; Apok. 21, 8. 27. Seine furchtbarste Höhe erreicht dies Verderben da, wo der sündige Trieb zur widernatürlichen Unzucht sich steigert und durch gerichtweise Hingabe Gottes, Röm. 1, 26, zum *πάθος ἀτιμίας* wird.

Zur Keuschheit muss der Christ sich selbst erziehen. Diese Selbsterziehung knüpft an die Gnade der Widergeburt an und wird vom heiligen Geist geleitet und unterstützt. Sie ist sittliche Aufgabe für beide Geschlechter, für alle Altersstufen, für die im Ehestand lebenden, wie für die ledigen; sie ist endlich unerlässliche Voraussetzung für alle erziehende Einwirkung auf andere.

Die Gnadengabe, auf welcher alle Selbsterziehung zur Keuschheit beruht, ist das innere Verhältnis zu Christo, in das wir durch die Widergeburt versetzt sind. Wir sind sein eigen mit Leib und Seele, gehören ihm, der für uns gestorben und auferstanden, haben also uns mit Leib und Seele ihm zu bewaren. Dies Verhältnis unterscheidet die christliche Selbstbewarung des Leibes von der Naturgabe der Schamhaftigkeit, wie sie auch außer dem Bereich der Gnade sich hie und da findet, und von der züchtigen Gewönung, auf welche jede Erziehung zur äußerlichen Ehrbarkeit hinarbeitet und bei der es an der waren Keuschheit noch sehr fehlen kann. Andererseits ist jene allgemeine Gnade der Widergeburt auch wol zu unterscheiden von der sonderlichen Gabe der Keuschheit im engsten Sinne des Wortes, auf welche Matth. 19, 12 hindeutet, deren Besitz Paulus 1 Kor. 7, 7 sich selbst zuschreibt, die von der kirchlichen Überlieferung dem Apostel Johannes nachgerühmt wird, die Apok. 14, 4 sehr bedeutsame Erwänung findet, one dass aus dieser Stelle eine Verwerfung des Ehestandes überhaupt gefolgert werden dürfte.

Die Leitung und Unterstützung des heiligen Geistes ist der christ-

lichen Selbsterziehung zur Keuschheit ebenso notwendig als gewiss, vgl. 1 Kor. 6, 19; Röm. 8, 13; Gal. 5, 22, wo die ἐγκράτεια (Luther: Keuschheit) unter den Früchten des Geistes aufgezält ist. Mit dem Trieb des heiligen Geistes aber soll die eigene Übung und Selbstzucht des Christen stets Hand in Hand gehen. „Was keusch ist", ermant Paulus Phil. 4, 8, „dem denket nach"; vor „faulem Geschwätz", schandbaren Worten, „Narrentheidingen und Scherz, welche euch nicht ziemen" warnt er Eph. 4, 29; 5, 4; in der Zähmung des Leibes und seiner Begierden gibt er sich selbst zum Beispiel 1 Kor. 9, 27; „halte dich selber keusch", ruft er dem Timotheus zu 1 Tim. 5, 22. Nicht, dass der Christ durch Askese die Tugend der Keuschheit erzeugen könnte; aber er soll durch Gebet, Wachen und leibliche Übung dem Geiste Christi Raum und Ban in sich machen.

Beiden Geschlechtern ist selbstverständlich die gleiche Aufgabe gestellt; bei dem weiblichen kommt eine schon erwänte Naturgabe der christlichen Selbsterziehung zu statten; es wird aber auch manchmal die natürliche Schamhaftigkeit, die zunächst nur leiblich ist, mit der Herzensreinheit verwechselt und um jener willen das ernste Streben nach dieser unterlassen. — Der heranwachsenden männlichen Jugend war es eine zeitlang und in gewissen Kreisen Ehrensache, die Keuschheit zu bewaren, und ob manche Eitelkeit mit unterlief, es ist doch wol vielen die genossenschaftliche Aufsicht ein Segen geworden. Auf Naturanlage ist hier kein Verlass. Wenige werden one Kampf siegen, wenige ganz one Niederlage kämpfen.

„Man wird nicht durch das leibliche Alter, sondern durch Herzensbekehrung keusch" (Harleß). Gegen die verkehrte Herzensrichtung, die der Unkeuschheit Ursprung ist (Matth. 15, 19), schützt die Zal der Jare nicht; ihre Äußerung wird nur widerlicher. Wer den unerlässlichen Kampf in der Jugend versäumt hat, wird ihn als Mann und Greis mit größerer Mühe nachholen müssen.

Der Ehestand ist eine heilige Schutzwehr der Keuschheit, 1 Kor. 7, 2. Wie sie auch in ihm bewart sein will, siehe ebenda V. 3—5; 1 Petr. 3, 1—7. Der ehelose Stand, wo er nicht wie bei Paulus von der sonderlichen Gnadengabe getragen ist, hat seine eigenen Gefaren, keinerlei Privilegium der Keuschheit. Ihn nur aus Belieben erwälen, ist dem Christen Unrecht. Er wird heutzutage vielen durch die Verhältnisse auferlegt; die Unkeuschheit, die daraus folgt, wird dadurch nicht entschuldigt.

Wer Kinder zur Keuschheit erziehen, Erwachsene durch Seelsorge in dieser Tugend bestärken soll, muss innerlich selbst in ihr stehen, 1 Tim. 5, 2. Die Erklärung des 6. Gebots ist jedem Lehrer ein Prüfstein hiefür; die falsche Prüderie, welche hier und bei der Behandlung mancher biblischen Geschichten hervortritt, findet ihr Urteil in vielen Fällen Tit. 1, 15. — Eine Schmach ist es zu nennen, dass so viel öffentliche Verfürung zur Unkeuschheit durch die Presse, durch das Theater und andere Schaustellungen, durch unzüchtige Bilder u. s. w. von unseren Statsverwaltungen geduldet wird, und unsere Gesetzgeber, die sich um so vieles kümmern, diesen Krebsschaden ruhig weiter fressen lassen.

Geistige Keuschheit, der Weisheit, die von oben her ist, vor allem eigen Jak. 3, 17, erstreckt sich auf alle Kundgebung von Gedanken und Empfindungen durch Worte und Zeichen; sie wird hauptsächlich gefordert von der Predigt, von der Kunst, der redenden wie der bildenden, aber auch von dem gesamten Benehmen und Verhalten des Christen im geselligen Verkehr. Alles affektirte, gesuchte und gemachte Wesen, Übertreibung und Effekthascherei ist ihr zuwider. Unsere ganze moderne Kunst, Dichtung und Malerei, Baukunst und Skulptur, entfernt sich mehr und mehr von dieser Regel, und ebenso droht aus unsrem gesellschaftlichen Ton alle Einfalt und Lauterkeit vollends zu schwinden. Der tiefliegende Zusammenhang leiblicher und geistiger Keuschheit kommt hierin zum Vorschein. Harleß, Ethik, S. 165 ff.; Martensen, Ethik II, 2, S. 12 ff.; Rothe, Ethik, § 917—920 (2. Aufl.). **Karl Burger.**

Kierkegaard, Sören Aaby, Urheber und Fürer einer einflussreichen Richtung innerhalb der dänischen Volkskirche der Neuzeit, origineller Denker und Dialektiker, fruchtbarer Schriftsteller auf ästhetischem, philosophischem und religiösem Gebiete, ein Meister in allen Gattungen und Formen der Darstellung. K. ist am 5. Mai 1813 in Kopenhagen geboren. Seine Eltern, ihrer Abstammung nach dem Bauernstande Jütlands angehörig, waren seit mehreren Jarzehnten in der Residenz ansässig, wo der Vater als Wollhändler sich Vermögen erwarb, ein Mann von scharf ausgeprägtem Charakter, durch Witz und dialektische Gewandtheit ausgezeichnet, welcher auf den jüngsten seiner Söne*), Sören, in jeder Hinsicht, besonders durch seine pietistisch gefärbte Frömmigkeit und ernste, ja düstre Lebensanschauung, einen bestimmenden Einfluss geübt hat. „Von Kindheit auf", sagt einmal der Son, „war ich in der Gewalt einer ungeheuren Schwermut; fast, so weit ich zurückdenken kann, war meine einzige Freude, dass keiner entdecken konnte, wie unglücklich ich mich fülte, was ja beides (Schwermut und diese Verstellungskunst) andeutet, dass ich auf mich selbst und die Gemeinschaft mit Gott angewiesen war". Aber auch Worte wie: „Siehe zu, dass du den Herrn Jesum recht lieb hast!" bekam er von dem Vater zu hören. Im Jare 1830 ward er Student, und erst zehn Jare nachher theologischer Kandidat. Er war jedenfalls ein ungewönlicher Jüngling, one Vertraute, der Welt fremd, wiewol ihm nichts in der Welt fremd blieb, genießend, aber one Unmittelbarkeit, zu der eine eminente Reflexion ihn nicht kommen ließ. Schon als zweiundzwanzigjäriger Jüngling schrieb er in sein Tagebuch: „Die bestehende Christenheit ist die Karikatur des waren Christentums oder ein ungeheures Quantum Missverständnis, Sinnenbetrug u. dgl., mit einer spärlich kleinen Dosis waren Christentums versetzt"; und schon damals durchglühte ihn der Entschluss, den Menschen zur Klarheit über das Christentum zu verhelfen, dessen Macht er empfand, one sich selber unter ihr froh und frei zu fülen. Nachdem er als Student in Prof. Heibergs philosophischem Journale durch geistsprühende (anonyme) Aufsätze sich hervorgetan hatte, und zwar als Widersacher der liberalen Partei, trat er zuerst 1838 mit der pseudonymen Schrift: „Aus den Papieren eines noch Lebenden", darnach 1841, zur Erlangung der Magisterwürde, mit einer Abhandlung „über den Begriff der Ironie" hervor. Um jene Zeit kämpfte er innerlich einen heißen, durch seine Dialektik sehr erschwerten Kampf mit dem Zweifel durch, welcher ihn an den Rand der Verzweiflung brachte. Da starb sein Vater, „der Mensch, den er am höchsten geliebt hatte". Der Eindruck, den dieses Ereignis auf sein Innerstes machte, war ein so mächtiger, dass er damals sagen konnte: „sein Vater sei eigentlich für ihn gestorben, damit doch noch etwas aus ihm werden könne". In der Erinnerung an den tiefen Ernst des Vaters trat das Christentum gebieterisch, wie nie zuvor, an seinen Willen heran, und er fühlte das Bedürfnis, es sich hinfort anzueignen in Herzenseinfalt. Er sollte aber tiefer und tiefer gedemütigt werden. Die Verachtung der Welt und der Menschen, in welcher er bisher dahin lebte, hatte er als etwas Krankhaftes erkannt, und dann, im Gefül traurigster Einsamkeit, sein Herz zum ersten Mal der Frauenliebe geöffnet. Im September 1840 verlobte er sich, meinte aber nach dreizehn Monaten, aus nicht völlig durchsichtigen Beweggründen (vielleicht mit Rücksicht auf seine Kränklichkeit) das Verlöbnis wider auflösen zu müssen. „Was er getan hatte, fasste er durchaus religiös auf, als eine Schuld vor Gott, welche er auf sich nahm, um eine schwerere, wie er meinte, zu verhüten". Dieses war die entscheidendste Tatsache für Kierkegaards weitere Entwickelung, nicht allein für sein inneres Leben, sondern auch für seine litterarische Tätigkeit. Weil er die Sünde in der Wirklichkeit des

*) Der älteste der Söne, Pet. Chr., geb. 1805, gleichfalls in hohem Grade begabt, studirte Theologie. Wärend einer großen wissenschaftlichen Reise 1830 in Göttingen zum Doktor der Philosophie promovirt, hielt er in Kopenhagen theol. u. a. Vorlesungen, 1842 Pastor, 1856 Bischof in Aalborg, eine kurze Zeit 1867 daneben Kultusminister, seit mehreren Jaren quieszirt. Verfasser vieler, den Stempel der Grundtvigschen Richtung tragenden geistvollen Abhandlungen.

eigenen Lebens gefunden, so hatte er darin auch den praktischen Ausgangspunkt für das Christentum. Büßend und betend rang er sich zum Glauben hindurch und fand im Evangelium den Frieden der Versönung. Und nun folgte nicht eine Zeit schwermütigen Grübelns und Klagens, sondern eine Zeit energischen Handelns.

Nachdem K. die oben erwänte philosophische Abhandlung publizirt hatte, unternahm er in den Jaren 1841 und 1842 wissenschaftliche Reisen nach Berlin, besonders um sich mit der neueren Schellingschen Philosophie bekannt zu machen. Der äußere Verlauf seines Lebens war seit dieser Zeit ein äußerst einförmiger. Er bewonte die übrigen 13 Jare seines Lebens bis zu seinem Ende in K. das Haus, dessen Eigentümer er war, wärend er das bedeutende Vermögen, das ihm zugefallen war, hauptsächlich für die Armen verwandte. One irgend eine Anstellung lebte er in der großen Stadt, one sich jemandem anzuschließen. „Alle kennend, selbst aber von niemandem gekannt", nur für das wirkend, was er als seine Lebensaufgabe erkannt hatte, nämlich die Schriftstellerei, welche 1843 begann und bis zu seinem Tode fortdauerte. Ihr lag ein klarer, von Anfang an festgestellter und konsequent durchgefürter Plan zu grunde, nach welchem er seine Zeitgenossen allmählich, von einer Stufe zur anderen, bis zur völligen Erkenntnis dessen, was ihm Warheit geworden war, füren, und diese ihnen persönlich vorleben wollte. Alles schien im Voraus fertig in seinem Inneren zu liegen, und one Anstrengung warf er die ihm zuströmenden Gedanken aufs Papier. In dem Zeitraume von zwölf Jaren hat er c. dreißig Bände zum Druck befördert, und ungefär ebensoviel sollen die nach seinem Tode nur teilweise veröffentlichten Tagebücher ausmachen.

Die Reihenfolge seiner Schriften ist folgende: „Entweder-Oder", 2 Theile (1843); „Zwei, drei und vier erbauliche Reden" (1843); „Furcht und Zittern" (1843); „Die Wiederholung" (1843); „Zwei, drei und vier erbauliche Reden" (1844); „Philosophische Brocken" (1844); „Der Begriff Angst" (1844); „Vorwort" (1844); „Drei Reden bei gedachten Veranlassungen" (1845); „Stadien auf dem Wege des Lebens" (1845); „Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift" (1846); „Eine literarische Anzeige" (1846); „Erbauliche Reden in verschiedenem Geiste" (1847); „Thaten der Liebe" (1847); „Christliche Reden" (1848); „Lilien auf dem Felde" (1849); „Zwei kleine ethisch-religiöse Abhandlungen" (1849); „Die Krankheit zum Tode" (1849); „Der Hohepriester" — „Der Zöllner" — „Die Sünderin" (1849); „Einübung ins Christenthum" (1850); „Eine erbauliche Rede" (1850); „Zwei Reden zur Abendmahlsfeier" (1851) *; „Von meiner schriftstellerischen Thätigkeit" (1851); „Zur Selbstprüfung" (1851); „Dieses muss gesagt werden" u. s. w. (1855); „Wie Christus über das offizielle Christenthum urtheilt" (1855); „Gottes Unveränderlichkeit" (1855); „Der Augenblick" (1855). Nach seinem Tode erschienen „S. K.'s Zeitungsartikel" (1857), herausgegeben von Prof. der Philos. Rasm. Nielsen; „Der Gesichtspunkt für meine schriftstellerische Thätigkeit" (1859), herausgeg. von P. C. K. (dem Bruder des Verstorbenen); „Aus S. K.'s nachgelassenen Papieren"; herausgeg. von H. P. Barfod.

In diesen Schriften offenbart sich ein ungemein reich ausgestatteter Geist, welcher mit einem innigen Gemütsleben eine ungewönliche dialektische Schärfe, psychologischen Tiefblick, und außerdem umfassende Studien in der Theologie, Philosophie und Ästhetik verband. Durch Hegel, welcher K. in seiner Vorliebe für die Spekulation bestärkte, wurde er nicht allein zu dem deutschen Idealismus hingezogen, sondern zum Studium der Griechen, namentlich des Plato und Aristoteles. In der Ästhetik übte zunächst der geistvolle Däne Heiberg auf ihn nach-

*) Die „Reden", christlich erbaulichen Inhalts, meistens von einem Schrifttexte ausgehend, hat er fast alle — was charakteristisch ist — seinem verstorbenem Vater gewidmet. Die ersten derselben veröffentlichte er alsbald nach dem Erscheinen seines berühmtesten Werkes, des sog. Romans: „Entweder-Oder", um zu beglaubigen, dass er schon wärend seiner ästhetischen und ethischen Autorschaft im spezifisch-christlichen Glauben lebte.

haltigen Einfluss, später die deutschen Ästhetiker und Romantiker, besonders aber die griechischen Dichter, endlich Shakespeare. Von den Kunstformen des Schönen hat ihn außer der Poesie die Musik lebhaft interessirt, soweit die vorwaltende Reflexion ihn zu reinem Genusse kommen ließ. Die bildenden Künste standen ihm allezeit ferner. Für die realen Wissenschaften zeigte er gar kein Interesse. Als Mensch war K. eine sympathische Natur, mit einer merkwürdigen Gabe, die Menschen an sich zu ziehen, ihr Gemüt zu ermuntern, zu trösten und zu heilen, verstand sich aber ebenfalls sehr auf beißende Satire und feine Ironie, mit welcher er alles Kleinliche, Spießbürgerliche, Gemeine, alles die ideale Lebensrichtung Beeinträchtigende sich vom Leibe hielt. Als einziger, ja absoluter Lebenszweck galt es ihm, das religiöse Ideal seinen Zeitgenossen verständlich zu machen und es zu Ehren bringen. Im Dienste dieser Aufgabe verwandte er seine reichen Geistesgaben; und wärend er auch seinem Wandel den Stempel seiner Lehre aufzudrücken suchte, stellte er in der Gegenwart einen religiösen Charakter-Denker dar, dessen Schriften an Originalität und Gefülstiefe, scharfsinniger Dialektik und eindringender Reflexion, reicher Phantasie, beißendem Witz und versönendem Humor, sowie was dichterisch schöne Darstellung und ausdrucksvollen Stil betrifft, kaum ihres gleichen haben — noch bei weitem nicht genug, namentlich in Deutschland, durchforschte „erzreiche Schachte".

Im Folgenden geben wir K.'s Gedankengang seinen Hauptzügen nach.

Das Christentum ist keine wissenschaftliche Theorie, sondern Leben und Existenz. Die Warheit desselben ist nicht die objektive Warheit des Wissens, sondern die subjektive der Persönlichkeit. Die objektive Wissenschaft hat innerhalb der Sphäre des Menschenlebens eine berechtigte, indes untergeordnete Bedeutung, taugt aber nicht, etwas über das subjektive persönliche Verhältnis des Existirenden zur Warheit des Christentums zu entscheiden: denn dieses Verhältnis ist wesentlich unendliche Leidenschaft und Vertiefung in die Existenz. Die objektive Betrachtung hingegen fragt nur nach der historischen und philosophischen Warheit des Christentums und setzt voraus, die Aneignung werde schon von selbst nachfolgen, one selbst hierbei interessirt zu sein. Die Religionsphilosophie und die spekulative Theologie sind daher beide außer Stande, dasjenige, worauf es im Christentum ankommt, zu verstehen. Das nämliche gilt von der Geschichte, teils wegen ihres objektiven, d. i. leidenschaftslosen Verhaltens zur Sache selbst, teils weil die historische Warheit, hinsichtlich der Frage der ewigen Seligkeit, aufs höchste eine Approximation gewärt. Die Hauptsache beruht auf der „unendlichen Entscheidung der Existenz". Nicht darum handelt es sich schließlich: was ist geschichtlich das Christentum? sondern: wie werde ich ein Christ? Die Innerlichkeit ist die Warheit (womit indes die Geltung der objektiven Warheit an sich keineswegs geleugnet wird). Daher versteht nur derjenige das ware Wesen des Christentums, welcher, sei es, gläubig die Warheit mit Leidenschaft festhält, sei es, sie mit Leidenschaft zurückstößt. In dieser Hinsicht bildet K. eine merkwürdige Parallele und Gegensatz zu Feuerbach. Wärend aber das objektive Denken einem fertigen, „seienden" Resultat zustrebt, somit von dem Individuum hinwegweist, zielt das subjektive Denken gerade auf das Individuum, damit dieses in dem Gedachten existiren könne; und sofern sein Gebiet die immerdar im Werden begriffene Existenz ist, richtet es sich mit aller Anstrengung aufs W e r d e n. Das objektive Wissen bietet in keiner seiner Formen dem existirenden Individuum die genügende zuverlässige Basis. Der Existirende, eine Synthese des Zeitlichen und Ewigen — ein existirender unendlicher Geist — vermag das Unendliche und Ewige, dieses einzig Gewisse, nicht festzuhalten im Elemente der Unendlichkeit selbst; sofern er es aber nun im Elemente der Endlichkeit, mitten in seiner Existenz, festhalten soll, so kann für ihn das Höchste nicht sowol eine ihn sicher stellende Gewisheit werden, als vielmehr das unendliche Interesse in der Leidenschaft, und die einzige Gewisheit des Unendlichen bleibt die Leidenschaft des Glaubens. Die ware Subjektivität ist also die ethisch-existirende, nicht die wissende oder wissenschaftliche; denn die vermeinte Zuverlässigkeit der Beobachtung und des geschichtlichen Wissens ist nur ein Betrug, und das reine Denken ein Phantom. Die eigentliche Auf-

gabe ist daher, sich selbst in seiner Existenz zu verstehen, nicht durch Abstraktion von der Wirklichkeit abzusehen, sondern vielmehr sich in diese zu versenken, die Idealität des Gedankens zu vermälen mit den Einzelheiten der Existenz und der letzteren die Kontinuirlichkeit mitzuteilen, one welche alles verschwindet, mit anderen Worten, ein subjektiver Denker zu sein. Dieser braucht Phantasie und Gefül, one ein Dichter zu sein, gesetzt auch, er wäre zugleich ein Dichter; ebenso ist er als solcher kein Ethiker, wenn er auch zugleich ein Ethiker ist; das erste und letzte Erfordernis bleibt aber die Leidenschaft. Der subjektive Denker ist Künstler; denn zu existiren, ist eine Kunst. Seine Aufgabe ist, sich selbst in ein Instrument zu verwandeln, das deutlich und bestimmt das echt Menschliche in der Existenz zum Ausdruck bringe. Diese umfaſst aber verschiedene Lebensstufen mit den entsprechenden Lebensanschauungen. Die ästhetische Existenz ist wesentlich Genuſs; die ethische ist Kampf und Sieg; endlich die religiöse Leiden. Indem K. diese Existenzformen (namentlich in seinem, 1878 in 4. Auflage erschienenen, in Deutschland aber noch unbekannten, Hauptwerke: „Entweder-Oder, ein Lebensfragment", in 2 Theilen) zur Darstellung bringt, ist sein alleiniges Augenmerk: „one amtliche Vollmacht aufmerksam zu machen auf das Religiöse, das Christliche". Es gilt nicht, in das Christentum sich hineinzureflektiren, sondern sich aus allem anderen herauszureflektiren, um „in der Christenheit ein Christ, ein immer einfältigerer Christ zu werden". Um nachdrücklich das Christentum von allen anderen Lebenssphären aussondern zu können, muſsten diese in der Form der Existenz geschildert werden; da aber K. diese Lebensanschauungen nicht als die seinen vertritt, läſst er sie durch verschiedene fingirte Individualitäten (Pseudonyme) repräsentiren, welche Leser und Verfasser, im Interesse der Idealität des Verständnisses, gleichsam von einander fernhalten sollen; und dasselbe Interesse macht die „indirekte Mitteilung" notwendig. Zu einer Zeit, wo die Christenheit in Sinnentäuschung befangen ist — sofern, was Gegenstand persönlicher Existenz sein sollte, Gegenstand unpersönlicher „Betrachtung" geworden — hilft es nicht, auf direktem Wege sie berichtigen zu wollen; die rechte Methode ist (mit der Selbstverhüllung und Ironie eines Sokrates), den Leser von sich, dem Verfasser, wegzudrängen, damit man ihn in sein eigenes Innere hinein nötige, und er durch sich selber, mittelst der Reproduktion, in ein persönliches Verhältnis zur Warheit kommen könne; dialektisch die Täuschung zu zerstören, vor allen Dingen aber niemals die Menge, das Publikum (in welchem die Warheit zu grunde gehe) zu versammeln, sondern sich an „den Einzelnen", religiös verstanden, zu wenden. I. Die ästhetische Existenz ist Unmittelbarkeit, der Geist daher noch nicht als Geist bestimmt. Die Lebensanschauung ist Genuſs; Glück und Unglück sind äußere Bestimmungen, das Leben ein leidenschaftliches Haschen nach dem Augenblick, one inneren Zusammenhang; man lebt für das Zufällige und Vergängliche, und der Geist wird sich seines ewigen Wertes nicht bewuſst. Wo indessen das Leben in dieser Richtung zwar begonnen, doch darnach abgebrochen ist, tritt Schwermut ein; gemeinsam ist aber allen ästhetischen Stadien Verzweiflung, bewuſste oder unbewuſste. Die Verzweiflung kann das Heilmittel werden. Endliche Verzweiflung ist Verhärtung; dagegen absolute Verzweiflung ist absolute Hingebung, Verunendlichung. Die Verzweiflung beruht auf einer Wal; wäle ich nun mich selber, nicht meiner zufälligen Individualität nach, sondern in meiner ewigen Geltung, so bin ich über die Verzweiflung hinaus und habe mich selbst in meiner Freiheit gewonnen. Hierdurch kommt es II. zur ethischen Existenz, welche also auf einer Wal beruht, doch zunächst nicht auf einer Wal zwischen Gutem und Bösem, sondern auf der Wal, durch welche die Distinktion selbst von Gut und Böse entweder gewält oder verworfen wird. Diese Wal ist absolut, und die einzige absolute Wal, die es gibt. Indem ich das Absolute wäle, so wäle ich mich selbst in meiner ewigen Geltung (Wert). Dieses mein Selbst ist die Freiheit. Durch die Reue hat das ethische Selbst sich als schuldig bestimmt und zugleich eine ethische Existenz angetreten; die Freiheit kann es aber nur dadurch, daſs es sie beständig wider realisirt, behalten, weshalb der Ethiker eo ipso sich handelnd verhält. Aufgabe ist die eigentliche Ka-

tegorie der Ethik, und die Bedingung dafür ist, dass das Individuum sich selbst im Gewissen durchsichtig sei, in welchem es sich zu gleicher Zeit als den allgemeinen und den individuellen Menschen sieht. Nur unter dieser Voraussetzung ist es möglich, die Pflicht zu erfüllen, welche die Identität der absoluten Abhängigkeit und der absoluten Freiheit ausdrückt; und aus derselben Voraussetzung folgt für jeden Menschen die Verpflichtung, einen Beruf zu haben, in welchem man das Allgemein-Menschliche und das Individuelle — entsprechend einer vernünftigen Ordnung der Dinge — zur Darstellung bringe. Das Äußere, der Erfolg, ist dabei das ethisch Gleichgültige; der Entschluss, das Wollen des Guten, ist ethische Realität. Aber das Individuum unterliegt der absoluten Forderung der Unendlichkeit, und das Ethische erweist sich als bloße Durchgangssphäre. Im Augenblick der Entscheidung bedarf es einer höheren Hilfe, und hierdurch entsteht III. die religiöse Existenz. Ihre erste Form ist die Religiosität der verhüllten Innerlichkeit („die Religiosität" A), noch nicht die spezifisch-christliche. Sie bezeichnet die absolute Richtung auf den absoluten Zweck (τέλος), handelnd ausgedrückt in der Umgestaltung der persönlichen Existenz. Hier besteht die Tätigkeit in dem höchsten Pathos (Leiden). Der Existirende ist zu gleicher Zeit unendlich und endlich; aber eine ewige Seligkeit wollen heißt absolut wollen, und erfordert, dass der Mensch handelnd seine Existenz umgestalte, indem er, um der ewigen Seligkeit willen, auf die Endlichkeit verzichtet; und doch besteht die Endlichkeit dabei fort. Hier ist keine Mediation möglich; der absolute Zweck erschöpft sich nicht in den mancherlei relativen Zwecken, sofern er auch den Verzicht auf sie alle verlangen kann. Die Aufgabe ist also, zu gleicher Zeit sich zu dem absoluten und zu den relativen Zwecken zu verhalten, nicht dadurch, dass man sie ausgleicht und zwischen ihnen vermittelt, sondern dadurch, dass man sich absolut verhält zu dem absoluten Zwecke, und relativ zu den relativen. Das Individuum lebt alsdann zwar in der Endlichkeit, aber hat in derselben nicht mehr sein Leben; es hat absolut gewält, was seinen Ausdruck in der Anbetung findet. Durch das Wagestück, sich zu dem absoluten Zwecke zu verhalten, wird das Individuum erst zu einem unendlichen gemacht; und indem das Sich-Verhalten (die Lebensrichtung) zu dem absoluten Zwecke mittelst der Entsagung eingeübt wird, so wird die Religiosität als Leiden bestimmt, welches nicht hin und wider stattfindet, sondern kontinuirlich und als das Wesentliche. Das Handeln der Innerlichkeit ist Leiden, und der Religiöse trägt in sich selbst das Gesetz des Leidens. One Leiden sein, heißt one Religiosität sein. Die Bedeutung des Leidens ist Selbstvernichtung, welche nicht in einem mutlosen Aufgeben unser selbst besteht, sondern in angestrengter Arbeit, mit dem beständigen Bewusstsein, dass alles unser Können und Nicht-Können doch nur ein Scherz (d. h. eine kindische Unterscheidung) ist. Der wesentliche Ausdruck für unser Verhältnis zur ewigen Seligkeit ist das Bewusstsein der Schuld; aber dies Schuldbewusstsein liegt noch in der Immanenz, weil das Ewige den Existirenden nur überall umfängt. Wenn dagegen das Ewige selbst sich als ein Zeitliches im Verlaufe der Zeit, also als ein Geschichtliches, bestimmt, so entsteht ein Widerspruch, welcher das „Paradoxon" ist. Hierauf beruht die paradox-dialektische, spezifisch-christliche Religiosität (Religiosität B). Der gläubige Christ hat nicht allein, sondern gebraucht auch seinen Verstand; aber in seinem Verhältnis zum Christentum glaubt er dem Verstande zuwider, und gebraucht gleichwol den Verstand, um darauf Acht zu geben, dass er gegen den Verstand glaube — wozu der Verstand selbst ihn nötigt. Glaube ist wesentlich in dem Paradox-Religiösen zu Hause. Hier wird „in Kraft des Absurden", des Spezifisch-Christlichen, geglaubt, nämlich dass innerhalb der Zeit eine ewige Seligkeit entschieden wird, durch das Sich-Verhalten zu etwas Geschichtlichem, und dass eine ewige Seligkeit mittelst eines Sich-Verhaltens zu einem anderen Zeitlichen hier in der Zeit erwartet wird. Das Paradox-Religiöse bricht mit der Immanenz, und stellt einen absoluten Gegensatz auf zwischen dem Christentum und dem abstrakt Ewigen. Denn Lehrer (Offenbarer) wird Gott in der Zeit, und das Individuum, welches nicht ewig war, weil es durch die Sünde die Eigenschaft der Ewigkeit eingebüßt hatte, wird ewig. Endlich ist

das Geschichtliche, wovon hier die Rede ist, nicht etwas einfach Geschichtliches, sondern vielmehr aus dem gebildet, was nur im Widerspruch mit seinem Wesen geschichtlich werden kann, also „in Kraft des Absurden“. Auch in dem Sündenbewusstsein macht sich das Paradox hier geltend, indem nämlich das Individuum dadurch, dass es ins Dasein tritt, ein Sünder wird, ferner in der Möglichkeit des „Ärgernisses“, indem Glauben gefordert wird dem Verstande oder der Vernunft entgegen, und endlich in den Schmerzen der Sympathie, indem der Gläubige hier nicht, wie in der allgemeinen Religiosität, mit jedem Menschen als solchem „latent sympathisirt“ und sympathisiren kann, sondern wesentlich nur mit den Christen. Mit der Lehre von der Sünde beginnt das Christentum, und das Sündenbewusstsein wird die Spannkraft desselben. Der Gegensatz der Sünde ist Glaube. Die Bedingung, um an Christum warhaft zu glauben, besteht darin, dass man „ihm gleichzeitig“ wird, nicht in der Gestalt der Herrlichkeit, sondern wie er auf Erden umherging, in demütiger Knechtsgestalt; denn nur also hat er existirt. Die Aufgabe des Christen ist, Christi Nachfolger zu werden im Stande der Erniedrigung, in der Liebe zum Nächsten, in der unbedingten Hingebung an das Ware, in dem der Welt Abgestorbensein, im Leiden, nicht bloß dem inneren, sondern auch dem äußeren Leiden, unter Hass, Verfolgung und Spott. Hieraus folgt das Urteil über die heutige Christenheit, dass sie ein Abfall vom Christentum ist: denn das jetzt Vorhandene zeigt eine Gleichartigkeit zwischen Christentum und Welt. Das von außen kommende Leiden ist verschwunden; der Ernst der Entscheidung für Christum ist dahin: Alle heißen und gelten als Christen. Aber weil die ideale Forderung des Christentums herabgestimmt worden, ist das Christentum dahin. — Gegen das Ende seiner Laufbahn kamen über K. besonders heiße Anfechtungen. Dass die gehoffte Frucht seiner (nur nach innen gerichteten) Reformbestrebungen auszubleiben schien, schmerzte ihn tief. Als ferner ein in höchsten Ehren, Gunst und Erdenglück verstorbener, übrigens sehr achtbarer und verdienter Bischof (Mynster) an seinem Sarge der Zal der „Zeugen der Warheit“ angereiht wurde, geriet er vor Entrüstung außer sich. Und als er nunmehr anfing, gegen das „offizielle Christentum“, das herkömmliche Massenchristentum, mit Heftigkeit und Leidenschaft seine Stimme zu erheben, da wurden seine Affekte in die höchste Aufregung gebracht und seine Gesundheit untergraben. Von beiden Seiten wurde in Zeitblättern und Flugschriften lebhaft gekämpft; sogar das sehr verbreitete Witzblatt, der Korsar, freilich durch ihn gereizt, überschüttete ihn mit Hohn. Aber wie viele Einseitigkeiten, Übertreibungen und Ungerechtigkeiten K. sich hierbei auch zu schulden kommen ließ — er verurteilte zuletzt Gemeinde, Kirche und Kirchenbesuch, Amt und Träger des Amtes — dennoch stellen selbst seine Widersacher nicht in Abrede, dass K. in der Welt des Geistes als eine mächtige Gestalt, wenn auch nur eine Übergangsgestalt, dastand, durch welche sehr Viele, namentlich unter den Gebildeten, aus ästhetischem Genussleben oder hegelschem Spekulationsschwindel zu sittlichem und christlichem Ernste wachgerufen sind und, immerhin später in manchen Ansichten abweichend und andere Wege gehend, dennoch den Stempel seiner originellen Persönlichkeit behalten haben.

K., welcher bis zuletzt, als unverheirateter Mann, für sich lebte, und obgleich täglich von Vielen gesehen, mehr und mehr vereinsamte, starb nach mehrwöchentlicher Krankheit im Friedrichs-Hospitale zu Kopenhagen den 11. November 1855.

Litterarische Quellen. K.'s Schriften sind oben aufgefürt worden. Vorstehender Darstellung liegt hauptsächlich der von berufener, sehr kundiger Hand herrürende Artikel: Kierkegaard, in: Nordisk Konversationslexikon, 2. Udg. 1879 zu Grunde. Das bedeutendste Werk über K. und sein Verhältnis zu Schrift und Bekenntnis ist: Dr. Fr. Petersen (Prof.), Dr. Sören Kierkegaards Christendomsforkyndelse (in 2 Abtheilungen, zusammen S. 1200) Christiania, Malling 1877. Ferner vgl. Martensen, Christl. Ethik. Allgem. Theil § 69 und 70, wo K. neben Vinet als Vertreter des ethisch-religiösen Individualismus dargestellt wird; außerdem M. Lütke, Kirchl. Zustände in den skandinav. Ländern, Elberfeld, Friederichs 1864, S. 45—58; J. H. Heuche (Pastor in Norwegen) in Delitzsch's und

Guerickes Zeitschrift f. luth. K. u. Th., 1864, S. 295—310; G. Brandes, Sören Kierkegaard. Ein litterarisches Charakterbild. Autor. deutsche Ausgabe. Leipzig, Barth 1879 (mit Geist und Witz, auch nicht one psychologischen Scharfblick geschrieben, dabei aber gänzlich von der als unfehlbar geltenden modernen Weltanschauung beherrscht, one das leiseste Verständnis der ein Geistesleben, wie das K.'s, bewegenden geistigen Mächte). Pf. Bärthold zu Halberstadt (wie vor ihm Cand. Chr. Hansen †) hat sich durch Übersetzung einer Reihe von Schriften K.'s verdient gemacht. **A. Michelsen.**

Kijun, s. Rephan.

Kilian. Nachdem Bonifacius im Jare 741 den Burghard zum ersten Bischof von Würzburg gemacht hatte, war man so glücklich, auch die Gebeine von früheren als Märtyrer in Würzburg verstorbenen Predigern des Evangeliums aufzufinden. Burghard erhob sie, fürte sie in seine erste Kathedrale, die Marienkirche am Schlossberge, und versetzte sie einige Jare später in die von ihm gebaute Salvatorkirche, welche nun auch Kiliansmünster genannt wurde, denn diese Märtyrer sind Kilian und seine Gefärten Coloman und Totnan gewesen. Was man damals von ihnen wusste, ist nicht zu bestimmen, weil wir nur viel spätere Erzälungen von diesem Vorgange haben. In der Mitte des 9. Jarhunderts berichtete Rabanus Maurus in seinem Martyrologium von Kilian und seinen Genossen, sie wären von Hibernia Scotorum gekommen und hätten im Ostfrankenreich und zwar in Würzburg den Namen Christi gepredigt und wären wegen ihres Bekenntnisses der Warheit von einem ungerechten Richter Namens Gozbert hingerichtet worden. Notker Balbulus von St. Gallen konnte am Ende des 9. Jarhunderts in seinem Martyrologium schon viel mehr erzählen. Er betrachtete den Kilian als den ersten Bischof von Würzburg und ließ ihn erst nach Empfang päpstlicher Vollmacht als Missionär auftreten. Er wusste, dass Gozbert, der Herzog von Ostfranken war, mit vielen seiner Untertanen getauft und dann zur Entlassung seiner Frau, der Witwe seines Bruders, aufgefordert worden war. Diese, Geila mit Namen, habe darauf die Ermordung Kilians und seiner Gefärten Coloman und Totnan heimlich bewirken lassen. Der sie aber in der Nacht betend gefunden und getötet gehabt habe, der habe sich bald, von Kilian mit unsichtbarem Feuer verfolgt, als Mörder bekannt und sei, ebenso auch Geila, wansinnig gestorben. Den Herzog Gozbert hätten seine eigenen Sklaven erschlagen, den Son Hedan II. seine Völker verjagt. Dass bei der viele Jare nachher geschehenen Erhebung der Gebeine der Märtyrer ihre Bücher und Kleider ganz unverdorben gefunden worden seien, sieht Notker als einen besonderen Beweis der Heiligkeit dieser Märtyrer an. Die erste, dem Kilian besonders gewidmete Biographie mag im 10. oder 11. Jarhunderte geschrieben sein. Über ihren Verfasser verlautet nichts. Kyllena, ein Schotte, soll danach aus vornehmem Geschlecht gewesen sein. Das Studium der heiligen Schrift brachte ihn dazu, die Pflicht der Nachfolge Christi als Missionspflicht auf sich zu nehmen. Er ließ sich zum Priester weihen und nannte sich Kilian. Es wird aber auch berichtet, dass er schon bischöflich zu regieren gelernt habe. Mit 11 Begleitern reiste er auf das Festland. In Ostfranken fand er noch alles ins Heidentum versunken. Nun zog er, wie er schon in seinem Vaterlande beabsichtigt hatte, erst nach Rom, wo er vom Papste Conon im Jare 686 die erbetene Vollmacht zur Mission erhielt. Von da an werden nur zwei seiner Genossen, Coloman und Totnan, genannt, die mit ihrem Bischofe Kilian eng verbunden gewesen seien. Gozbert und sein ganzes Volk werden getauft. Dass er nun noch sein Weib, als die Witwe seines Bruders, entlassen müsste, hörte Gozbert sehr ungern. Aber er wollte sich fügen. Ehe das geschehen war, ließ Geilana in Abwesenheit Gozberts Kilian, Coloman und Totnan in einer Nacht, in welcher diese betend ihr Martyrium erwarteten, enthaupten und mit Kreuz, Evangelienbuch und priesterlichen Kleidern begraben. Eine gewisse Burgunda war unbemerkte Zeugin des Mordes und verriet denselben. Geilana leugnete, als Gozbert zurückgekehrt war, etwas von dem Schicksale Kilians zu wissen. Der Henker, der sich schon selbst angeklagt

hatte, tötete sich vor dem zusammengerufenen Volke, welches dadurch in seinem christlichen Bekenntnisse bewart und vor dem Rückfall in den Dienst der Diana abgehalten wurde. Vom Untergange der herzoglichen Familie wird das Nämliche erzält, das schon Notker berichtet hatte. Nach langer Zeit wurden Blinde, Lame, Taube auf dem Grabe der Märtyrer gesund und nun sind die Überreste derselben auf Rat und Gebot des Papstes Zacharias und durch die Vermittelung des Erzbischofs Bonifacius unter der Regierung des Königs Pipin aus dem Grabe erhoben worden. Dabei wurde außer dem verwesten Fleische alles ganz unversehrt gefunden. Diese Geschichte wird geschmacklos ausgesponnen und mit mirakulösen und romanisirenden Zutaten vermehrt, in der zweiten Lebensbeschreibung des Kilian, welche one hinreichenden Grund dem Egilward, einem Würzburger Mönche im 12. Jarhunderte, zugeschrieben wird, aber vielleicht schon im 11. Jarhunderte entstanden ist. (Es kann nur ein Schreibfehler Rettbergs sein, wenn von der ersteren Biographie als von einem Werke Egilwards berichtet wird.) Noch wertloser sind einige spätere versifizirte Legenden. Was läßt sich nun aber von der Geschichte Kilians als wahr annehmen? An der Spitze einer missionirenden Mönchsgenossenschaft ist er gegen Ende des 7. Jarhunderts aus Irland nach Ostfranken und besonders nach Würzburg gekommen, hat daselbst im Volke, wol auch in der herzoglichen Familie, schon Christen gefunden und hat gegen den Verfall dieses Christentums und zur weiteren Verbreitung und Befestigung des christlichen Bekenntnisses predigend das Seinige getan. Dabei hat er sich durch Tadel der Ehe des Herzogs den Tod zugezogen. Das Christentum bestand eben infolge der Tätigkeit Kilians und früherer unbekannter warscheinlich auch irischer Missionäre weiter in der herzoglichen Familie und im Volke und Bonifacius wird wol auch in Bezug auf diese christlichen Elemente das ostfränkische Bistum in Würzburg aufgerichtet haben. Als Legat Roms tat er das aber durchaus nicht im Anschlusse an Kilians, des Iren, Wirksamkeit, sondern im Gegensatze gegen dieselbe. Alles, was von Kilians Beziehung zu Rom erzält wird, ist tendenziöse Erfindung.

Quellen: Canisius, Lectiones antiquae II. 2, 333; II. 3, 150 sq.; III. 1, 175 sq. und 180 sq. Sonst siehe Aug. Werners Bonifacius (Leipzig 1875); Ebrard, Die irisch-schottische Missionskirche (Gütersloh 1873) und besonders Rettbergs Kirchengeschichte Deutschlands (Göttingen 1846 u. 1848), B. II, S. 303 ff.

Albrecht Vogel.

Kinder bei den Hebräern, s. Eltern bei den Hebräern.

Kinderkommunion. Die erste Spur, daſs man kleinen Kindern bereits das heil. Abendmal reichte, findet sich bei Cyprian (de lapsis c. IX [7]). Insbesondere wurde die Erzälung des letzteren (ibid. XXV [20]) zum Streitanlaſs späterer Zeiten, wonach ein kleines Mädchen den Wein wider von sich gegeben habe, weil ihr vorher vom Götzenopfer etwas eingeflößt worden war. Die Amme, die das von den Eltern verlassene Kind vor den Präfekten gebracht, hatte letzteres verschuldet. Die zurückgekehrte Mutter, die davon nichts ante, nahm das Kind mit zur Kommunion, wo ihm der Diakon, obgleich es sich abwendete, zwangsweise Wein einflößte. Darauf folgte die Katastrophe, die Cyprian als eine Offenbarung der Majestät Gottes preist, der das geheime Verbrechen ans Licht gebracht. Die Römischen (Bossuet obenan) wollten daraus den Beweis füren, wie frühe Wein allein gespendet worden. Jetzt läge in des Leucius Bericht über des Apostel Johannes letzte Kommunion ein ungleich älteres und viel spezielleres Zeugnis dafür vor (vgl. Zahn, Acta Johannis), wenn es etwas bedeutete. Bei Cyprian spricht wie die oben citirte erstere Stelle, so in der Erzälung selbst der „panis mixtus" vom Götzenopfer, desgl. cap. XV (13) die Benützung von 1 Kor. 10, 21 (calix Domini und daemoniorum), endlich Ep. ad Caecil. 63, 2 sq., so klar dagegen, daſs sich Neander nicht hätte zu einer zustimmenden Behauptung verleiten lassen sollen (I, 183, 3. A.). Aber das besondere Interesse, das die römischen Theologen an der Kinderkommunion überhaupt nehmen, erklärt sich schon daraus.

In der alten Kirche genügte der allgemeine Brauch, die Katechumenen sofort nach der Taufe auch zum Abendmale zu füren, dieselbe Sitte für Kinder zu empfehlen, sobald und wo die Taufe der letzteren populärer geworden. Bekanntlich ging Nordafrika voran mit früher Taufe der Kinder. Dazu kam aber das dogmatische Missverständnis von Joh. 6, 53. Dass auch Cyprian bereits die absolute Notwendigkeit des Abendmalsgenusses, dieser Stelle entsprechend, der Unentbehrlichkeit der Taufe gleichstellte, ergibt Testimon. III, 25. Später waren es besonders Augustin und Innocenz I., welche dieser Auffassung höhere Auktorität verliehen (Aug. ep. 93 vgl. ad Bonif. ep. 106 contra duas epp. Pelag. 1, 22. De pecc. merit. 1, 20 al.). Die Abmilderung der Ansicht, die Fulgentius von Ruspe (epist. 12 vgl. Gieseler II, 2, 438, 4. A.) vertritt, kursirt noch in den Dekreten des Gratian selbst unter Augustins Namen, one Abbruch für die originale andere dieses Kirchenvaters. Wie lange dieselbe Grundanschauung fortgewirkt, zeigt sich noch in den Lehrstreitigkeiten des Rabanus wie des Ratramnus (Neander II, 261 A. und 272 b.). Daher sorgt der Ordo Romanus sogar vor, dass die Kinder vor dem Empfang der Kommunion, wo irgend möglich, nicht gesäugt werden, sondern nüchtern bleiben, und Walter von Orleans in den Kapiteln einer Provinzialsynode des 9. Jarh.'s (Duziacense) c. 7 (Migne Patr. 119, 734 sq.) fordert, dass die Priester sich allzeit bereit halten sollen, kranke Kinder nicht one das Viaticum sterben zu lassen. Doch ermant auch bereits die Reformsynode zu Tours 813 c. 19, nicht „indiskrete" den Kindern das Abendmal zu reichen.

Die früh zu belegende Sitte, dass man im Oriente jungen Schülern, wenn sie sonst tadellos waren, die Reste der geweihten Elemente gab (Evagr. hist. eccl. IV, 36), fand im Occident ihre parallele in der Austeilung der sog. Eulogien (vgl. Hefele, Conciliengeschichte I, 734 f. und Synode zu Nantes 658 can. 9 vgl. Concil. Matiscon. II can. 6 vom J. 588 u. a.). Wärend die lang erhaltene Volkssitte, Kinderleichen eine geweihte Hostie in das Totentuch, das im Mittelalter den Sarg vertrat, mitzugeben, die zähe Macht bewärt, mit der sich älteste Anschauungen erhielten, so kam andererseits, unter Vermittlung jener Spendung der sogen. Eulogien, der Brauch auf, den Kindern überhaupt ungeweihten Wein und ungeweihtes Brot zu geben. Darüber nutzte sich im Abendlande der ältere Brauch vollends ab, so dass, indem letzteres als Unsitte verurteilt und verboten wurde, die Übung der Kinderkommunion überhaupt, und zwar zuerst in der gallischen Kirche, in Abgang kam. Hugo v. S. Vict. (de sacr. I, 20) verwirft noch immer nicht sowol die Sache selbst, als diesen Missbrauch (ignorantia presbyterorum adhuc formam retinens sed non rem, dat pueris loco sanguinis vinum . .); als allgemeine Regel aber fügt er hinzu: „Si autem in reservando sanguinem Christi, vel in ministrando pueris immineat periculum, potius supersedendum videtur". Odo v. Paris ging dann in demselben Jarhunderte (1196) noch mit dem Verbot der Kinderkommunion in aller Weise vor (Mansi XXII, 683), ein Verbot, das nachmals das Concil. Burdegal. (1255 c. 5) und das Bajocense (1300 c. 16) bestätigten.

Aus dem 13. Jarhundert noch wird uns von einer rürenden Totenklage um das den Kindern nun entzogene Viatikum berichtet. Zu Thoroult in Flandern soll ein besonders frommer Knabe, den der Tod vor dem vollendeten siebenten Jare ereilte, auf seinem Sterbelager dringend nach dem heil. Abendmal begehrt haben, und da man ihm dies verweigerte, unter zum Himmel erhobenen Händen mit den Worten gestorben sein: „Du weißt, Herr Jesus Christus, dass mein größtes Verlangen ist, dich zu haben; ich habe dich verlangt und das meinige getan und ich hoffe vertrauensvoll, dass ich zu deiner Anschauung gelangen werde" (Thomas Cantipratenus, bonum universale II, 28, 7 bei Neander II, 515 f.). Die Frage, ob im Einzelfalle früh gereiften Kindern in solchen Ausnahmsfällen das Sakrament gereicht werden dürfe, alterirt ebensowenig die allgemeine Norm bei Paulus (1 Kor. 11, 28), als sie durch herkömmliche Altersstufen für die Konfirmation und durch die Verbindung der ersten Kommunion mit dieser für präjudizirt gelten kann. Schleiermacher hatte unzweifelhaft recht, wenn er vor-

schlug, die erste Kommunion als eine Sache zu behandeln, die schlechthin zwischen christlichen Eltern und ihrem Seelsorger zu vereinbaren sei (s. m. Art. „Katechetik, Katechumenat").

Wenn nachmals in Böhmen bei den Calixtinern noch der Gebrauch sich vorfindet, wird dies wol nicht mit Zorn auf die Gründung der slavischen Kirche von der griechischen aus, sondern darauf zurückzufüren sein, dass die Calixtiner in dem Kampfe um die Erhaltung der doppelten Spezies zu den ältesten Argumenten für die absolute Notwendigkeit des Genusses „von Fleisch und Blut" (Joh. 6, 53) zurückflüchteten (vgl. P. Zornii, Historia eucharistiae infant. Berolin. 1736, p. 179 sq.). Eben dort findet sich auch Dogma und Praxis der griechischen Kirche, in der die Kinderkommunion bekanntlich noch heute fortgefürt wird, ausfürlich erörtert (S. 192 ff.). Die genannte Schrift von Zorn ist nach einer älteren, viel mangelhafteren von Joh. Friedr. Mayer (commentarius historico-theol. de eucharistia infantibus olim data, Lips. 1673) die einzige wertvollere Monographie über diesen Gegenstand. Kling, der frühere Bearbeiter dieses Artikels, fürt sie gar nicht an, obgleich nach deutlichen Spuren auch er sie benutzt hat.

Dr. v. Zezschwitz.

Kindschaft Gottes, Kinder Gottes, — bildliche Bezeichnung für das widerhergestellte Normalverhältnis des Sünders zu Gott, wie es die in der Erlösung durch Christum begründete Umwandlung des Subjekts zu seiner Voraussetzung hat. Sein objektives Korrelat hat der Terminus an dem Vater-Namen Gottes, welcher gelegentlich schon im A. T., allein dort vorzugsweise in Beziehung auf das Volk Israel als solches und die Idee seiner theokratischen Erwälung zur Anwendung gelangt. 5 Mos. 32; 14, 1; 2 Mos. 4, 22; Hos. 11, 1; vgl. Röm. 9, 4; ferner Jesaj. 63, 16; 64, 8; Jer. 31, 9 u. 20; Jes. 1, 2; Mal. 1, 6; Jer. 3, 19. Im Übrigen weiß sich der fromme Israelit in Angemessenheit zur Besonderheit der alttestamentlichen Ökonomie als Knecht Gottes, und nicht als Kind, — ein tatsächliches Verhältnis, mit welchem die Aussprüche Ps. 89, 27. 28; 2 Sam. 7, 14; Mal. 2, 10 (Sir. 23, 1); Ps. 103, 13 in keinem Widerspruche stehen. Im Umfange des N. T.'s, wo bei der Benennung Gottes als des Vaters der einzelnen Begnadigten die Rücksicht auf die Vermittlung durch den eingebornen Son nicht außer Acht zu lassen ist, wird von jenem ursprünglich tropischen Ausdruck sachgemäß ein ungleich häufigerer Gebrauch gemacht. Er nimmt hier ein begriffliches Gepräge an, immerhin jedoch so, dass dem Begriff des Kindes Gottes vermöge seiner bildlichen Unterlage eine große Dehnbarkeit eignet.

Beginnen wir unsern Überblick mit den Schriften des Johannes, so bringt er die Bewirkung des in Christo Fleisch gewordenen Logos von vornherein unter den Gesichtspunkt, dass er Macht gebe *τέκνα θεοῦ γενέσθαι*, Joh. 1, 12. Die Gläubigen „sind nun Kinder Gottes", *καὶ οὔπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα*, 1 Joh. 3, 2. Zu einem Kinde Gottes wird man aber dadurch, dass man „aus Gott geboren" ist, *ἐκ θεοῦ γεγεννημένος*, kurzweg *ἐκ θεοῦ*, und nicht mehr *ἐκ τοῦ κόσμου*, Joh. 15, 19; 17, 14, wie dies aus Joh. 1, 12 vgl. mit 1, 13 und 1 Joh. 5, 1, aus 1 Joh. 2, 29 vgl. mit 3, 1, und aus 1 Joh. 3, 9 vgl. mit 3, 10 erhellt. Das geheimnisvolle Zustandekommen dieser Geburt aus Gott sodann schildert die klassische Stelle Joh. 3, 3—8, welcher zufolge Jesus den Übergang aus dem kreatürlich-fleischlichen in das neue Leben des Heils näher in einem *ἄνωθεν*, einem von neuem (Gal. 4, 9; Tit. 3, 5; 1 Petr. 1, 23) oder von oben (Jak. 1, 17; 3, 15), in einem Geborenwerden „aus Wasser (Taufe) und Geist" begründet erklärt. Zuvor ein Kind des Teufels, 1 Joh. 3, 10, besitzt nun das Kind Gottes an seiner neuen Geburt die urkräftige potentielle Grundlage alles Lebens aus Gott, wie es sich negativ im Sieg über die Sünde 1 Joh. 3, 9, in der Überwindung der Welt 1 Joh. 5, 4; 4, 4, positiv im Tun der Gerechtigkeit 1 Joh. 2, 29, in der Liebe zu den Brüdern 1 Joh. 5, 1; 4, 7 vollzieht. — Somit haben wir es bei Johannes keineswegs mit einem bloß bildlichen Ausdruck, sondern im genauesten Zusammenhang mit seiner Anschauungsweise vom christlichen Leben, mit der Idee einer mystisch-realen,

wesenhaften Geburt aus Gott zu tun. Kind Gottes heißt der durch das Medium des heil. Geistes, als eines göttlichen Samens, eines objektiven schöpferischen Lebensprinzips, 1 Joh. 3, 9, aus Gott gezeugte, in die mystische Einheit und Wesensverwandtschaft mit Gott und Christus versetzte, und damit aus der Sphäre des Ungöttlichen in diejenige des Göttlichen erhobene, aus „Fleisch“ zu „Geist“, Joh. 3, 6, gewordene Mensch, — derjenige Mensch, welchem das Prinzip einer durchgreifenden, dynamischen Umbildung von seinem innersten Lebensherde aus eingepflanzt ist. Vgl. 2 Petr. 1, 4 *θείας κοινωνὸς φύσεως*. Oberste Kausalität aller Heilsverleihung überhaupt ist die Liebe Gottes, 1 Joh. 3, 1. Indem sie sich in der Sendung (Joh. 3, 16) und Anbietung (Taufe u. s. w. Joh. 3, 5) des eingebornen Sones manifestirt, wird sie die veranlassende Ursache des Glaubens auf seiten des empfänglichen, von Gott prädisponirten (Joh. 8, 47; 18, 37) Subjekts. Und mit dem Glauben eben, dem subjektiven Akte der Hinwendung zu Christo, durch den man mit ihm in Lebensgemeinschaft tritt und ihn sich zueignet, vollzieht sich die neue Geburt, 1 Joh. 5, 1; Joh. 1, 12, nur dass nicht der Glaube, sondern der in der gläubigen Gemeinschaft mit Christus sich dem Subjekt mitteilende heilige Geist die es erneuernde Lebenskraft abgibt, Joh. 3. — Den nämlichen Vorgang bezeichnet der Herr Joh. 5, 21 als ein *ζωοποιεῖν*, wobei der Gegensatz als Tod, nicht wie im Vorstehenden als Leben in der Sünde gedacht wird.

Bei Paulus ist die ihm eigentümliche Darstellungsweise eine von der johanneischen ziemlich verschiedene. Am nächsten kommt ihr der Ausspruch Tit. 3, 5, wo die Röm. 6, 2 ff. exponirte Absterbung des alten Menschen und Erweckung zur Neuheit des Lebens die Widergeburt, *παλιγγενεσία*, genannt wird, welche mit der Taufe in einem Kausalnexus steht und in die *ἀνακαίνωσις πνεύματος ἁγίου* ausläuft. Denn dem Geborenwerden aus Gott und dem *ἐν αὐτῷ μένειν* 1 Joh. 2, 6 entspricht hier das Sterben und Auferstehen mit Christus. Als Resultat dieses Prozesses erscheint nun aber der neue Mensch, hingegen nicht gleicherweise auch schon das Kind Gottes. Vielmehr ist der Zusammenhang, worin der Begriff des letzteren seine besondere Stelle hat, folgender. Durch den Glauben, — der objektiv die Verkündigung des gekreuzigten und auferstandenen Christus, und in der berufenden Gnade eine göttliche Tätigkeit zu seiner Voraussetzung hat, wärend er subjektiv das göttliche Prinzip für das Leben in der Gemeinschaft mit Christus bildet (Ephes. 3, 17; Gal. 2, 20; Röm. 8, 10), — wird der Sünder *δίκαιος παρὰ τῷ θεῷ*; d. h. die Sünden werden ihm vergeben und der Keim der sich verwirklichenden Gerechtigkeit Christi ihm eingesenkt. Er wird frei von dem tötenden Buchstaben des Gesetzes, indem sich anstatt des *νόμος* das im Glauben eingeschlossene, nur im Glauben wirkliche Lebensprinzip in der Form des *πνεῦμα* zur herrschenden Norm seines Lebens gestaltet. Jetzt erst, nachdem er der Sündenvergebung teilhaft geworden, der Sünde abgestorben und mit dem *πνεῦμα* in das Element des neuen Lebens (Gal. 5, 25) versetzt ist, nachdem er also infolge der Anziehung des neuen Menschen (Eph. 4, 24; Kol. 3, 10) auch als eine *καινὴ κτίσις* (Gal. 6, 15) zu gelten hat, tritt die Bezeichnung: Kind Gottes *) und Kindschaft in jene schwer zu fixirende Begriffsreihe ein, deren Gegenstand den Entwickelungsgang der christlichen Persönlichkeit bildet. Der Geist (vgl. 2 Kor. 1, 22) ist ein Geist der *υἱοθεσία*. Welche von ihm sich füren lassen, sind Kinder Gottes. Er verleiht ihnen das Bewusstsein der Adoption, mit der die Gewär für die Erbschaft Gottes verbunden ist, Röm. 8, 14—17; Gal. 4, 4—7, vgl. 3, 26 (Röm. 9, 8). Sofern kein *κατάκριμα* mehr auf ihnen lastet, Röm. 8, 1, sondern nunmehr die *δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ* ihr gutes Teil ausmacht, und sie *κατὰ πνεῦμα* wandeln, Röm. 8, 4, ist ihr Verhältnis zu Gott dasjenige eines zu Gnaden angenommenen Kindes zu seinem Vater, und nicht mehr das vorige eines *δοῦλος*. Im Unterschied zur

*) Paulus schreibt promiscue bald *τέκνα*, bald *υἱοὶ θεοῦ*. Röm. 8, 14 u. 16; Gal. 3, 26 und 5, 28.

knechtischen Furcht erfüllt sie Vertrauen und Liebe zu Gott. Sie fühlen den Anreiz sich auszuweisen als *μιμηταὶ τοῦ θεοῦ*, Eph. 5, 1, *ἄμεμπτοι, ἀκέραιοι, τέκνα ἀμώμητα*, Phil. 2, 15, und schöpfen aus der Anwartschaft auf das väterliche Erbe, auf den Anteil an die volle, durch das Kindschaftsverhältnis verbürgte Herrlichkeit Christi, die Kraft zum Tragen aller Leiden der Zeit, Röm. 8, 18 ff.

Man sieht, wärend nach johanneischer Fassung der Gesamtverlauf des Lebens im Heil gleich von seinem ersten Anfang an als Leben des aus Gott gebornen Kindes Gottes begriffen wird, kommt dagegen nach paulinischem Sprachgebrauch der Begriff der Gotteskindschaft erst in einem gewissen Moment des dialektisch gefasten Prozesses der christlichen Personbildung, nachdem diese bereits zu einer Art von vorläufigem Abschluss gelangt ist, zur Verwendung, und weist zugleich wesentlich über sich selber hinaus auf die zukünftige Vollendung. Er dient nicht wie dort, um der mystisch-realen Wesensbeziehung Gottes zum Erlösten in sozusagen adäquater Weise zu ihrem Ausdruck zu verhelfen; sondern es eignet ihm mehr nur der Wert eines der Analogie der menschlichen Verhältnisse enthobenen Prädikats zur Charakterisirung jenes beseligenden Verhältnisses, worin der der Knechtschaft der Sünde enthobene und nun begnadigte Sünder zu Gott steht. Es gibt sich in ihm bei Paulus nicht ein systematischer Begriff zu erkennen, mit Hilfe dessen eine mit innerer Notwendigkeit in seiner Anschauung von der neuen Lebensgestaltung in Christo eingegliederte Idee dargelegt werden soll.

Die übrigen Schriften des N. T.'s erheischen eine weniger eingehende Berücksichtigung. Denn der Kindschaftsbegriff fehlt zwar der Mehrzal derselben nicht, verrät jedoch in keiner Weise die dogmatische Ausbildung, welche uns bei Johannes, zum teil auch bei Paulus begegnet. So werden 1 Petri 2, 2 die Christen *ἀρτιγέννητα βρέφη*, 1, 23 vgl. 1, 3 *ἀναγεγεννημένοι* geheißen, die Gott als Vater anrufen, 1, 17. Widergeboren aber wird man *ἐκ σπορᾶς ἀφθάρτου*, aus dem heiligen Geist (1 Joh. 3, 9), der zu seinem Vehikel das „lebendige" Wort Gottes (1, 23) hat; und es bildet die Widergeburt die Wurzel des in der Heiligung sich darstellenden Lebens der *τέκνα ὑπακοῆς*, 1, 14 ff. An den nämlichen Vorstellungskreis sich anlehnend, nur unbestimmter, redet Jakobus 1, 18 von einem Gezeugtwerden von Gott durch das Wort der Warheit, wodurch wir *ἀπαρχή τις τῶν αὐτοῦ κτισμάτων* werden. In den synoptischen Reden Jesu endlich geht die Formel *υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν* einmal auf die in der Änlichkeit mit Gott sich bewegende sittliche Lebensgestaltung des Menschen, Matth. 5, 45; Luk. 6, 35; sodann ist der Ausdruck *υἱοὶ θεοῦ* Matth. 5, 9, vgl. Luk. 20, 36; Apok. 21, 7 auch im Hinblick auf die künftige Herrlichkeit gewält, die den Vollendeten, als den zu Gott und zur Teilhaftigkeit an seiner Seligkeit gelangten, in Aussicht steht. Hinwider würde es von großer Kurzsichtigkeit zeugen, wenn man nicht bemerken wollte, wie bei den Synoptikern der Herr jenen geistigen Umwandlungsprozess, als dessen Ergebnis Johannes das Kind Gottes hinstellt, in einer reichen Mannigfaltigkeit von sehr verschiedenen Wendungen behandelt, z. B. Luk. 18, 13. 14; Luk. 15, 4 ff.; Matth. 13, 3 ff.; 13, 24 ff., bes. v. 38. Selbst mit der kombinirten johanneischen und paulinischen Fassungsweise fallen einzelne Ausfürungen nahe zusammen. Namentlich gehört dahin die Parabel vom verlornen Son, wo Luk. 15, 20—24 die Herstellung des harmonischen Verhältnisses zu Gott unter dem Bilde der Wideraufnahme in das Kindesverhältnis veranschaulicht. S. außerdem Matth. 18, 3; Luk. 9, 55.

Bietet dergestalt das N. T. hinsichtlich des Gebrauchs, welchen es von der Bezeichnung: Kinder und Kindschaft Gottes macht, keinen schlechthin einheitlichen Vorstellungskreis; ist namentlich bei Johannes das Wesen des Kindes Gottes in die Geburt aus Gott als den intelligibeln Anfang und die ruhende Potenz des neuen Lebens zu setzen, bei Paulus dagegen die Adoption (*υἱοθεσία*) als der eigentliche Kernpunkt zu betrachten: so liegt es in der Natur der Sache begründet, wenn nun die kirchliche Lehrbildung diese beiden Momente der christlichen Lebensentwicklung mehr und mehr auseinander gehalten

und jedes, allerdings nicht immer mit der wünschenswerten Sicherheit in der Abgrenzung des gegenseitigen Unterschiedes, besonders verarbeitet hat. — Da, wo in der Dogmatik von der objektiven Zueignung und subjektiven Verwirklichung des Heils in Christo gehandelt wird, kommt der johanneische Begriff, und zwar in der Regel unter dem nicht johanneischen Namen der Widergeburt in Betracht. Übrigens läßt sich der Wendepunkt, mit dem sich der Übergang aus dem Zustande der Sünde und Schuld in den Stand der Gnade entscheidet, unter mehr als einen Gesichtspunkt bringen. Entweder nämlich faßt man ihn mystisch, als das göttlich gewirkte Zustandekommen einer neuen Persönlichkeit: — Widergeburt; oder anthropologisch, als psychologischer Umschlag in der Herzensstellung und Willensrichtung des Menschen: — Bekehrung; oder endlich theologisch, als Aufhebung des gestörten Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen ab seiten des erstern: — Rechtfertigung. Aus diesem Grunde wird die Widergeburt in der Darlegung des sogenannten ordo salutis bald als einzelnes Moment, und dann nicht durchweg an der nämlichen Stelle aufgefürt, bald als zusammenfassende Einheit der unterschiedlichen Akte genommen, welche mit einander den modus consequendae salutis ausmachen. Indem aber mit der Widergeburt im Sinne des Johannes die Einpflanzung eines göttlichen Lebensprinzips, und folglich der Beginn der christlichen, sittlich normalen Lebensbewegung gegeben ist, gibt sie in der Form des Prinzips den Ausgangspunkt der christlichen Ethik ab. (Schleiermacher, Christl. Sitte, 31 f.; Harleß, Ethik, § 21—24; Rothe, Ethik, § 778—783.)

Erst nach den vorhin genannten Akten der Initiation, und nicht sowol zur Fixirung eines besonderen Entwicklungsmoments, als vielmehr zur Anzeige des in der Regeneration und Justifikation sich realisirenden Gnadenstandes, verhilft sodann die Dogmatik auch der paulinischen Darstellungsweise im Kapitel de adoptione zu ihrem Rechte. In der Ethik dagegen kann sie nur als Motiv des sittlichen Handelns beigezogen werden. — Weil nun der dogmatische Sprachgebrauch des Protestantismus mit den Worten: Kindschaft und Kinder Gottes, vorherrschend den paulinischen Begriff verbindet, und es nicht gewönlich ist, mit Lange (Dogm. II, 1055) und Ebrard die Kindschaft als das unmittelbare Resultat der Widergeburt zu begreifen: so sehen wir im folgenden möglichst von dieser letzteren ab, um zum Schlusse nur noch das Wichtigste über die Adoption und deren Eingliederung im Systeme beizubringen. Hiebei will aber nicht vergessen sein, dass die asketische und homiletische Rede und Litteratur von den vorliegenden Bezeichnungen und den damit angedeuteten Ideeen eine Anwendung zu machen versteht, welche die begrifflichen Expositionen der systematischen Theologie sowol nach Umfang als nach Tiefe weit hinter sich zurückläßt. Der Anschluss an die neutestamentlichen Gedankenbezüge, sowie die Ausbeutung derselben, gerät eben der asketischen und homiletischen Betätigung besser, weil sie, unbeirrt durch schulmäßige Beengungen der Systematik, der freien Bewegung des individuellen Lebens nachzugehen und insoweit auch diejenigen Seiten des Tropus hervorzukehren vermag, welche in keinen Begriff vollständig aufgehen, und ihrem Inhalte nach darum anderwärts untergebracht werden wollen. So bieten ihr die einfachen Kategorieen von Kindesstand, Kindespflicht und Kindesrecht einen fast unerschöpflichen Stoff der tiefsten Warheiten, der eindringlichsten Ermanungen und der erhebendsten Tröstungen.

Die Kirchenväter fassen die *υἱοθεσία*, abgesehen von mehr nur gelegentlicher Verwendung auf praktischem Gebiet, meist als den magischartigen Effekt der Taufe. In ihren Erläuterungen greifen sie dabei vielfach auf den römischen Rechtsbegriff zurück, welchen selbst noch manche Lehrer des letzten Jarhunderts sorgfältig zu entwickeln pflegen. So definirt Hesychius: *υἱοθεσία — ὅταν τις θετὸν υἱὸν λαμβάνῃ, καὶ τὸ ἅγιον βάπτισμα.* Theodoret zu Ps. 57, 6 nennt die Getauften *οἱ τῆς υἱοθεσίας ἠξιωμένοι*, Cyrill von Jerus., Catech. praefat. und Basilius, de Bapt. Hom. 13, Nr. 5, die Taufe *υἱοθεσίας χάρισμα*, Dionysius Areopagita, Eccl. Hierarch. c. 2, p. 2 *μητέρα τῆς υἱοθεσίας*, Photius, ep. 97, ad Basil. Maced., *ὁ δεσμὸς, ᾧ ἡμᾶς ἡ τοῦ καλοῦ παιδὸς υἱοθεσία συνέδησε.*

Clemens Alex., Paedag. 1, 6 meint: βαπτιζόμενοι υἱοποιούμεθα. Dies bildet fortwärend die Lehre der griechischen Kirche, wenn sie gleich bei der Taufe die υἱοθεσία nicht erwänt. Conf. orth. p. 172 bei Kimmel und Gaß, Symb. d. griech. K., 238 ff., wo Metrophanes, ὁμολογία κτλ. p. 92. Vergl. Mar. Victorin. Gal. 3, 27: Habet Christum, quicunque baptizatur, et jam est in Christo, dum habet Christum; dum habet Christum, filius Dei est, quia Christus filius Dei est, Ammon. in Joh. 3, 26. Isid. 3. epl. 395. Dem θετὸς υἱός, auch υἱὸς εἰςποιητός, κατὰ θέσιν oder χάριν geheißen, steht als ἴδιος υἱὸς θεοῦ (Röm. 8, 32) Christus gegenüber. Selbstverständlich hebt auch Augustin diesen Gegensatz hervor. Quos Deus voluntate sua filios fecit, non ex natura sua filios genuit. Genuit quidem et nos, sed quomodo dicitur, adoptatos ab adoptante generatos, beneficio, non natura. Vielfache Nachklänge hievon bieten die Schriften der Reformationszeit, wie z. B. Cat. Palat. Fr. 33; Hyperius, loc. comm. 1566, p. 406, wo die Gleichstellung des Gläubigen als eines filius adoptionis mit dem filius naturalis Dei vor dem Vater.

Im Katholizismus kann der Begriff schon deshalb weder explicite noch auch implicite sein volles Recht behaupten, weil der durchherrschende Semipelagianismus wegen der Verkennung der freien Gnade Gottes und bei der ihm wesentlichen Identifikation von Rechtfertigung und Heiligung sich mit allen seinen mühseligen Entsagungen, Werkübungen und Genugtuungen doch nie zum klaren freudigen Bewusstsein der Gotteskindschaft zu erheben im Stande ist. Folgerichtig muss er umgekehrt in die prinzipielle Leugnung der Möglichkeit ausmünden, dass das Subjekt seiner Rechtfertigung und somit seines Gnadenstandes gewiss werden könne. C. Tr. Sess. 6, c. 9. Die Kindschaft Gottes ist das immediate Resultat der Justifikation, oder es ist diese, als actus hyperphysicus, als die göttliche Eingießung der habituellen Gerechtigkeit, welche sich in und mit der Heiligung vollendet, vielmehr selbst weiter nichts als die translatio in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei, per secundum Adam, — quae quidem translatio post Evangelium promulgatum sine lavacro regenerationis aut ejus voto fieri non potest. C. Tr. Sess. 6, c. 4. Sofern die Taufe dem Menschen die geistliche Geburt in der Form eines unauslöschlichen Charakters einprägt (C. Tr. 7, can. 9. C. R. de Bapt. c. 13), und nicht bloß vollständige Sündentilgung wirkt, sondern positive Gnadeneinflößung ex opere operato (C. Tr. 7, can. 8) ist: so wird mit ihr unter anderm im Prinzip auch die Kindschaft gesetzt, ja die Taufe geradezu als die „Einkindschaftung" bezeichnet. C. R. de Bapt. c. 1, § 250; c. 12, § 290. Klee, Dogm. II, 141. 144. 171.

Dem biblischen Lehrgehalt angemessener versuchen die beiden Lehrtropen des Protestantismus eine Kombination des paulinischen und johanneischen Vorstellungskreises, aber gerade in umgekehrter Absolge, und nicht one Verkürzung des einen oder andern. — Nach lutherischer Anschauung fallen zunächst Widergeburt und Kindschaft Gottes, aber nicht weniger auch Rechtfertigung ineinander. Gesner 118: Quando regeneratio solum peccatorum remissionem et adoptionem in filios Dei significat, cum justificatione coincidit. Form. Conc. III, 632: Regeneratio etiam solam remissionem peccatorum et adoptionem in filios Dei significat. In hoc usu saepe multumque id vocabulum in Apol. Conf. ponitur. V. g. cum dicitur: justificatio est regeneratio. — — Cum homo per fidem justificatur, id ipsum revera est quaedam regeneratio, quia ex filio irae fit filius Dei. Apol. III. 140: Donata justitia propter Christum simul efficimur filii Dei. Form. Conc. III, § 25, p. 633: Nobis Christi justitia imputatur, unde remissionem peccatorum, reconciliationem cum Deo, adoptionem in filios Dei et haereditatem vitae aeternae consequimur. Vgl. Hutter, loc. 12, wo ganz wie Form. Conc. 633 die adoptio zur justificatio gezogen wird. Den eigentlichen Anfangspunkt des Lebens im Stande der Gnade bildet die Rechtfertigung, womit sich unmittelbar die datio Spiritus S. als des Geistes der Kindschaft zusammenschließt, welche dann sofort selbst wider in der regeneratio das Werden der neuen Persönlichkeit, des Kindes Gottes begründet. Mit andern Worten: Nachdem der Sünder in der Rechtfertigung das Recht der Kindschaft zugeteilt erhal-

ten hat, erfolgt mit der Widergeburt auch die Einsetzung in den Besitz und Genuss des Kindschaftsrechts. Er sieht sich in den Stand der christlichen Freiheit erhoben. Denn vermöge der datio Sp. S. und der durch den Geist vermittelten unio mystica wird er der göttlichen Natur teilhaft, in Kraft welcher sein Leben sich nur als renovatio und sanctificatio verläuft. Zu den Attributen der Widergeburt wird die unmittelbare Selbstgewissheit der Gotteskindschaft und der in ihr verbürgten Erbschaft gezält. Die Alten handeln von ihr am liebsten im Kapitel von der Taufe, als dem wesentlichen Bade der Widergeburt und dem freilich erst später ins Bewusstsein eingehenden Momente des transcendenten Justifikationsakts. Vgl. Form. Conc. XII, 743: quod baptismus — medium, quo Dominus adoptionem filiorum Dei obsignet et homines regeneret. Auch 610. Apol. 76; Cat. maj. 476. Sehr üblich ist die Formel: die Taufe ist die Widergeburt. — Noch Quenstedt fürt als effectus justificationis auf 1) unio mystica, 2) adoptio in filios Dei, 3) pax conscientiae, 4) certa precum exauditio, 5) sanctificatio. Als indes mit dem Pietismus eine Annäherung an den reformirten Typus erfolgte und der Unterschied zwischen unio moralis und mystica dem Bewusstsein entschwand, erfur unter mancherlei Schwankungen auch die Lehre von der Widergeburt eine nicht unerhebliche Alteration. Schon Hofmann, Hollaz, Rambach, Buddeus u. a. verstehen unter dem Akte der Widergeburt ganz reformirt die donatio fidei oder fidei productio, wärend der status regenerationis außer der justificatio auch die renovatio oder sanctificatio umfasst; so dass sie, die früher wie eine bloße Modalität der Rechtfertigung angesehen wurde, nun nicht allein vor die justificatio, sondern genau genommen als erster Effekt der gratia operans zugleich auch an deren Stelle tritt. Der ordo salutis nennt jetzt meist: 1) vocatio, 2) illuminatio, 3) regeneratio, 4) conversio, und dann erst 5) justificatio u. s. w. Hollaz definirt regeneratio: actus gratiae, quo Spir. S. hominem peccatorem salvifica fide donat, ut remissis peccatis filius Dei — reddatur. Nichtsdestoweniger wird fortwärend in der ursprünglichen Weise die Annahme zum Kinde Gottes zusamt der inhabitatio Sp. S. mit der Rechtfertigung zusammengestellt. Buddeus 893. 981. 984. Qui regeneratur, statim quoque justificatur, et hac ratione in numerum filiorum Dei recipitur. Dies geschieht näher per adoptionem, — quo nomine actus ille Dei designatur, quo Deus credentibus dignitatem filiorum Dei concedit, seu eos pro filiis suis declarat, bonorumque omnium haeredes cum Christo constituit.

Bei den Reformirten treten nicht zwar sachlich, wol aber nach der üblichsten Lehrform, Widergeburt und Kindschaft mehr auseinander, als bei den Lutheranern. Die Begriffsbestimmungen variiren namentlich bei den Älteren sehr, wiewol im Allgemeinen unter regeneratio nicht die objektive, sondern die subjektive, vom Glauben ausgehende Umwandlung, die conversio, mitunter auch die sanctificatio verstanden wird, mit der wir es hier nicht zu tun haben. Nur Calvin 3, 17, 5 kommt änlich der Conf. Belg. Art. 35 einmal gelegentlich der Sache näher als kaum irgend Einer seiner Zeitgenossen. Später sind es die Föderalisten, welche gemäß ihrer biblischen Haltung die regeneratio substantieller zu fassen beginnen, als dies zuvor bei Lutheranern und Reformirten der Fall gewesen war, auch erst eigentlich ein besonderes Kapitel de regeneratione in die Lehrbücher einfüren. So erklärt sie Witsius für die actio Dei hyperphysica, qua homini electo nova ac divina vita induitur. Bedingt durch die vocatio efficax fällt die Widergeburt mit der donatio Sp. S. im speziellen Sinn zusammen, welche in schöpferischer Weise sofort den aktuellen Glauben wirkt. Sie bildet hiemit die reale Grundlage des Heilslebens im Stande der Gnade, verhält sich zur Bekehrung wie habituelle Potenz zum Actus, und geht der Rechtfertigung voraus. Was ist dies anders als die johanneische Geburt aus Gott? Dessen ungeachtet wird der Ausdruck: Kind Gottes für den eben bezeichneten Entwickelungspunkt nicht gebraucht, sondern indem die Glaubensweckung die unio mit Christus und communio mit dem Vater involvirt, folgen sich als weitere Momente: justificatio, adoptio, zuweilen auch filiatio geheißen, die uns erst

zu filii Dei macht, und sanctificatio. Cat. maj. der Purit. Niemeyer 59. 60; Pet. v. Mastricht, H. Heidegger, Rissen, B. Pictet u. A. — Der adoptio nun wenden sich die Reformirten mit größerem Interesse zu als die Lutheraner deren Grundstimmung die Reflexion auf die persönliche Heilsgewisheit ferner liegt. Gisb. Voetius 2, 432 fürt sie unter den actiones Dei, welche eine mutatio status nostri in der Relation zu Gott bewirken, nach der reconciliatio und justificatio auf, wärend er die Regeneration, die mit der unio das fundamentum adoptionis abgibt, an die Spitze derjenigen göttlichen Akte stellt, welche realem ac inhaerentem mutationem in subjecto in sich schließen. Dort also ein rein objektiver, hier ein mystischer Akt. Übrigens bleibt sich die Abfolge nicht konstant: bald und gewönlich erscheint die adoptio als effectus, oder auch als Frucht der Rechtfertigung, bald mit dieser koordinirt, immer aber der regeneratio subordinirt. Sie wird definirt: gratiosa Dei sententia, qua nos (justificatos) in et propter Christum in familiam suam assumptos pro filiis suis et haeredibus vitae aeternae declarat, datoque adoptionis Spiritu, animo et affectu, tanto nomine dignis, imbuit. R. Rudolf 197; Pet. v. Mastricht 724; Burmann 2, 218; Beck 181; Wendelin 1. c. 25. Die Gerechtfertigten werden eo ipso zu Kindern erklärt und ihnen die praerogativae filiorum Dei mitgeteilt. Auf die Frage aber, wie sie sich jener Deklaration bewußt werden, lautet die Antwort völlig wie in Betreff der subjektiven Gewisheit um die persönliche Rechtfertigung. Obwol nämlich die Ankündigung an uns durch das Zeugnis des heiligen Geistes erfolgt: so ist dieses Zeugnis doch nicht etwa singulare aliquod alloquium, nicht ein oraculum quoddam immediatum, überhaupt nicht extra Scripturam; sondern es geschieht die pronunciatio sententiae in adoptione in ipsa Scriptura. Gott kündigt in der Schrift an, dass er die Gläubigen zu Kindern annehme. Folglich hast du dich mittelst der uns bekannten Kriterien über die Realität dieses Glaubens ins Klare zu setzen, hast zu achten auf die *γνωρίσματα υἱοθεσίας*, und hieraus den Schluss auf dich selbst zu ziehen! Fructus et consectaria adoptionis sind: denominatio gloriosa, spiritus adoptionis, haereditas, conformitas qualiscunque cum naturali et proprio Dei Filio, dominium et possessio omnium creaturarum, libertas christiana. Die filii Dei sind die imago Dei accidentalis, tum participatione naturae, h. e. qualitatum divinarum, tum imitatione operum divinorum. Zu den notae oder indicia werden gerechnet 1) indubitata: viva fides, amor filialis, appetitus communionis et praesentiae paternae, sigillum et pignus Sp. S., charitas versus fideles, fiducia filialis et accessus ad Deum ut Patrem; 2) testimonium Sp. S., conjunctum cum testimonio spiritus proprii. Auch eine Adoption der alttestamentlichen Frommen wurde gelehrt, jedoch nur im weitern Sinn und mit der Einschränkung, dass sie den Vergleich mit der neutestamentlichen nicht aushalte. Vgl. Heppe, Dogm. d. ev.-ref. Kirche, 367 ff., bes. 394. 400 f. Die Methodisten (Wesley, Watson) bewegen sich wesentlich in den Fußstapfen der reform. Dogmatik, immerhin so, dass der Schwerpunkt auf die Buße zu liegen kommt, aber auch dem „Zeugnis der Kindschaft", der subjektiven Heilsgewisheit, große Sorgfalt in der Darlegung zugewendet wird. Siehe A. Salzberger, Chr. Glaubensl. vom methodistischen Standpunkt, 1876, Thl. II, besonders S. 376 bis 444.

Nachgerade schrumpften die mystischen Begriffe in den Lehrbüchern jämmerlich zusammen. Der platte Verstand nahm die Widergeburt für gleichbedeutend mit moralischer Ausbesserung. Man fürte sie bloß noch nach, weil „man nun auch sonst hieraus einen eigenen Abschnitt gemacht hat". Reinhard § 148. Die Kindschaft Gottes muste sich in der Regel mit wenigen Zeilen abfertigen lassen. Man dachte dabei etwa mit Bretschneider an die feste Hoffnung des ewigen Glücks nach diesem Leben, welche der gebesserte Mensch habe. Erst Schleiermacher hat den leeren Rubriken wider die korrespondirenden Zuständlichkeiten anzupassen und sie organisch zu ordnen gesucht, indem er, allerdings nicht frei von Subjektivismus, Widergeburt und Heiligung als den Ausdruck für das „Selbstbewustsein" des in die Lebensgemeinschaft mit Christus Aufgenommenen hinstellt. Die Widergeburt bildet nach ihm den Wendepunkt, mit dem die Stetigkeit des alten

Lebens aufhört, die des neuen beginnt. Als veränderte Lebensform ist sie 1) Bekehrung (Buße und Glaube), als unveränderliches Verhältnis des Menschen zu Gott, 2) Rechtfertigung. Diese letztere hinwider begreift, der Buße entsprechend, die Sündenvergebung, dem Glauben entsprechend, die Kindschaft in sich, die im Grunde mit dem Anziehen des neuen Menschen auf das Gleiche hinausläuft, und bei Schleiermacher nur als Moment in der Phänomenologie des christlichen Bewusstseins angesehen sein will. „Es ist nicht möglich, dass Christus in uns lebe, one dass auch sein Verhältnis zu seinem Vater sich in uns gestalte, wir mithin an seiner Sonschaft teilnehmen, welches die von ihm herrürende Macht ist, Kinder Gottes zu sein; und dieses schließt die Gewärleistung der Heiligung in sich. Denn das Recht der Kindschaft ist, zur freien Mittätigkeit im Hauswesen erzogen zu werden, und das Naturgesetz der Kindschaft ist, dass sich durch den Lebenszusammenhang auch die Änlichkeit mit dem Vater in dem Kinde entwickle.“ Als weitere Ausfürung der Schleiermacherschen Darlegung läßt sich der hergehörige Abschnitt in A. Schweizers Chr. Glaubensl., II, 2, S. 234 ff. (1872) betrachten. Die Widergeburt ist das Aufleben der Gotteskindschaft, das Eintreten Christi in unser Innerstes, die beginnende Heiligung, sowie die Heiligung die fortgesetzte Widergeburt (S. 280. 283. 289). — Von nicht sehr wesentlichem Belang erweist sich die Ausbeute, welche die seitherige Theologie gewärt, obwol sie dem herbezüglichen Material ihre volle Aufmerksamkeit schenkt. Wirklich drängt sich bei diesem Kardinalpunkt des christlichen Lebens vom Werden des Kindes Gottes durch die neue Geburt, in dessen Auffassung die immer widerkehrenden Gegensätze des Augustinismus und Pelagianismus ihre Wurzel haben, eine solche Fülle von Gesichtspunkten auf, dass dessen mehrseitige Betrachtung nicht allein berechtigt, sondern nach Maßgabe des Stoffes schlechthin notwendig ist. Auch muß zugegeben werden, dass es weniger auf die Wahl der einzelnen Termini als auf die genaue Fixirung des Inhalts ankommt, den man ihnen zuweist. Andererseits soll aber ebensowenig verkannt werden, dass der biblische Lehrgehalt hier Schätze birgt, deren vollständige Hebung und Verarbeitung der theologischen Wissenschaft noch nicht gelungen ist. Es will der Pflanzung und Bildung des christlichen Lebens im Subjekt gleich sehr als Widergeburt, wie als Bekehrung und als Rechtfertigung, — alle drei Akte wie in ihrer Unterschiedenheit so in ihrem einheitlichen Zusammensein betrachtet, — zur Anschauung verholfen sein; es will die Kindschaft Gottes, die nicht sowol auf einen forensisch-deklaratorischen Akt, als auf die Geburt aus Gott zurückgeht, wie bisher mit der Rechtfertigung, so überdem auch mit der mystisch, nicht bloß psychologisch zu verstehenden Widergeburt in organischen Zusammenhang gebracht werden. Dagegen folgen meist selbst die bedeutendern unter unsern Theologen teils einfach den Spuren der ältern kirchlichen Gliederung, indem sie erst von der Widergeburt, gewönlich als Einpflanzung des Lebens Christi in die Seele, handeln, und losgerissen davon dann an einem spätern Ort aus Anlass der Rechtfertigung mehr gelegentlich der Kindschaft gedenken. Teils begegnet man einer Unklarheit und begrifflichen Verschwommenheit, welche einen Fortschritt der Doktrin seit der Abfassung der reformatorischen Symbole nicht erkennen läßt. Da ist es bald die Taufe, in der wir die Kindschaft empfangen, und handkehrum ist es wider die Rechtfertigung, aus der sie hervorgeht, one dass man einsieht, durch was für Fäden eines mit dem andern zusammenhängt. So z. B. Sartorius, Christi Person und Werk, 128 ff. 153; und dessen L. v. d. heil. Liebe, 104 und 140; Lange, Christl. Dogm. § 97, setzt die Widergeburt, die ihm das Werden des persönlichen Lebens zum gottmenschlichen Leben ist, singulär in die Einheit der Rechtfertigung und des Glaubens. Ihr Resultat ist die Kindschaft als Wesensverwandtschaft mit Gott und individualisirtes Abbild Gottes nach seinem Ebenbild in Christo, wobei ihm die Rechtfertigung nach Art des Johannes in den Hintergrund rückt. Alle Beachtung verdienen die Ausfürungen Ebrards in seiner Dogmatik, nur dass auch er die Momente, welche zusammen die Umgestaltung des alten Menschen in die neue Kreatur ausmachen, begrifflich einander mehr nur über- und unterordnet, statt sie gleicherweise als ineinander, als

nur verschiedene, wenn auch zum Teil polarisch entgegengesetzte Seiten und Spiegelungen des einen und selbigen Vorgangs erscheinen zu lassen. Ihm zufolge ist die conversio die conditio sine qua non der regeneratio, welche er als Einpflanzung des verklärten gottmenschlichen Lebens Christi in unser substantielles Lebenscentrum durch einen schlechthin geheimnisvollen Akt des hl. Geistes beschreibt. Sie hat, wie die unio mystica zu ihrem effectus immediatus, so die justificatio zu ihrem effectus mediatus instantaneus. Unter der adoptio möchte er die zusammengefasste Bekehrung und Widergeburt verstanden wissen, nur dass er wegen des juridischen Beigeschmacks des Ausdrucks dafür die Bezeichnung vocatio interna vorziehen möchte. Dem Sinne nach übereinstimmend stellt er die Adoption auch als Effekt der Justifikation dar, aus welchen beiden das in der obsignatio gipfelnde Bewusstsein der Kindschaft, die pax conscientiae hervorgeht.

Einige fruchtbare, auf der johanneischen Basis einherschreitende Winke bietet Dorner, Entwicklungsgesch. der L. v. d. Person Christi, I, 116 f. Im Gegensatz zum Heidentum und Judentum wissen wir uns in Christo in die Göttlichkeit oder Gotteskindschaft erhoben. Das Christentum macht die Gläubigen physisch und ethisch zu Gottes Kindern und Christi Brüdern und verlangt dazu einen ethisch-religiösen Prozess, vermöge dessen wir teilhaft werden der göttlichen Natur und erhoben im hl. Geist zum unmittelbaren Anteil an der natürlichen Gotteskindschaft Christi. Die rein spekulative Betrachtungsweise vertritt Biedermann, Christl. Dogmatik. Hier haben wir es mit keinem Surnaturel mehr zu tun. Es ist nicht mehr die Person Christi, die wir uns anzueignen haben, sondern das in ihm geoffenbarte Prinzip der an sich seienden Gottmenschheit. Die Widergeburt, sachlich in der Kirchenlehre zusammenfallend mit der Versetzung in die Kindschaft Gottes, ist das in jedem einzelnen empirischen Akt warhaft geistiger Selbstbestimmung diesen erst begründende und ermöglichende Moment des Eintritts der Absolutheit des Geistes zur wirkenden Kraft geistiger Selbstbestimmung in dem bis zu diesem Momente nur natur-bestimmten Ich. — Vgl. Art. Heilsordnung, Bd. V, 723. **Güder.**

Kingo, Thomas, ausgezeichneter geistlicher Liederdichter Dänemarks, geb. den 15. Dezember 1634 in Slangerup, einem Städtchen des nördlichen Seeland. Sein Vater war ein aus Schottland stammender Leinweber. Ungeachtet der dürftigen Verhältnisse des Hauses erhielt er eine, seinem lebhaften Geiste entsprechende, gelehrte Schulbildung, und zwar auf der Schule zu Frederiksborg, von welcher er 1654 zur Universität abging. Als theologischer Kandidat (1658) ward er Hauslehrer auf einem Landgute, wo er bei dem Überfall einer schwedischen Horde wärend der Belagerung Kopenhagens in die äußerste Lebensgefar geriet, übrigens aber in heiteren, anregenden Umgebungen lebte, unter welchen sein dichterischer Genius erwachte und sich zunächst in allerlei munteren Dichtungen Luft machte. Im J. 1661 ward er Kapellan eines bejarten Dorfpredigers, welchem er bald im Amte nachfolgte. Sieben Jare nachher trat er in seiner Vaterstadt das Pastorat an. Hier war es, wo er als geistlicher Sänger sowie als Prediger sich einen Namen erwarb, sodass auch der bekannte Minister Griffenfeld auf ihn aufmerksam ward. Er gab nicht allein eine Reihe historisch-patriotischer Dichtungen der beschreibenden Gattung heraus, wie eine Schilderung Kroneborgs, der Insel Samsö, der Kriegszüge K. Christians V. (1672—1677), sondern insbesondere — denn hierdurch begründete er eigentlich seinen Dichterruhm — die erste Abteilung seines „Aandelige Sjunge-Chor“ (Geistlicher Singechor), Lieder und Gebete für die häusliche Andacht, auch sieben davidische Bußpsalmen in selbständiger Bearbeitung enthaltend (1674). In der Widmung an den König verspricht er, das Seine tun zu wollen, damit ihre Kirche nicht mehr von den Deutschen oder anderen Völkern zu borgen und zu betteln brauche: denn so arm, so blöde sei doch der dänische Geist nicht, dass er nicht ebenso gut, wie andere Volksgeister, gen Himmel aufsteigen könne, auch one die Flügel sich hierzu erst von auswärts entlehnen zu müssen. „Mit großer Herzensfreude und Begierde“ — wie ein Zeitgenosse sagt — „wurde diese Sammlung von Hohen und Niederen aufgenommen“. Sie erlebte innerhalb weniger Jare mehrere Auflagen,

und wurde ins Deutsche, Schwedische, Isländische und Lateinische übersetzt. Kingo, selbst musikalisch gebildet, versah die Lieder mit Melodieen, zum teil weltlichen, vielleicht auch schottischen Volksweisen. „Denn“ — so redet er den Leser an — „mitunter horchest du wol um einer entsprechenden Melodie willen einem Liede, das von Sodom singt; um so lieber solltest du ja derselben Weise zuhören, wenn ein Lied von Zion angestimmt wird.“ Die Auswal der Melodieen entspricht immer dem Charakter des Liedes und ist geeignet, ein Zeugnis von der geistigen Frische und Freiheit abzulegen, mit welcher er seinen dichterischen Beruf ausübte. — Im J. 1677 wurde Kingo zur Würde des Bischofs von Fünen erhoben, wodurch sich ihm ein weites Feld der Tätigkeit eröffnete, aber auch zugleich manche Konflikte mit weltlichen und geistlichen Behörden herbeigefürt wurden, zumal er von den Obliegenheiten und Rechten seines Amtes eine hohe Vorstellung hatte. Im Jare 1681 edirte er die zweite Abteilung seines „Geistlichen Singechors“, in seinem geharnischten Vorworte (Widmung) auf gewisse Leute hinweisend, „welche vielleicht dreißig Jare das Brot des Landes gegessen haben, one dreißig dänische Wörter kennen zu wollen, und sich einbilden, dieses sei eine Sprache für den Kittel, die für ihre seidenen Zungen viel zu grob sei“ — ein Erguss seines Unmutes über die deutsche Hofpartei, durch welche Griffenfeld gestürzt war. Die Folge hiervon war, dass die Hofgunst sich bei mehreren Gelegenheiten von dem künen Bischof und Sänger abwandte, ja ihm entgegenarbeitete. Doch genoss er zugleich den Schutz des Primas der dänischen Kirche, Bischof Hans Bagger, und des kgl. Konfessionarius Peter Jespersen. Im Jare 1682 ward er Doktor der Theologie, und 1683 „wider all sein Denken und Begehren“ in den Adelsstand erhoben (wobei in sein Wappen ein Pegasus aufgenommen wurde). Im J. 1683 erhielt Kingo den kgl. Auftrag, ein Kirchengesangbuch für Dänemark und Norwegen zu bearbeiten. Dieser Aufgabe nahm er sich mit dem größten Eifer an, und legte sogar eine eigene Buchdruckerei an, da ihm nämlich für zwanzig Jahre das ausschließliche Verlagsrecht verliehen war. Die sog. Winter-Abteilung erschien 1689 im Druck. Aber jetzt erregten seine Widersacher einen Sturm. Es hieß: er sei mit den älteren Gesängen allzu schonungslos umgegangen, habe dafür zeitgenössische aufgenommen, die allzuweit ausgesponnen seien, endlich seien seine eigenen Lieder, deren eine ziemliche Anzal in der Sammlung enthalten war, für den gemeinen Mann zu hoch — wogegen er mit Recht bemerkte, dass bei dem Volke sich oft mehr Verständnis zeige, als die gelehrten Herren erwartet hätten. Es kam aber so weit, dass das erwänte Privilegium ihm entzogen wurde. Kingo fülte sich tief gekränkt. Im J. 1696 wurde indes eine Kommission eingesetzt, mit dem Auftrage, ein vollständiges Gesangbuch für den gottesdienstlichen und häuslichen Gebrauch auszuarbeiten. Sie arbeitete unter fortwärendem Beirate Kingos, von dessen Liedern eine bedeutende Anzal Aufnahme fand. Zu seiner Schadloshaltung erhielt er auf zehn Jare das Verlagsrecht. Das neue Gesangbuch, welches den nicht ganz berechtigten Namen: „Kingo's G.-B.“ fürt, erschien 1699 in Odensee, und wurde im Anfang des neuen Jarhunderts im ganzen Umfange des Königreichs eingefürt. Kingo schrieb damals in ein Exemplar desselben diese Strophe: „Geh, vielgestäuptes Buch! Du wirst schon Pflaster finden, Auch Seelen, willig, dir die Wunden zu verbinden. Geh, sing dein Herzleid aus! Es wird noch alles gut. Denn Ehre sprießet oft aus Spott, der wehe thut.“ — Der bischöfliche Sänger hat freilich, was er in einem seiner schönsten Lieder singt: „Trübsal und Freude, die wandern beisammen“, auch selber erfaren; aber im ganzen war sein Leben ein durch Glück, Ehre und Auszeichnungen reichlich gesegnetes. Er starb 1703 im 69. Jare seines Lebens.

Kingo war ein warhafter Dichter, so dass auch seine Kirchenlieder zum großen teil das Gepräge klassischer Vollendung tragen. Es sind „goldene Äpfel in silbernen Schalen“. Wärend die Form eine durchaus korrekte, der Ausdruck klar, rein und edel ist, verdanken sie ihren Gehalt einer echten und gesunden, im evangelisch-lutherischen Glauben wurzelnden Frömmigkeit und reicher christlicher Erfarung. Seine Hauptstärke war der österliche Lobgesang. Ein dänischer Litterar-

historiker sagt von Kingo: „Er verstand es, die Orgelstimme unserer Muttersprache anzuschlagen und also zu singen, dass, wärend seine Lieder die persönlichen Empfindungen des Sängers in Trauer, Trost und Freude ausdrücken, sie zugleich doch ware Gemeindelieder und kirchliche Gesänge sind.“ Er überragt nicht nur alle vorangegangenen Liederdichter des Nordens, sondern auch die nachfolgenden. Brorson, Grundtvig (s. die betreffenden Artt.), Ingemann, Fenger u. a. blicken auf ihn als ihren Meister zurück. Der Ton der Kingo'schen „Psalmendichtung“ klingt durch den ganzen nordischen Kirchengesang hindurch. In manchen Gegenden Jütlands und Norwegens ist das alte „Gesangbuch Kingo's“ noch heute im Gebrauch.

Litter. Quellen: Nordisk Conversationslexicon, 2. Udg., Kbh. 1879 u. d. N.; Möller og Helweg, Den danske Psalmdigtnings Historie, Kbh. 1867; Mart. Hammerich, Danske og Norske Läsestykker, med Oplysninger om Litteraturen, 3. Udg., Kbh. 1877, S. 318 ss. **A. Michelsen.**

Kir, קִיר. Unter diesem Namen wird im A. Test. 1) ein Distrikt des assyrischen Reiches erwänt, der von Amos 9, 7 als der frühere Wonsitz der Aramäer bezeichnet wird und wohin nach des nämlichen Propheten Weissagung (1, 5), deren Erfüllung durch Tiglat Pilesar 2 Kön. 16, 9 bezeugt, die Syrer von Damaskus wider weggefürt werden sollten; bei Jes. 22, 6 erscheint Kir neben Elam als im assyrischen Heere dienend. Wenn die alten Versionen den Namen zum teil durch Kyrene widergaben, so liegt auf der Hand, dass sie sich lediglich durch die ungefäre Lautänlichkeit leiten ließen, diese Deutung aber geradezu unmöglich ist; und wenn Bochart, Geogr. s. IV, 32 an *Κουρῆνα* bei Ptol. 6, 2, 10, eine Stadt im südlichen Medien, dachte, Vitringa aber *Καρίνη* bei Ptol. 6, 2, 15, eine ebenfalls in Medien gelegene Stadt, verglich, so ist die Namensänlichkeit beider Orte gar gering, und von einem Gebiet dieses Namens wissen wir vollends nichts. Man versteht daher seit J. D. Michaelis fast allgemein unter diesem Kir die Gegend am Flusse *Κῦρος*, der sich mit dem Araxes ins kaspische Meer ergießt und noch heute, wie die Umgegend selbst, Kur heißt. Dass aber diese Landschaft (im heutigen Georgien) je zu Assyrien gehört habe, lässt sich freilich nicht beweisen. Aber auch die Annahme von Furrer (in Schenkels Bibellex. u. d. W.), es sei die Gegend von Kūris, griechisch Kyrrhos, nordnordöstlich von Antiochien, gemeint, hat die schwersten Bedenken gegen sich. Es liegt schon viel zu nahe und hat den Namen wol erst von den Griechen erhalten, s. Schrader in Riehms Handwörterb., I, 826 f. 2) Ein anderes Kir ist das Jesajas 15, 1 neben der Hauptstadt der Moabiter, Ar-Moab, als die Hauptfestung dieses Landes erwänte קִיר מוֹאָב, auch קִיר חֶרֶשׂ (Jes. 16, 11; Jer. 48, 31. 36) oder קִ׳ חֲרֶשֶׂת (Jes. 16, 7; 2 Kön. 3, 25) genannt; dieser letztere Name, gleichsam „Scherben-Mauer“, ist ungewisser Deutung: nach den Einen wäre er hergenommen von den Mauern aus Backsteinen, wie die Vulgata „murus cocti lateris“ übersetzt, nach Andern von den dortigen Töpferwerkstätten oder den aus Lehm gebauten Häusern. Es ist one allen Zweifel das heutige Kerak (الكرك), wie schon der Chaldäer übersetzt hat כְּרַכָּא דְמוֹאָב, d. h. Burg, Mauer Moabs, welcher Name dem Orte denn auch die ganze Zeit des Mittelalters hindurch und bis auf den heutigen Tag geblieben ist. Auch 2 Makk. 12, 17 ist warscheinlich diese nämliche Stadt gemeint unter der Bezeichnung *Χάρακα* oder *Χάραξ* (= verpallisadirtes Lager, Feste) s. Grimm im exeget. Handbuch zu dieser Stelle. Ptolem. 5, 17, 5 nennt den Ort *Χαράκωμα*, ein altes Verzeichnis bei Reland Pal. p. 217 gar *Χαραγμοῦχα*, besser Steph. Byz. *Χαρακμῶβα*. Zur Zeit der Kreuzzüge baute dort unter König Fulco im J. 1131 ein heidnischer Landesfürst ein sehr bedeutendes Kastell, welches 1183 Monate lang eine furchtbare Belagerung durch Saladin aushielt und erst 1188 endlich in seine Gewalt gebracht wurde (vgl. Will. Tyr. in den Gest. Dei p. Franc. XXII, 1039; Bohaeddin vita Salad. p. 55; Barhebr. chron. Syr. p. 392; vgl.

Wilken, Kreuzzüge, III, 235). Überhaupt erlangte der Ort jetzt eine sehr große Bedeutung; war er schon vor Alters ein Bischofssitz gewesen — unter den Unterschriften des Konzils von Jerusalem im J. 556 erscheint auch Demetrius von Charakmoba —, so wurde jetzt, wie es scheint, selbst das Erzbistum von Rabbath-Moab, der alten Hauptstadt des Landes, auf diese Festung übertragen. Ihre Lage und starke Befestigung, wegen welcher z. B. Abulfeda den Ort für uneinnehmbar erklärt, machte sie zum Schlüssel der ganzen Wüste; sie beherrschte allen Karawanenverkehr zwischen Ägypten und Arabien mit Syrien; die Pilgerkarawanen nach Mekka waren von dort aus aufs Höchste gefärdet und den ägyptischen Sultanen der Verkehr mit Syrien fast ganz abgeschnitten, so lange die Christen diese Festung inne hatten. Daher legten später die eyyubidischen Sultane Ägyptens ihr Schatzhaus hieher und richteten den Ort zur Vorhut Ägyptens, zum Asyl ihrer Familien und zum Statsgefängnis ein. Anbei ist noch zu bemerken, dass, da einige Abendländer den Ort unter dem Namen Petra deserti anfüren, er früher öfter mit der edomitischen Petra in Wady Musa verwechselt worden ist. Von neuern Reisenden wurde der Ort namentlich besucht von Seetzen im Frühjar 1806 (v. Zach, Monatl. Corr. XVIII, 433 f., Reisen, I, 412 ff.), von Burkhardt im Sommer 1812 (Reisen in Syr., II, 641 ff.) und 1818 von der englischen Reisegesellschaft von Irby und Mangles, Legh und Bankes, und seitdem öfter. Kerek, das der ganzen Landschaft den Namen gegeben hat, liegt etwa drei bis vier Stunden südlich von Rabbath-Moab (vgl. Abulfeda, Tab. Syr., p. 89) und etwa fünf Stunden östlich von der Mündung des gleichnamigen Wady ins tote Meer; der Flecken ist noch immer einigermaßen befestigt durch eine sehr dicke, aber teilweise zerfallene Mauer, fünf Türme und ein gewaltiges, nur in den oberen Stockwerken zerfallenes, sonst aber wol erhaltenes Kastell aus der Kreuzfarerzeit auf einem hohen (ca. 970 Meter über dem Mittelmeere) und steilen, weithin, ja bis gen Jerusalem sichtbaren Felsen, der die ganze Umgegend beherrscht und eine umfassende Aussicht, besonders auf das tote Meer, gewärt. Ursprünglich gelangte man in die Stadt nur durch zwei Felsentunnels, jetzt aber noch über etliche Mauerbreschen. Trotz des ärmlichen Aussehens der jetzigen Lehm-Häuser, unter denen auch eine in Trümmern liegende Moschee, die ursprünglich eine Christenkirche war, und eine von einem Priester bediente christliche Kirche, deren Bischof aber in Jerusalem residirt, und eine griechische Schule sich befinden, fehlt es nicht an Spuren der vormaligen Bedeutung des Ortes. Die Einwoner — zu Burckhardts Zeit waren 150 christliche und 400 moslemische Familien daselbst *) — haben sich, begünstigt von der Ortslage, ziemlich unabhängig zu erhalten gewusst; obwol nicht eben reich, sind sie doch äußerst gastfrei, sodass man sich um ankommende Fremdlinge ordentlich reißt, wissen aber doch, durch den Zufluss europäischer Reisenden verwönt, die Fremden unverschämt auszubeuten und zu bedrücken. Sie treiben Handel und gelegentlich Freibeuterei, ersteren besonders mit Jerusalem, wohin alle zwei Monate eine Karawane über Hebron abgeht, wie mit den Beduinen der Wüste, und mit den bloß eine Tagreise östlich von Kerek durchpassirenden Mekkapilgern, die sich oft in Kerek mit Gerste und Weizen verproviantiren. Die Umgegend ist nämlich, da es an Wasser nicht fehlt, nicht unfruchtbar; man findet da Olivenpflanzungen, Granat- und Feigenbäume und Äcker, die einen besonders kernreichen Weizen und Gerste liefern, welche der Sicherheit wegen meist im Kastell gedroschen werden; auch sieht man in der Nachbarschaft mehrere Mülen; gerühmt werden die vorzüglichen Pferde von Kerek. Im Osten und Süden der Stadt sind eine Menge roher Felsgräber im Kalkstein, die in die ältesten Zeiten zurückgehen mögen. Vgl. weiter Reland, Palästina, S. 533. 705; Schultens, Index geogr. zur vita Salad. s. v. Carucha; Robinson, Paläst., III, 124 f.; Quatremère in Makrizi, Hist. des sult. Mamlouks, Paris 1842, t. II, p. 236 sq.;

*) Klein sagt (Zeitschr. d. deutschen Paläst. Ver., II, S. 134): „K. soll 270 christliche und 250 muhammedanische Familien zälen", doch scheinen diese Zalen zu hoch gegriffen.

Ritter, Erdkunde, XV, 1, S. 621 ff.; XIV, S. 62. 108 f., 990; Lynch, Jordan-Expedition, S. 222 f. (deutsche Ausg.); Duc de Luynes voyage d'exploration à la mer morte etc. I, 100 sqq.; II, 107 sqq., woselbst zalreiche Abbildungen aus Kerak (Atlas, Anhg. pl. 3—14). Socin-Bädeker S. 314 f., Riehm im Handwörterbuch (mit einer Ansicht der Befestigungen nach de Luynes).

Rüetschi.

Kirche. 1) Die Kirche im N. Testament; Gemeinde und Gottesreich. Wenn wir in biblischer, dogmatischer und ethischer Ausfürung von Kirche reden, so verstehen wir darunter ἐκκλησία im neutestamentlichen Sinne des Wortes oder die Gemeinde Christi. Zugleich bedeutet Kirche das Haus des Herrn, oder das Gebäude, in welchem die Gemeinde zum Dienste Gottes sich versammelt. Luther hat in seiner Übersetzung des Neuen Testaments jenes Wort immer nur mit „Gemeinde“ widergegeben. Er hätte überhaupt anstatt des „blinden, undeutlichen“ Wortes Kirche (L. Werke, E. A. 25, 354) in jenem Sinn lieber nur das Wort „Gemeinde“ oder „heilig, christlich Volk“ gebraucht. In seiner Übertragung des Alten Testamentes setzt er „Kirche“ vorzugsweise für Gebäude des Götzendienstes, ferner (1 Mos. 49, 6) für eine menschliche Ratsversammlung (bei der neuerdings vorgenommenen Revision der lutherischen Bibelübersetzung beschloss man an solchen Stellen zu ändern). Er meinte (vergl. den Gr. Katech.), dem Wort liege ein griechisches *Κυρία*, welches gleichbedeutend mit dem lateinischen curia sei, zu grunde. In dem wissenschaftlichen und populären deutschen Sprachgebrauch aber hat „Kirche“ allgemein jenen doppelten Sinn behalten. Neuere haben wol den Namen Kirche auf einen die Einzelgemeinden umfassenden Gesamtorganismus und den Namen Gemeinde auf diese Einzelgemeinden, oder den Namen Kirche auf die objektive Anstalt als solche und den Namen Gemeinde auf die Gesamtheit der in ihr stehenden Subjekte anwenden wollen. Dann aber müsste man vor allem anerkennen, dass man „Kirche“ nicht mehr einfach als deutschen Ausdruck für das neutestamentliche ἐκκλησία gebrauchen, vielmehr etwas, wofür das Neue Test. keine zutreffende Bezeichnung habe, damit ausdrücken wolle. Denn ἐκκλησία heißt, wie wir sogleich weiter sehen werden, eben Gemeinde; und bedeutsam ist im Neuen Testament eben auch dies, dass ihm ein Ausdruck für die von jenen neueren erstrebte Unterscheidung fehlt.

Vielmehr Gegenstand gelehrter Forschung als religiösen Interesses ist die Frage, woher das Wort stamme, das wir so für Gemeinde und für Gotteshaus zugleich gebrauchen. Vgl. hiezu Jacobson, Untersuchungen zur Begründung eines Systems des Kirchenrechts, 1. Beitrag, 1831, und besonders den Artikel „Kirche“ (von Hildebrand) in Grimms d. Wörterbuch, Bd. 5, S. 790 f. „Kirche“ für Gotteshaus kommt in deutschen Ortsnamen (im Elsaß) schon vor Bonifaz vor. Walafried Strabo (de reb. ecclesiast 7) sagt, das Wort sei vom griechischen „Kyrica“ hergekommen und zwar hauptsächlich von den arianischen Goten aus. Im Angelsächsischen lautet dasselbe Wort: cyrice, woraus weiterhin das schottische Kirk und englische church geworden ist. In der Tat ist keine andere Ableitung als aus dem Griechischen möglich, wie auch die englischen Sprachforscher erklären (Hensleigh Wedgwood, Dictionary of Engl. Etymology 1872 s. v. church; Skeat, Etymolog. Diction. of t. engl. language 1879; vor ihnen: Max Müller, Lectures on the science of language, 6. Vorlesung). Im Griechischen kommt „κυριακόν“ schon im 4. Jarhundert als Bezeichnung christlicher Kirchengebäude vor. Erst später wird dafür auch das Feminin des Wortes gebraucht. Aber das griechische Neutrum konnte im Deutschen zum Feminin werden, wie auch sonst öfters geschah (z. B. ὄργανον zu Orgel). So wird unser Wort Kirche entstanden sein. Vom Lokal für den Gottesdienst ist dann der Name auf die Gott dienende Gemeinde übergegangen, wie umgekehrt im Romanischen und auch schon im Lateinischen und Griechischen das Wort ecclesia auch Bezeichnung des Lokals geworden ist. Dunkel freilich ist der Weg, auf welchem das griechische Wort zu den Deutschen gelangte. In Ulfilas Bibelübersetzung findet es sich noch nicht: sie hat vielmehr das Wort ἐκκλησία aufgenommen (aikklêsjô). Die celtischen, irischen Missionäre können jenes nicht nach Deutschland gebracht haben.

Denn die Iren selbst haben es zwar, aber schon vermittelt durchs Latein: nämlich domhnach = lat. dominicum (nach Wedgwood). Nach Deutschland muss es vielmehr schon früher übergegangen sein, sei's durch romfeindliche Arianer, Goten (vgl. Walafr. Strabo), Longobarden, Burgunder, sei's durch griechisch redende, von der Rhone nach dem Rhein herübergekommene Christen, wie denn ein Vorhandensein christlicher Gemeinden in Germanien, d. h. am Rhein, zuerst durch den Lyoner Bischof Irenäus uns bezeugt wird (so Lechler, in d. Theol. Stud. u. Krit. 1876, S. 522). Von Deutschland aus kam dann das Wort zu den Angelsachsen; ihr im J. 597 zum Christentum übertretender König hatte eine deutsche, fränkische Christin zur Frau, die sich auch schon vor Ankunft der römischen Missionäre christlichen Gottesdienst hatte halten lassen. — Meinte man das Wort aus dem Lateinischen herleiten zu müssen, so bot sich hier nach sprachwissenschaftlichen Gründen nicht etwa curia, sondern nur circus dafür dar; darauf kamen schon Just. Lipsius, dann J. Grimm in seiner Grammatik, W. Wackernagel in seinem Wörterbuch („runde und halbrunde Form der Taufkapellen und der Chöre"). Aber nur völlige Verzweiflung an einer äußern Vermittlung zwischen dem Deutschen und Griechischen, wozu man doch keineswegs Grund hat, könnte der Ableitung aus dem Griechischen, für welche die inneren Gründe so klar vorliegen, entgegentreten. Kein neuerer Sprachforscher scheint ihr mehr zu widersprechen.

Das Wort *ἐκκλησία* nun, auf dessen neutestamentliche Bedeutung sich im Deutschen der Name Kirche ausgedehnt hat, bezeichnet im Profangriechischen eine berufene (*ἐκκαλεῖν, ἔκκλητοι*) Versammlung, speziell die ordentlich durch den Herold zusammenberufenen Bürger. Im N. Test. steht es so Apgsch. 19, 32. 40 für eine tumultuarisch zusammengerufene Versammlung, V. 39 wird davon die *ἔννομος ἐκκλησία* unterschieden. Derjenige neutestamentliche Gebrauch des Wortes aber, mit welchem wir hier zu tun haben, schließt sich an die Sprache des A. Test. und der LXX an. Der Grundtext des A. Test. gebraucht für die Gemeinde Israels, des Gottesvolkes, die beiden Ausdrücke עֵדָה (von יָעַד) und קָהָל (קהל=קול). Der Unterschied zwischen beiden (von vielen nicht beachtet, von andern verschieden bestimmt) ist wol dieser: wärend beide „Versammlung" bedeuten, steht עֵדָה mehr auch für die Gemeinde überhaupt oder die unter sich verbundene Gesamtheit des Volks (sowie daneben auch einzelner Kreise, — einer Hausgenossenschaft Hiob 16, 7), dagegen קָהָל mehr für die Versammlung als solche oder das förmlich und feierlich versammelte Volk (vgl. קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל 2 Mos. 12, 6; 4 Mos. 14, 5, und das Verhältnis beider Worte 3 Mos. 4, 13. 14). Zugleich hat so קָהָל mehr feierlichen Ton und wird mehr als עֵדָה da gebraucht, wo eigens die Beziehung der Gemeinde zu ihrem Gott ausgedrückt werden soll: sie heißt so קְהַל יהוה, קְהַל אֱלֹהִים 4 Mos. 16, 3; 20, 4; 5 Mos. 23, 2—4. 9; Nehem. 13, 1. Dieses עֵדָה übersetzen die LXX mit *συναγωγή* (nie mit *ἐκκλησία*, wie A. Krauß, Das prot. Dogma v. d. unsichtb. Kirche, S. 124 mit unrichtiger Berufung auf Cremers Wörterbuch angibt), קָהָל auch mit *συναγωγή*, jedoch weit häufiger mit *ἐκκλησία*. *'Εκκλησία* bezeichnet vollends speziell (wärend קָהָל, mit *συναγωγή* übersetzt, doch z. B. 4 Mos. 20, 4 auch für die Gottesgemeinde überhaupt steht) die Gemeinde als festlich und gottesdienstlich versammelte; ebenso steht es für die Versammlung des Volks am Sinai Apgsch. 7, 38. In einer und zwar einer ganz besonders gewichtigen solennen Ausdrucksweise bezieht sich indessen doch auch *ἐκκλησία* als Übersetzung von קָהָל allgemein auf die geschlossene Gottesgemeinde als solche; nämlich in der öfters widerkehrenden Erklärung über diejenigen, welche „nicht kommen sollen in die Gemeinde Jahves" oder „Gottes" 5 Mos. 23 a. a. O.; Nehem. 13 a. a. O.; Klagl. Jerem. 1, 10. Zu grund liegt aber auch hier die Vorstellung von der Gemeinde als einer vor Gott versammelten. Es ist dies der bedeutsamste Ausdruck, in welchem das Wort bei den LXX uns begegnet.

Zugleich haben wir in Betreff der alttestamentlichen Ideeen und Ausdrücke daran zu erinnern, dass diese Gottesgemeinde nicht bloß aufgefordert wird, heilig zu sein, sondern selbst schon heilig oder ein Gotte heiliges Volk heißt (2 Mos. 19, 6; 5 Mos. 7, 6; 14, 2. 21; 26, 19) und dass die Namen „Gemeinde Jakobs" oder „Volk Gottes" und „seine Heiligen" (LXX: *οἱ ἡγιασμένοι*) einander entsprechen (5 Mos. 33, 3. 4).

Dies die Grundlage für die Anwendung des Wortes *ἐκκλησία* im N. Test., und zwar besonders auch bei Paulus, der von dieser am meisten redet. Von jenem Sprachgebrauch aus wird hier dahin weiter gegangen, dass dasselbe nicht mehr vorzugsweise auf die Gottesgemeinde, sofern sie auch äußerlich und zu einer Feier sich versammelt hat, angewandt wird, sondern die ganz allgemeine Bezeichnung für sie geworden ist. Sie aber ist die Gemeinde der an den Messias Jesus Glaubenden, in Christus Gotte Geheiligten.

Zur neutestamentlichen Lehre von der Kirche vgl. neben den biblischen Theologien des N. Test.'s, besonders der von Weiß, und den Schriften über den paulinischen Lehrbegriff: J. Köstlin, Das Wesen der Kirche nach Lehre und Geschichte des N. Test.'s 1872; Hackenschmidt, Die Anfänge des kathol. Kirchenbegriffs I, 1874; A. Krauß a. a. O.

Man hat darüber gestritten, ob Jesus die Absicht gehabt habe, eine Kirche, d. h. eine besondere, organisirte Gemeinde seiner Jünger, im Unterschied speziell von der israelitischen Voksgemeinde, zu gründen. Jesus kündigte die Nähe des Himmelreichs an und erklärte sodann, dass es auch schon gegenwärtig sei. Wesentlich von diesem Reich und den Bedingungen der Teilnahme daran und an dem darin zu genießenden Heil handeln seine Reden. Die Frage ist so, ob zu derjenigen von Gott und dem Himmel stammenden, himmlisch (vgl. Matth. 6, 10) gearteten, durch göttliche Kräfte herzustellenden Ordnung der Dinge, welche er mit diesem Reich meinte, auch jene Gemeindebildung gehören sollte. Die Aussagen und Gleichnisse vom Himmelreich, die wir in den Evangelien haben, nehmen, abgesehen von Matth. 16, 18 f., darauf keine Beziehung. Das Reich ist schon gegenwärtig Luk. 17, 21, sofern es bereits in denen sich verwirklicht, bei welchen nach Matth. 13 das vom Menschenson ausgestreute Wort guten Boden findet, aufgeht und Frucht trägt. Diese zusammen mit der Sat, bei welcher der Same nicht zur Frucht gedeiht, und ferner mit dem unter die gute Sat gestreuten Afterweizen, von welchem das andere Gleichnis redet, erscheinen als stehend auf e i n e m Acker. Von einer Verbindung derselben untereinander, einer gemeindlichen Gliederung, Ordnung u. s. w. ist jedoch nicht die Rede. So auch nicht in dem Gleichnis von dem Netz, worin gute und schlechte Fische zusammen gefangen werden. Was die Reichsgenossen dazu macht, ist ihr Aufnehmen des göttlichen Worts überhaupt, ihr Durchdrungensein von demselben, ihr ganzes dadurch bestimmtes gottgemäßes Verhalten und Wirken, zugleich die Bereitwilligkeit, mit der sie alles andere für das Reich und seine Güter, für die e i n e edle Perle u. s. w., hingeben, one dass hiebei schon gewisse auf ein gemeindliches Leben bezügliche Tätigkeiten oder ein Verhalten zu gemeindlichen Ordnungen hervorgehoben würden. Darauf, dass das Reich nicht bloß innere sittlich religiöse Anregungen und Kräfte sauerteigartig unter die Menschheit bringen und sie in innere Gärung versetzen, sondern auch als ein einheitliches objektives Ganzes über sie sich ausbreiten solle, weist uns one Zweifel das Gleichnis vom Senfkorn hin. Darüber indessen, ob und wie weit zu dieser Ausbreitung des Reichs, die jedenfalls durch weitere Verkündigung des Wortes erfolgen und über die ganze Menschheit hin die vom Worte durchbrungenen und jenen gottgemäßen Charakter tragenden Subjekte in sich schließen sollte, auch die Ausgestaltung einer gemeindlichen Form für diese und eine Absonderung derselben von der gemeindlichen Verbindung Israels gehöre, ist doch auch hier noch nichts ausgesagt.

Aber tatsächlich waren ja doch die Jünger, indem sie an Jesus sich anschlossen, auch unter sich schon verbunden. Sie bildeten seine Heerde (Luk. 12, 32; Joh. 10, 1 ff.). Es verstand sich von selbst, dass sie in ihrem Wirken für seine Sache und sein Reich auch nach seinem Weggang untereinander zusammenhalten muss-

ten. Innerlich bildeten sie ja onedies ein Ganzes; denn sie und nur sie waren Genossen oder Söne des Gottesreichs, das jetzt inmitten Israels und der Menschheit erschienen war. Vollends machte es der scharfe Gegensatz, Widerspruch und Hass, den Jesus bei der Welt und dem jüdischen Volke fand und seinen Jüngern in Aussicht stellte, schlechthin notwendig, dass sie für ihr gemeinsames Wirken als Messiasgemeinde und für die gemeinsame und wechselseitige Pflege ihres sittlich religiösen Lebens sich auch äußerlich unter einander zusammentaten und hierin von ihren bisherigen Volks- und Kultusgenossen sich sonderten.

Es hat so durchaus nichts Befremdliches, wenn Jesus, wie er an zwei Stellen des Matthäus-Evangeliums tut, von einer eigenen Gemeinde, die er aufbauen werde, redet. Auffallen könnte nur, dass wir keine weiteren und eingehendere Reden hierüber von ihm besitzen. Wir müssen es daraus erklären, dass er erwartete und wollte, die von ihm und um ihn her versammelten Jünger sollten eben als solche im Bewusstsein und Drang innerer Gemeinschaft und im Streben, sein Reich zu behaupten und für dasselbe weiter zu wirken, von selbst, one ausdrückliche Gesetze und Gemeinschaftsordnungen von ihm empfangen zu haben, die nötige gemeindliche Gestaltung annehmen. An der ersten Stelle, Matth. 16, 18, spricht er von seiner Gemeinde im ganzen. An der andern, Matth. 18, 17 ff., bezieht er sich bestimmter auf die Gemeinde der Seinen, sofern sie auch äußerlich zusammentritt, um als eine in seinem Namen versammelte über Vorkommnisse und Bedürfnisse ihres inneren Lebens zu verhandeln, namentlich (wovon dort Jesus speziell zu reden hatte) die Beschwerden von Brüdern gegen Brüder zu vernehmen, dem sündigen Bruder kraft der ihr von oben verliehenen Vollmacht die Sünde vorzuhalten u. s. w. Man pflegt zu sagen, hier rede Jesus von den Einzelgemeinden im Unterschied von der Gesamtgemeinde. Richtiger sagen wir, er reflektire darüber, ob es verschiedene einzelne Gemeinden an verschiedenen Orten gebe, gar nicht, rede aber so, dass, wenn einmal solche bestanden, die sein Wort anwendenden Jünger dergleichen Angelegenheiten selbstverständlich jedesmal vor die an Ort und Stelle befindliche Jüngergemeinschaft bringen mussten. Weiter ist aus seinen dort folgenden Worten zu ersehen, dass, um die seiner Jüngerschaft zukommenden Befugnisse auszurichten, schon eine Gemeinschaft von Zweien oder Dreien genügt, wenn sie in seinem Namen versammelt sind und seinen Vater im Himmel anrufen. — Wie weiterhin im Griechischen des N. Test.'s das Wort ἐκκλησία an das ἐκκλησία der LXX = קָהָל sich anschließt, so wird auch dem „ἐκκλησία“ an diesen Stellen ein קָהָל (oder קְהִלָּה) im Munde Jesu zu grunde liegen.

Über die „Schlüssel des Himmelreichs“ (vgl. Jes. 22, 20 ff.; Apok. 3, 7; 1, 18) und über die damit offenbar zusammenhängende Vollmacht des „Bindens und Lösens“, welche Jesus Matth. 16 dem Petrus und Matth. 18 seiner Jüngerschaft insgemein verleiht (= „verbieten und erlauben“ nach rabbinischem Sprachgebrauch? oder von Behalten und Vergeben der Sünden und demgemäßem Verfaren gegen Sünder, wovon der Zusammenhang von Matth. 18 handelt und was den Sprachgebrauch von „Lösen“ in LXX Jes. 40, 2; Hiob 42, 9; Sir. 28, 2 für sich hat?), siehe den Art. „Schlüsselgewalt“.

Erbauen wollte Jesus seine Gemeinde nach Matth. 16 auf dem „Felsen“ Petrus, der dort mit seinem aus göttlicher Offenbarung entsprungenen Bekenntnis zu ihm den Jüngern vorangegangen war. Wir haben das Wort aus diesem Zusammenhang heraus und hiemit zugleich seiner geschichtlichen Erfüllung gemäß zu verstehen. Er ist nicht Grundlage in dem Sinn, in welchem Jesus sich und sich allein den Eckstein nennt (Matth. 21, 42 ff.). Aufgebaut aber wurde die Gemeinde in ihrem Ursprung, wie die Apostelgeschichte erzält, wesentlich auf der Predigt und Wirksamkeit des gottbegabten Felsenmannes. Zur Seite treten ihm jedoch die andern apostolischen Persönlichkeiten (Ephes. 2, 20; Apok. 21, 14; Galat. 2, 9). Die ganze Aussage Jesu endlich bezieht sich eben nur auf jene Grundlegung, also die geschichtlichen Anfänge und die dort für immer gelegten

Fundamente. Mit einem fortgesetzten Regiment in der Gemeinde und Regenten, die darin weiterhin dem Petrus nachfolgen sollten, hat sie nichts zu tun (gegen den römischen Katholizismus und auch gegen Krauß a. a. O.). — Dass Jesu Wort „Weide meine Jünger“ Joh. 21, 15 ff. speziell an Petrus ergeht, ist durch den dort vorliegenden Anlass bedingt; der Auftrag besonderen Vertrauens steht gegenüber der demütigenden Frage an denselben Petrus, ob er Jesum liebe.

Eine hervorragende Stellung auch inmitten der künftigen Gemeinde war den zwölf Aposteln schon durch die Stellung, welche sie bei Jesus wärend seines irdischen Wirkens einnahmen, gegeben. Das Wort des Menschensones haben vor allem sie weiter zu tragen und innerhalb der Gemeinde praktisch zu üben, die es in beständigem persönlichen Umgang vom Herrn überkommen und vor den andern auch seine Geisteszusagen empfangen hatten (Joh. 15, 26 f.; Apostelg. 1, 21 f.). Aber wir erhalten keine bestimmte Abgrenzung zwischen ihnen, die dabei auch unter sich noch an Gaben und Beruf verschieden erscheinen, und zwischen andern Jüngern, die etwa doch auch noch mit besonderen Gaben ausgerüstet werden sollten. Auch haben sie, die Apostel oder Sendboten, ihre Aufgabe nicht sowol in der inneren Leitung der Gemeinden, nachdem diese einmal fest gegründet und gesammelt sind, als vielmehr im Weitertragen der Botschaft an Israel und die gesamte Menschheit; darauf beziehen sich die Abschiedsworte des auferstandenen Jesu an sie. — Jesus redet auch von solchen unter seinen Jüngern, welche wie Haushälter vom Hausherrn über den Haushalt und die andern Knechte gesetzt seien (Matth. 24, 45 ff.; Luk. 12, 42 ff.). Er wendet ferner auf die, welche er senden will, den Namen von Propheten, Weisen, Schriftgelehrten (Matth. 23, 34) an. Aber immer enthält er sich aller Bestimmungen darüber, wie weit etwa die hiezu gehörigen Tätigkeiten in ein gesetzlich abgegrenztes Amt zusammengefasst oder durch wen und in welcher Weise einzelne Personen damit beauftragt werden sollten. Jene Namen erinnern an solche Tätigkeiten und Organe des vorchristlichen Gottesvolkes, für welche solche Abgrenzungen und äußere gesetzliche Ordnungen gerade nicht existirten. Für Analogieen mit dem statutarisch geordneten Priestertum des Alten Bundes haben Jesu Aussagen über seine Gemeinde, seine Jüngerschaft, sein Reich keine Stelle. Jede Tätigkeit soll ferner immer nur wie ein Akt dienender Liebe geübt werden; jede Machtübung nach Art weltlicher Herrscher ist hier untersagt; sogar die Anwendung des Namens Lehrer oder Leiter hat Jesus den Seinigen für ihren Verkehr unter einander verwehrt, wenn sie gleich dieses Verbot nicht buchstäblich befolgten und hierin one Zweifel seinem Sinn entsprachen (Luk. 22, 25 ff.; Matth. 23, 8 ff.).

Zur Verkündigung des Wortes vom Himmelreich und Heil und zur Pflege des sittlich religiösen gottgemäßen Lebens auf Grund, in Kraft und nach Maßgabe dieses Wortes kam dann noch die Taufe. Dass Jesus selbst sie verordnet habe, müsste man, wenn wir auch nicht die evangelischen Berichte über ihre Einsetzung durch den Auferstandenen besäßen, schon aus der Art, wie sie one weiteres bei der Ausbreitung seiner Jüngerschaft nach seinem Hingang in Gebrauch tritt und wie sie dann besonders auch von Paulus zu einem konstituirenden Moment des Christentums (in Röm., 1 Korinth., Galat. u. s. w.) gemacht wird, erschließen. Leugnet man freilich die wirklichen Erscheinungen des Auferstandenen, so findet man dort auch für jene Einsetzung keinen Ort mehr. Der Eintritt in eine besondere Gemeinde wäre, wie die Taufe des Johannes zeigt, mit dem Taufen an sich noch nicht notwendig verbunden gewesen; wol aber gehörte er, nachdem eine besondere Messiasgemeinde einmal bestand, mit dazu. Das Herrenmal endlich, das Jesus seiner Jüngerschaft gestiftet hat, ist von ihr, one dass er es geboten hätte, aber gewiss seiner Absicht entsprechend sofort als Hauptbestandteil ihrer eigentümlichen gemeindlichen Erbauung weiter gefeiert worden.

So gewiss indessen hiemit die Grundlagen nicht bloß für eine weitere Ausbreitung des Gottesreichs in der Menschheit und für die Erbauung des neuen Lebens in den einzelnen Heils- und Reichsgenossen, sondern auch für eine gliedliche, gemeindliche Verbindung derselben unter einander oder für eine Gemeinde des Herrn oder Kirche gegeben waren und so gewiss schon Jesus eine solche hat

gründen wollen, so war damit doch eine Auffassung noch nicht direkt ausgeschlossen, nach welcher eine unter sich verbundene und etwa konventikelartig über das Land sich ausbreitende, und von da weiter hinein unter die Heiden wirkende Messiasgemeinde noch immer unter den äußeren Institutionen des Alten Bundes und in einem allgemeinem Verband mit der dem Evangelium bis jetzt noch widerstrebenden israelitischen Volksgemeinde bis zu der bevorstehenden großen Reichsoffenbarung ihres widerkehrenden Herrn hätte bleiben können und sollen. Die Konsequenzen daraus, dass, wie Jesus sagte, der neue Wein sich nicht in alte Schläuche fassen läßt, waren einer fortschreitenden und durch die weiteren geschichtlichen Erfarungen bedingten Erkenntnis der Jünger überlassen. Die Gemeinde Christi aber hieß und war auch schon die noch unter jenen Institutionen stehende palästinensische Urgemeinde. Dogmatisch entnimmt hieraus der evangelische Protestantismus mit Recht, dass das Wesen der Kirche Christi an keinerlei derartige Formen unbedingt gebunden werden dürfe.

Was näher noch die vielfach verhandelte Frage betrifft, wie Reich Gottes und Kirche zu einander sich verhalten, so darf man, um sie nach Jesu Sinn zu beantworten, das Wesen der Kirche eben nur in das bisher Bezeichnete, nicht etwa in einen zu ihr gehörigen weiteren äußeren Apparat setzen. Die Existenz und Entwicklung der Kirche und die Verwirklichung des Reichs innerhalb der gegenwärtigen Welt (im Unterschied von seiner künftigen vollendeten Offenbarung, ferner abgesehen von seiner Vorbereitung schon im A. Bund, vermöge deren die Israeliten Matth. 8, 12 Söne des Reiches heißen) ist hiernach mit- und ineinander gesetzt. Die Idee des Reiches bezieht sich, wie wir sahen, nicht bloß und auch nicht zunächst auf die Gemeinde als solche oder aufs gemeindliche Verbundensein der Reichsgenossen. Aber für ware Glieder seiner Gemeinde können nur die gelten, welche wirklich als seine Jünger verbunden und in seinem Namen nach Matth. 18 versammelt sind und eben hiemit auch am Reich teil haben. Und andererseits läßt sich von keinem, der den Samen des Worts aufgenommen und am Reiche teil hat, denken, dass er der Gemeindegenossenschaft fremd bleiben sollte. Denn eben die Jünger, die des Herrn Gemeinde bilden, tragen jenen Samen hinaus auch zu den äußerlich fernsten Menschen (bei den von Morgen und Abend Kommenden, Matth. 8, 11; Luk. 13, 28 f. ist nicht an seligwerdende edle Heiden im Sinne Zwinglis, vgl. Krauß a. a. O., sondern an Heiden, die wie jener Matth. 8 gläubig und selig werden, zu denken). Und zur Wirkung des Wortes in denen, die es aufnehmen, gehört wesentlich mit, dass sie die brüderliche Gemeinschaft eingehen und waren. Missverstand wäre es, wenn man den Unterschied zwischen Reich und Kirche zum Unterschied zwischen Innerem und Äußerem oder Idealem und Realem machen wollte. Das Reich hat seine reale Existenz in jenen Subjekten und ihrem wirklichen Verhalten überhaupt und gemeindlichen Verhalten, verwirklicht sich mittelst des in's Äußere tretenden Wortes, gibt sich kund in nach Außen tretenden Früchten, — one dass es doch dadurch Gegenstand der sinnlichen παρατήρησις Luk. 17, 20 würde. Die Gemeinde ist, wärend sie ein in der Welt stehender äußerer Verband wie andere Vereinigungen von Menschen ist, doch Gemeinde Christi nur vermöge der nicht bloß äußerlichen, sondern wesentlich innerlichen Verbindung mit ihm, der nach Matth. 18 a. a. O. und 28, 20 mitten unter ihr bleibt. Und nichts Äußerliches ergibt sich uns nach Jesu Reden als wesentlich und notwendig für ihren Bestand, was nicht eben auch zur Verwirklichung des Reiches gehörte. Denn auf äußere Formen des Kultus und der Verfassung, auf Formulirung von Dogmen, auf äußere Verwaltung und Regiment u. s. w., worein Spätere das Wesen der Kirche gesetzt haben und woran auch moderne Protestanten gern gleich beim Begriff der Kirche denken, haben uns Jesu Reden überhaupt, auch die über die Gemeinde, nirgends gefürt. — Zu der umfassenden Idee des Gottesreiches, wie sie im ganzen Verhalten und Leben jener Reichsgenossen sich realisiren soll, möchten wir wol weiter auch die von der gottgemäßen Gesinnung ausgehende Lösung der Aufgaben, welche unsere Stellung in der Welt, die allgemeine Ausstattung unseres Geistes, das Verhältnis von Geist und Natur u. s. w. mit sich bringt (Wissenschaft, Kul-

tur u. s. w.), und neben jenem gemeindlichen Verbundensein in Jesu Namen auch sittliche Gemeinschaften des natürlichen und weltlichen Lebens, die Ehe und den Stat, rechnen. Die Aussagen Jesu aber und ebenso die des ganzen Neuen Testaments über das Gottesreich als ein in dieser Welt sich verwirklichendes beschränken sich auf das Gebiet, welches wir kurzweg als das sittlich religiöse Centralgebiet bezeichnen können: Hingabe der Gesinnung an Gott, Beseelung durch seinen Willen und Seligsein in ihm, Fruchttragen der Grundgesinnung brüderlicher Liebe, Verbundensein eben für die Pflege jenes Lebens in Gott und für die Übung solcher Liebe.

Gemäß jenem Zusammenhang zwischen Gottesreich und Gemeinde können wir endlich doch auch für die Kirche aus jenen Gleichnissen Matth. 13 noch Folgerungen ziehen, obgleich Jesus selbst von ihr dort nichts ausgesprochen hat; insbesondere nämlich aus dem Gleichnis vom Unkraut, das auf einem Acker mit dem guten Weizen und unter ihm zerstreut und schwer von ihm scheidbar und unterscheidbar heranwächst, auf ein unvermeidliches Aufkommen und Verbleiben unchristlicher und widergöttlicher Elemente auch innerhalb des Verbandes, welcher Christi Gemeinde heißt.

Von der wirklichen Kirche sagt man dann wol, sie sei durch die Geistesausgießung am Pfingsttage gegründet worden. In der Tat tritt dort die Gemeinde Christi mit voller Kraft ins Leben hinein. Man darf jedoch hiebei nicht übersehen, dass es ebendieselbe Jüngerschaft ist, die in Christi Namen schon vorher zusammenhielt, zu der der Auferstandene schon zuvor sein Wort „Nehmet hin den heiligen Geist“ (Joh. 20, 22) gesprochen und die Jesus schon vorher seine Herde und die Reben an ihm, dem Weinstock (Joh. 15, 5), genannt hatte, aus deren Mitte auch schon durch einen gemeindlichen Akt die Zwölfzal der Apostel (Apostelg. 1) ergänzt worden war. Sie also lebte und wirkte jetzt zunächst noch wie eine innerhalb Israels bestehende Genossenschaft, aber dabei mit eigenen gottesdienstlichen Versammlungen, Vorständen u. s. w. Auch der Name ἐκκλησία für die Christengemeinde stammt one Zweifel schon aus der ersten Zeit vor der Wirksamkeit des Paulus. Paulus gebraucht ihn von Anfang an in seinen Briefen als den allgemein geläufigen, mit Bezug auf die palästinensischen Gemeinden (1 Thess. 2, 14) wie auf die heidenchristlichen.

Der vollständige Name, wie wir ihn bei Paulus oft lesen, ist: „Gemeinde Gottes“, auch (Röm. 16, 16) „Gemeinde Christi“. Schon der einfache Name Gemeinde aber wird so one weiteres für die Christengemeinden gebraucht, dass offenbar die Christen ihre Gemeinden eben als Gemeinden in besonderem Sinn oder als Gottesgemeinden und sich in ihrer Gesamtheit als die Gemeinde Gottes so genannt haben. Klar ist dabei der Anschluss an jenen alttestamentlichen Ausdruck. Er wird jetzt aber, wie gesagt, auf die Gemeinde und Gemeinden überhaupt angewandt, auch ganz abgesehen von ihrem äußeren gottesdienstlichen Versammeltsein. Gewönlich sind es die Einzelgemeinden, von denen Paulus redet. Aber nicht minder ist es ihm der geläufige Name für die Christenheit insgemein, so oft er überhaupt von dieser zu reden Anlass hat: in den älteren Briefen, die man in dieser Beziehung vom Epheserbrief hat unterscheiden wollen, so gut als im Epheserbrief, bei welchem ihm besonderer Anlass hiezu gegeben war (Gal. 1, 13; 1 Kor. 10, 32; 12, 28; 15, 9). Ebenso redet die Apostelgeschichte (9, 31) von der Gesamtgemeinde.

Die Gemeinde besteht, was nun eben für die Gesamtgemeinde und die Einzelgemeinden gleichermaßen gilt, aus den „in Christo Geheiligten“ oder „berufenen Heiligen“, vgl. besonders 1 Kor. 1, 2 (2 Kor. 1, 1; Röm. 1, 7). Auch hiefür ist schon oben auf die alttestamentliche Analogie hingewiesen, sowie dann von dort her 1 Petr. 2, 9 auch der Name des „heiligen Volkes“ auf die Christengemeinde übertragen wird. Möglich, dass Paulus auch das Wort κλητοί (womit er nur die, bei denen der Ruf auch Erfolg hatte, bezeichnet) und das Wort ἐκκλησία zu einander in Beziehung gesetzt hat. — Die Auffassung, dass jede Christengemeinde und die ganze Christenheit Gemeinde Gottes und Christi sei, bestehend aus jenen Heiligen, war mit ihrer Rückbeziehung auf die alttestamentlichen

Begriffe gewiss allgemein apostolisch. Charakteristisch für Paulus ist die tiefe Auffassung des inneren Geeintseins der Gläubigen in Christus selbst, wobei der Eintritt in diese Gemeinschaft, in die mit Christo und zugleich in die mit den andern Gemeindegliedern, speziell an die Taufe geknüpft wird (Gal. 3, 27; 1 Kor. 12, 13). Überall erscheint das, was Eph. 4, 4 ff. zusammengestellt ist, als das die Einheit konstituirende: Ein Herr und Gott, Ein Glaube (durchs Eine Evangelium erzeugt), Eine Taufe. Zu dem erhöhten Christus verhält sich die von seinem Geist beseelte, von ihm geleitete Gemeinde wie sein Leib: so nach Ephes. und Koloss., wo auf ihn das Bild des Hauptes angewandt wird, sachlich ganz ebenso wie 1 Kor. 12, wo dies nicht der Fall ist. Denn hier war dies Bild nicht am Platz, damit nicht neben den hier genannten Gliedern auch das Haupt nur wie eins der Glieder erscheine, und auch dort wird sachlich über das Bild eines Hauptes hinaus dahin fortgegangen, dass Christus mit seiner Fülle den ganzen Leib erfülle.

Auf die Frage, ob die Kirche als Anstalt über den Subjekten stehe oder vielmehr aus ihnen bestehe, ist überall zu antworten, dass die Gemeinde im apostolischen Sinn des Worts eben in den Persönlichkeiten, den Geheiligten, Berufenen u. s. w. ihre Existenz habe, aber freilich nicht als ob sie willkürlich von sich aus zu ihr zusammengetreten wären, sondern so, dass sie durch göttliche Berufung, Heilswort und Taufe mit Christus und unter einander geeint worden sind und der eine Geist von oben ihr Gemeingeist ist. Haus Gottes ist die Gemeinde, indem die einzelnen Subjekte die Bausteine sind und zugleich auch jeder Einzelne eine Wonstätte Gottes (1 Kor. 3, 9. 16; 6, 19; 1 Petr. 2, 5; Hebr. 3, 6). Sie ist die „Fülle Christi", indem alle die Subjekte „in ihm erfüllt sind" (Ephes. 1, 23; 3, 19; Kol. 2, 10). Ein „oberes Jerusalem" wird einmal von Paulus, Gal. 4, 26 f., Mutter der Christen genannt und muss so vor allen diesen Kindern existiren. Dasselbe ist aber nicht identisch mit der „Gemeinde". Sondern Paulus meint damit, aus einer allgemeineren jüdischen und apostolischen Anschauungsweise heraus redend, eine (freilich in unseren Begriffen schwer fassbare) schon zuvor im Himmel bestehende Realität, welche schon das Urbild der es nur schwach abbildenden alttestamentlichen Theokratie war, welche in den aus Wort und Geist von oben her geborenen Christen und Gemeindegliedern ihre Kinder hat (sowie diese schon jetzt ihr Bürgertum im Himmel haben) und welche einst in der großen vollendeten Reichsoffenbarung selbst ganz hernieder kommen soll (vgl. Hebr. 12, 22; Phil. 3, 20; Apokal. 21, 2).

Kirche oder Gemeinde heißt immer eben die in dieser Welt stehende Christengemeinde. Der Name wird auch nicht etwa auf die schon aus dieser Welt ins Jenseits hinübergegangenen Heiligen mit ausgedehnt, wärend allerdings die Christen schon hinieden, wie zum himmlischen Jerusalem, so auch zu den Geistern der vollendeten Gerechten dort und zu den Scharen der Engel „herzugekommen" sind (Hebr. 12, 22 ff.; bei der „Gemeinde der im Himmel angeschriebenen Erstgeborenen" sind solche gemeint, die, eben wärend sie auf Erden leben, schon dort als Bürger eingetragen sind, vgl. Phil. a. a. O.; Luk. 10, 20; Psalm 87, 5).

Sind es nun so die Heiligen, aus denen Gottes Gemeinde besteht, und sind ihre Mitglieder Glieder des Leibes Christi, so fragt sich, wie der Name der Gottesgemeinde doch durchweg den empirischen Gemeinden beigelegt werde, die, wie die apostolischen Briefe genügend erkennen lassen, auch unreine, ja sehr unheilige Elemente in sich schlossen, auf welche auch (2 Tim. 2, 20) das Bild eines Gefäße zur Ehre und zur Unehre zugleich in sich schließenden Hauses anzuwenden war. Die Frage kann, namentlich nach Paulus, hier nicht etwa so erledigt werden, wie bei der Übertragung des Prädikats der Heiligkeit aufs alttestamentliche Volk als Ganzes. Denn hier handelt sichs eben darum, dass die Persönlichkeiten als solche „Christum anlegen" (Röm. 13, 14; Gal. 3, 27) „abgewaschen, gerechtfertigt, geheiligt" seien (1 Kor. 6, 11), als lebendige Bausteine sich aufbauen. Wir haben hier in Betreff derjenigen, welche einmal in ihrem Lebensmittelpunkt und Grundcharakter durch Christus in die Gottesgemeinschaft eingegangen sind, zu antworten, dass sie eben hiemit troß der ihnen noch anhaftenden

Sünden den Charakter jener Heiligkeit haben. Von solchen aber, welche Gefäßen der Unehre gleichen, darf man nicht etwa, wie manche Neuere wollten, behaupten, sie seien für Paulus doch vermöge ihres Getauftseins noch Heilige und wirkliche Glieder Christi, wärend sie doch scharf von denen, die der Herr als die Seinen kennt (2 Tim. 2, 19), unterschieden werden und aus der Gnade gefallen sind (Gal. 5, 4; vgl. besonders auch das Hinausgeworfensein der schlechten Reben Joh. 15, 6). Wir müssen vielmehr sagen, dass Paulus bei jener Bezeichnung von denjenigen, welche nicht eigentlich unter sie fallen und doch im äußern Verband der Geheiligten stehen, abgesehen und die Gemeinde Christi nach denjenigen Bestandteilen, in welchen sie ihrem waren Wesen nach bestehe, bezeichnet habe. Er hat insofern, wie Luther sagt, synekdochisch geredet. Es schließen sich daran die Aussagen unserer Reformatoren über Kirche im eigentlichen und im weiteren Sinn und über unsichtbare und sichtbare Kirche. Nur war in der apostolischen Zeit das Verhältnis solcher Bestandteile zu einander doch ein ganz anderes als unter den Institutionen des späteren Volks- und Statskirchentums und wir dürfen unsere hiemit zusammenhängenden Reflexionen und Distinktionen noch nicht in Bewusstsein und Wort der Apostel hineintragen.

Bedeutsam ist indessen, wie wenig Paulus, wärend Christus in dieser Gemeinde lebt und herrscht, doch hiebei den Begriff des Reiches Gottes oder Christi anwendet. Es kommt dies keineswegs davon her, dass ihm die Idee der Gemeinde die wichtigere, bedeutungsvollere wäre. Im Gegenteil verbindet sich ihm mit der Idee des Gottesreiches die einer himmlischen Vollkommenheit, an welche die Wirklichkeit des irdischen Gemeindelebens doch noch nicht hinanreicht, und er ersehnt und erwartet eine vollkommene, offenbare, auch das ganze äußere Leben umgestaltende Verwirklichung derselben durch den widerkehrenden Christus, der die Christenheit in diesem Gemeinleben nur erst entgegenreifen soll. Jene Heiligen genießen schon die geistigen Reichsgüter der Gerechtigkeit des Friedens u. s. w. und dienen darin Gotte (Röm. 14, 17 f.); sie sind, wie zum Erbteil der Heiligen geschickt gemacht, so auch schon ins Reich des Sones und mit ihm ins Himmlische versetzt (Kol. 1, 12 f.; Ephes. 2, 6). Aber das Reich Gottes ist doch für Paulus wie für die andern apostolischen Männer wesentlich Sache des andern Äon, das „Ererben des Reiches“ noch Sache jener Zukunft (2 Thess. 1, 5; 1 Kor. 6, 9 f.; 15, 24. 50; Gal. 5, 21; Eph. 5, 5; 2 Tim. 4, 1; Jak. 2, 5; Hebr. 12, 28; 2 Petr. 1, 11). Je mehr unter den Jüngern noch die frommen vorchristlichen Reichserwartungen fortwirkten, um so weniger konnten sie es schon in der gegenwärtigen Christenheit verwirklicht sehen; judaistisch denkende gewiss noch weit weniger als Paulus.

Die Lebensfunktionen und Tätigkeiten der Gemeinde beziehen sich auf die gemeinsame Erbauung in Gott, dessen Wort sie reichlich unter sich wonen lassen soll (Kol. 3, 16) und zu dem sie namentlich betend, bittend und lobpreisend sich erhebt, auf Förderung des gesamten sittlich-religiösen Lebens in den einzelnen Gliedern durch gegenseitige tröstende, ermunternde, zurechtweisende Zusprache und zugleich auf Handreichung der Liebe auch für die unerläßlichen Bedürfnisse der leiblichen Existenz, speziell auf Armenpflege. Religiöses und Sittliches ist hier gar nicht zu scheiden; es wäre sehr verkehrt, von einer rein religiösen und nicht zugleich sittlichen Aufgabe der Kirche zu reden.

Alle die Glieder der Gemeinde haben, wie es schon zur ursprünglichen Bestimmung des Gottesvolks (2 Mos. 19, 5 f.) gehört, priesterliche Stellung vor Gott (1 Petr. 2, 5. 9; Apokal. 1, 6; 5, 10) und sollen ihm sich selbst, ihre Leiber, ihre Lobpreisung, ihr Geben brüderlicher Liebe u. s. w. als Opfer darbringen (Röm. 12, 1; Hebr. 13, 15 f.). Alle haben auch an jenen auf die gemeinsame brüderliche Förderung und Erbauung bezüglichen Tätigkeiten teil. Aber die Begabung dazu durch die von dem einen Geist ausgehenden Charismen (s. „Geistesgaben“, Real-Encyklop., Bd. 5, S. 10 ff.) ist verschieden und mit der Begabung die individuelle gliedliche Aufgabe. Wir kommen hiemit auf die Ämter innerhalb der apostolischen Gemeinden und zwar zunächst auf Ämter in dem all-

gemeinen Sinn, welchen das Wort z. B. 1 Korinth. 12, 5 als Übersetzung von διακονίαι hat. Es bezeichnet nämlich überhaupt einen Inbegriff bestimmter Tätigkeiten, der bestimmten Gliedern der Gemeinde im Dienste des Leibes ständig obliegt, indem sie eben dazu besondere Gaben empfangen haben und als hiemit ausgerüstete Organe der Gemeinde von Gott geschenkt sind. Wärend wir unter „Amt“ bestimmter solche Funktionen zu verstehen pflegen, die einem auch in bestimmter Form und mit festem, gesetzlich geregeltem und abgegrenztem Inhalt von seiten der bürgerlichen oder kirchlichen Gemeinschaft übergeben sind, hat für Ämter in diesem bestimmteren Sinn das N. Test. keinen besonderen Ausdruck. Sache des Amtes in diesem Sinn ist seiner Natur nach das äußere Leiten der Gemeinde und ihrer allgemeinen Angelegenheiten, sofern dies eben seiner Natur nach fester Ordnung und förmlich anerkannter und eingesetzter Vorsteher bedarf. So stehen dort an der Spitze der Gemeinden die Ältesten oder ἐπίσκοποι, und mit der Fürsorge für materielle Bedürfnisse speziell der Armen werden Diakonen beauftragt (vgl. die Art. der Real-Encyklop.: „Bischöfe“, „Diakon“, „Geistliche“, „Presbyter“). Für diese Ämter findet förmliche Bestellung, Wal, ordentliche Einsetzung statt, und zwar solcher Personen, bei denen man besondere, von Gott verliehene Begabung hiefür erkennt (one Zweifel durch gemeindegründende apostolische Männer im Einverständnis mit den neugegründeten Gemeinden und auch durch Gemeinden für sich). Ein besonderes Gesetz, dass also geschehen sollte, gibt die neutestamentliche Offenbarung nirgends. Ganz von selbst musste darauf das sittliche Bedürfnis der Ordnung füren; so in der jerusalemischen Muttergemeinde, als die von Jesus selbst an die Spitze der ganzen Jüngerschaft gestellten Apostel erst den Geschäften der Armenpflege und dann wol auch, vermöge ihrer weitergehenden Aufgaben und Abwesenheit von Jerusalem, der regelmäßigen Leitung der dortigen Gemeinde überhaupt nicht mehr genügen konnten (Presbyter zuerst erwänt Apostelgeschichte 11, 30). Für die Form mögen die dortigen Christen Synagogeneinrichtungen vor Augen gehabt haben. Sie ist übrigens so einfach, dass sie bei ihnen wie bei diesen von selbst so sich machen konnte. Aus dem Gesagten ergibt sich, wie wir die neuerdings vielfach verhandelte Frage über eine göttliche Einsetzung des christlichen Kirchenamtes zu beantworten haben: Gott gibt die Gabe der κυβέρνησις (1 Kor. 12, 28), will auch gewiss, dass sie in guter Ordnung für jenes, jedem sittlichen Sinn unverkennbare Bedürfnis der Gemeinde verwendet werde, gibt aber weder ein besonderes Gebot dafür überhaupt, noch bestimmte Formen, in denen es geschehen solle; denn auch weiterhin habe seine Apostel darüber keine Verfügung für die Zukunft hinterlassen. Neben diesem Amt wirkt frei in Trieb und Licht des Geistes eine neutestamentliche Prophetie. Und auch für die Ausübung lehrender und manender Tätigkeit überhaupt in der Gemeinde genügt der Besitz und tatsächliche Erweis des darauf bezüglichen Charisma. Da der Inhalt der gottesdienstlichen Versammlungen, mit deren Leitung jene Ältesten zu tun hatten, wesentlich in mannigfacher Übung göttlichen Wortes bestand, so läßt sich von Anfang an erwarten, dass man auch bei jenen selbst zugleich auf gesundes Urteil und Begabung hiefür sah und jene auch ihrerseits womöglich in dieser Tätigkeit nicht zurückbleiben wollten (vgl. 1 Tim. 3, 2; 5, 17). Keineswegs aber war das Lehren in der Gemeinde ihnen vorbehalten (vgl. besonders 1 Kor. 12, 14; Jak. 3, 1). Einzigartig war das Amt der Apostel mit seiner besonderen Autorität: ruhend auf jener ganz besonderen Ausstattung, die der Herr ihnen und dann auch dem Paulus gegeben, sich beziehend auf die Gründung seiner ganzen Gemeinde und die erste Ausbreitung des Evangeliums überhaupt, eben hiemit unübertragen und unübertragbar auf Andere.

Wie Paulus auf Ordnung und Sitte im Gottesdienst hielt, sehen wir besonders im 1. Korintherbrief. Eine mächtige Differenz aber bestand bezüglich der äußeren christlichen Lebensformen zwischen den alten, am mosaischen Gesetz festhaltenden und den paulinisch freien Gemeinden. Dennoch bilden sie alle eine „Gemeinde Gottes“. Jene mochten diesen nur eine solche Stellung in der Gottesgemeinde zuerkennen, wie die der Proselyten des Tors im vorchristlichen Gottes-

volk war. Paulus sieht dort und hier gleichermaßen Heilige und Glieder des Leibes Christi.

Das Verbundensein der verschiedenen Einzelgemeinden zu einer Gemeinde kam auch in keiner Verfassungsform zum Ausdruck. Die Einheit der „Gemeinde" stellt nur in allgemeiner, freier Gemeinschaft christlicher Bruderliebe sich dar. Dahin gehören besonders die Liebesgaben, die Paulus in seinen Gemeinden für die palästinensischen sammelte, dahin auch die apostolischen Manungen zu gastlicher Aufnahme der von fern herkommenden Brüder, dahin auch die Grüße, welche Paulus von „allen Gemeinden Christi" den Römern (Röm. 16, 16) auszurichten zu dürfen sich bewusst ist.

Johannes, am Schlusse der apostolischen Zeit, hat, so viel er auch praktisch für die Ordnung der Gemeinden in Kleinasien geleistet haben mag, in seinen Schriften beim angelegentlichsten Dringen auf die Liebesgemeinschaft der Brüder unter einander doch gerade gar nicht über äußere Ordnungen einer solchen Gemeinschaft oder über das, was wir kirchliche Formen und Kirchentum nennen, sich ausgesprochen.

Der Anfang eines an die Spitze jener Ältesten tretenden bischöflichen Vorsteheramtes ist auch in den „Engeln" der Apokalypse noch nicht zu finden. Wir können auch nicht Gemeindevorsteher überhaupt in ihnen repräsentirt sehen. Denn nirgends treten sie als solche auf, die, von der betreffenden Gemeinde verschieden, auf Geist und Leben derselben einzuwirken und hierauf bezügliche Manungen für sich vom Herrn zu empfangen hätten, vielmehr eben nur als Repräsentanten dieses Gemeindegeistes; eben dies ist ihre Bedeutung (vgl. Lücke und Düsterdieck z. Apokal.).

Der Versuch Rothes (in „die Anfänge der christlichen Kirche" 1837), noch auf die Apostel die Anfänge eines Episkopats zurückzufüren, in welchem dann eine Organisation für die Gesamtkirche hergestellt gewesen wäre, ist ebenso künstlich wie grundlos. Wäre hiemit erst, wie Rothe sich ausdrückt, eine eigentlich so zu nennende christliche Kirche gegründet gewesen, so wäre in Wirklichkeit eine solche durch die Apostel überhaupt nicht gegründet worden. Will man aber Kirche nennen, was das N. Test. ἐκκλησία nennt, so bestand eine eigentlich so zu nennende Kirche eben auch one solche Organisation.

2) Kirche und Lehre von der Kirche im Katholizismus. a) Der alte Katholizismus. Aus jener Gemeinde, die so im N. Test. sich uns darstellt und hier Gegenstand der apostolischen Zeugnisse ist, und zwar vornehmlich vom Boden des Heidenchristentums aus, auf welchem als Hauptapostel Paulus gewirkt hat, ist durch die Entwicklungen der nachapostolischen Zeit die Kirche hervorgegangen, welche wir die katholische zu nennen pflegen. Sie bewart in ihrer Mitte das ursprüngliche Offenbarungswort, die bleibende Norm und Quelle der christlichen Warheit. In ihr erhält sich das christliche Heilsleben. Sie behauptet auch, in allem, was sie zur Leitung und Gestaltung dieses Lebens und in Auslegung und Handhabung des göttlichen Wortes tut, von dem ursprünglichen apostolischen Geiste bestimmt und des steten, reinen Besitzes der Warheit gewiss zu sein. Und doch hat sie nun schon in der Entwicklung, welche gleich auf die apostolische Zeit folgt, eine Gestalt angenommen, der wir bei aller Anerkennung, dass das christliche Heil und Leben unter ihr Bestand behalten habe, doch die für sie beanspruchte Geltung auf Grund des Neuen Testaments bestreiten müssen, ja der vom Protestantismus mit Recht eine Beeinträchtigung der ursprünglichen christlichen Prinzipien zum Vorwurf gemacht wird.

Großartig schritt jenes Wachstum des Gottesreiches voran, das Jesus mit dem eines Senfkornes verglichen hatte, und zwar eben in der, über die Welt sich verbreitenden Gemeinde. Zugleich entwickelt sich die Verfassung für die Einzelgemeinden zum Episkopat und in der Verbindung der Bischöfe untereinander kommt die Einheit der alle diese Gemeinden umfassenden allgemeinen Kirche zum Ausdruck. So geht die Christengemeinde oder Kirche aus den Kämpfen verschiedener Richtungen und besonders aus der Gefar, welche eine vielgestaltige, in Subjektivismus und Phantasterei zerfarende Gnosis ihrem einheitlichen Glauben,

ihrem Warheitsbesitz und Leben gebracht hat, siegreich als fest bestehender und in sich geschlossener Organismus hervor. So hat sie, in der das Gottesreich sich verwirklicht, in der Welt, auf deren nahes Ende die Gemeinde ursprünglich gehofft hatte, sich festgesetzt und eingerichtet. Aber eben dieser Organismus, den sie erst in der nachapostolischen Zeit annahm, erhält nun bei ihr eine Bedeutung, die nach der neutestamentlichen, apostolischen Anschauung keinerlei äußeren Organisationen oder Verfassungs- und Kultusformen beizulegen war; zugleich empfindet dann die Christenheit in diesem ihren gegenwärtigen Bestand eine Befriedigung, der gegenüber die Sehnsucht nach jener künftigen Reichsoffenbarung mehr und mehr nachläſst. Die Zugehörigkeit zum Leibe Christi wird jetzt zum Anschluſs an den von Gott eingesetzten Episkopat. Die Zuteilung des Heiles wird durch ein menschliches Priestertum vermittelt. Von der christlichen Liebe, die mit allen waren Gliedern Christi brüderliche Gemeinschaft pflegen und die ganze Menschheit als fürs christliche Heil bestimmt betrachten soll, wird vor allem das gefordert, daſs sie an dem äußeren Verbande der Kirche festhalte, die in jener Organisation über die ganze Welt sich ausbreite. Großer Nachdruck wird fortwärend auf die Heiligkeit dieser Kirche gelegt. Aber einesteils finden wir dann die Heiligkeit einseitig auf die in ihr gesetzten objektiven göttlichen Institute, anstatt auf ihre persönlichen Glieder bezogen, und zwar nicht bloß auf das heilige und heiligende Gotteswort, auf das Bad der Widergeburt und das Herrenmal oder auf die wirklichen heilskräftigen Stiftungen Christi selbst, sondern zugleich auf die erst hernach ausgebildete Organisation. Andernteils, soweit die Heiligkeit der Subjekte betont und gefordert, oder die Idee der Kirche als Gemeinde der Heiligen verfolgt wird, tritt an die Stelle jener neutestamentlichen und besonders paulinischen Idee der Heiligen, die im Glauben an Christus zur heiligen Gottesgemeinschaft aus der Welt heraus erhoben sind und nun in Freiheit des Geistes Gotte dienen und um deren willen dann auch die ganze Gemeinde, trotz eingemengter unreiner Genossen, den Namen der Heiligen tragen darf, ein Streben nach Herstellung von Heiligkeit durch eine gesetzliche Disziplin, unter die das Leben der Einzelnen gestellt wird und mittelst deren das Verhältnis der Kirche zu den Unheiligen geregelt, diese ausgeschlossen, kirchlicher Buße unterworfen, beziehungsweise wider in die Gemeinchaft aufgenommen werden sollen. Zugleich wird aus dem Evangelium und Christentum überhaupt ein neues Gesetz gemacht. Die paulinische Lehre vom Heilsweg des Glaubens und von der Freiheit, zu der er fürt, wird überhaupt nicht mehr verstanden. — Wir haben hier die Grundmomente desjenigen Kirchenbegriffs und Kirchentums, dem wir den Namen des katholischen im Unterschied vom evangelischen, d. h. von dem durchs N. Test. bezeugten und in der Reformation wider zur Geltung gebrachten beilegen. In dem, was wir hiebei über die Heiligkeit einesteils und anderntteils bemerkt haben, ist auch schon auf zwei Hauptrichtungen hingedeutet, welche in der geschichtlichen Entwicklung desselben neben einander und im Streit miteinander hervorgetreten sind. Begonnen hat diese Entwicklung, wie gesagt, schon mit der nachapostolischen Zeit.

Im Übergang hiezu sieht der Katholizismus selbst lauter innern Fortschritt des Christentums, indem er behauptet, daſs die Grundlagen seines Kirchentums doch schon von den Aposteln selbst herstammen und bei richtiger Exegese auch schon im N. Test. zu erkennen seien und daſs der Fortschritt nur in einer von Gottes Geist geleiteten konsequenten Durchfürung derselben bestanden habe. Vom evangelischen Standpunkt aus glaubt Hackenschmidt (a. a. O.) die nachapostolische Gestaltung des Kirchentums auf das schöne mächtige Motiv der die Christen zur Einen und allgemeinen Kirche verbindenden Liebe zurückfüren zu können, das allerdings alte katholische Kirchenmänner, wie Augustin und auch Cyprian, und unter den neueren katholischen Theologen in idealer begeisterter Weise namentlich Möhler („Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus ꝛc., 1825") aufs nachdrücklichste geltend gemacht haben: aber one zeigen zu können, wie die Liebe zur absoluten Geltung jener gesetzlichen Formen, von der weder Paulus bei seiner Darstellung der gliedlichen Gemeinschaft, noch der Apostel der

Digitized by Google

Liebe Johannes etwas weiß, konsequenterweise hätte füren müssen. — Die Baur'sche Schule (vgl. besonders Schwegler, Das nachapostolische Zeitalter, 1846) läst das katholische Kirchentum hervorgehen aus der endlichen Einigung zwischen Petrinismus oder Judaismus, der das Moment der Einheit, und Paulinismus, der das ihm gegenüberstehende Moment der Allgemeinheit beigebracht habe. Aber es ist nirgends tatsächlich zu begründen, dass der Ausbau einer streng einheitlichen kirchlichen Ordnung auf dem Boden der von Paulus begründeten oder überhaupt heidenchristlichen Gemeinden durch Rücksichtnahme auf Judaisten oder Judenchristen herbeigefürt worden und nicht vielmehr einem ihnen selbst inwonenden Bedürfnis und Trieb entsprungen wäre, wie denn auch zur Zeit der Durchfürung des Episkopats der Drang nach solcher Ordnung bei jenen keineswegs stärker als bei ihnen warzunehmen ist (auch nicht in den von der Baurschen Schule immer vorgeschobenen Pseudoclementinen, wärend die gewönlichen Ebioniten jener Zeit sich durch organisatorische Bestrebungen gar nicht hervortaten). Die neue Gesetzlichkeit überhaupt und die Auffassung des Christentums als neuen Gesetzes trat gerade in Gegensatz gegen das Hängen der Judaisten am alten mosaischen Gesetz und verband sich mit einer Unduldsamkeit gegen diese, von der ein Paulus noch nichts wusste. Neigung zu Gesetzlichkeit im allgemeinen ist ferner gar nicht bloß der jüdischen, sondern auch heidnischen, namentlich römischen Religiosität eigen, wärend dann einer neuen gesetzlichen Richtung innerhalb des Christentums als Formen unter allen Umständen zunächst die alttestamentlichen vermöge des auch von Paulinern und Heidenchristen anerkannten Offenbarungscharakters des Alten Bundes sich darbieten mussten. — Richtig erinnert Ritschl (Die Entstehung der altkatholischen Kirche, 2. Aufl.) daran, dass, wärend die apostolische Auffassung der Person und der Heilstaten Christi im A. Test. gegründet sei, den Heidenchristen ein richtiges Verständnis der alttestamentlichen Voraussetzungen der christlichen Ideeen gefehlt habe. Allein dieser Mangel erklärt durchaus noch nicht die bestimmte Wendung, welche die Entwicklung dort zum gesetzlichen Kirchentum und nicht etwa zu Abweichungen nach andern Seiten hin genommen hat. Und in Betreff seiner selbst müsste erst noch gefragt werden, warum dann die Heidenchristen, die ja die alttestamentlichen Schriften sogleich zum Gebrauch erhielten und eifrig in Gebrauch nahmen, nicht durch die Apostel, wenn deren Wort und Geist vollständig bei ihnen eindrang und Kraft behielt, auch ins apostolische Verständnis der christlichen Offenbarung samt ihren alttestamentlichen Voraussetzungen sind eingefürt worden. — In der Tat müssen wir vor Allem anerkennen, dass das Christentum dort, wärend es nach außen in der Welt vordrang, mit gewaltiger sittlicher Kraft sich seiner Bestimmung gemäß als einheitliche geordnete Gemeinde behauptet, dass es bei dieser Stellung in der Welt auch wirklich einer festeren äußeren Organisation bedurft und dass es in derjenigen, die es annahm, wirklich einen Schutz gegen die dort drohenden Gefaren gewonnen hat. Eine Energie der Liebe ist auch in jenem Dringen aufs äußere Zusammenhalten überhaupt wirksam. Darin aber, dass für die dort angenommenen besonderen einzelnen Formen nun absolute göttliche Geltung in Anspruch genommen, kein Heil außer ihnen zugelassen, auch keine christliche Liebe, die aus Gewissensgründen der zeitweis bestehenden äußern Gemeinschaft mit ihren Zeugnissen christlicher Warheit und Liebe entgegenträte, für möglich erachtet wurde, — darin können wir nur einen Nachlass des ursprünglichen, in jenen apostolischen Schriften sich bezeugenden, aufs Innere gerichteten, in aller Zucht und Ordnung freien, auf seine eigene innere Kraft vertrauenden Geistes sehen (vgl. besonders Neander im 1. Teil seiner Kirchengeschichte). Und zwar ist derselbe nicht etwa wie durch einen „Fall" aus ursprünglicher Rechtschaffenheit heraus (vgl. Thiersch in s. Vorlesungen über Katholizismus und Protestantismus) eingetreten, sondern er erklärt sich aus den dort vorliegenden geschichtlichen Verhältnissen und aus allgemeinen geistigen Entwicklungsgesetzen, die auch sonst klar genug in der Geschichte sich beobachten lassen, von denen aber freilich die Geschichtskonstruktion mancher Philosophen und besonders der Hegelschen Philosophie nichts bemerkt hat. Fürs erste nämlich dürfen wir nach allen geschichtlichen Indizien die Höhe

des apostolischen Geistes, die in den Schriften eines Paulus, Petrus oder Johannes sich ausspricht, keineswegs bei der apostolischen Christenheit insgemein oder wenigstens den nächsten Schülern solcher Apostel voraussetzen; jene Schriften sind nicht, wie eine moderne Phrase lautet, der Ausdruck des Bewustseins der ältesten Christenheit oder Gemeinde überhaupt, sondern jedenfalls, wenn man auch nur rein menschliches und vielleicht verkehrtes in ihnen sehen will, die Erzeugnisse geistig über ihre Umgebung weit hervorragender Persönlichkeiten. Kein Wunder, wenn die Anschauungen, welche sie persönlich vertraten, nach ihrem Abscheiden bei denen, welche nur noch die wenigen Schriften von ihnen besaßen, sich nicht in der ursprünglichen Reinheit, Kraft und Klarheit behaupteten. Was speziell die Äußerungen des Paulus gegen die Knechtung der Gemeinde unter das Gesetz betrifft, so konnte ihnen genügt scheinen, wenn nur die Freiheit vom mosaischen Gesetz, um das es bei ihnen zunächst sich gehandelt hatte, fortbestand. Und auch bei den apostolischen Gemeinden hatte, so wenig sie jenen Aposteln gleichstanden, doch eine allgemeine geistige Erhebung und Erregung und eine reiche Entfaltung individueller geistiger Gaben und Kräfte statt, hinter der die folgenden Geschlechter mehr und mehr zurückstanden und mit deren Schwinden um so mehr die Neigung, das Leben der Kirche durch feste Formen zu stützen, und die Möglichkeit, unter sie die Individuen zu beugen, eintrat. Änlich ergeht es, wo immer eine neue große Offenbarung und Mitteilung sittlich-religiösen Lebens in die Geschichte eintritt. Mit der größten Originalität, Tiefe und Kraft tritt der neue Geist zuerst auf. Sie läst nach, wärend er fortschreitet in der Ausdehnung seines Wirkens unter den Massen und seinem Eingehen in die Welt überhaupt. Die Macht natürlicher Trägheit und dessen, was die Schrift Fleisch nennt, macht sich ihm gegenüber geltend, und Elemente, die im neuen Prinzip an sich überwunden sind, erheben sich von den verschiedenen Seiten her in einer neuen, durch dieses selbst modifizirten Gestalt gegen dasselbe. So ist, um Geringeres anzufüren, später auf den Aufschwung der evangelischen Reformation ein Formenwesen lutherischer Orthodoxie und reformirter Verfassungs- und Zuchtorganisationen gefolgt; so einst auf die Zeit der Propheten die der Schriftgelehrten, Hierarchen und Pharisäer. Im Heidentum vergleiche man z. B. die Geschichte des Buddhismus.

Protestantische Theologen haben neuerdings das, was wir in der katholischen Auffassung der Kirche für eine Verirrung erklären müssen, auf verschiedene Formeln zu bringen gesucht und namentlich wider das Verhältnis von Idealem und Realem oder Empirischem beigezogen; so in dem Satz, dass der Katholizismus von seiner empirischen Kirche behaupte, was nur der idealen zukomme. Klarer und richtiger wird gesagt: er mache Momente, die es nach der christlichen Heilsoffenbarung nicht seien und sein können, nämlich eben jene bestimmten Formen und Äußerlichkeiten, zu Wesensmomenten der Gemeinde Christi, und binde das Heil nicht etwa bloß an die Gemeinschaft einer realen, erfarungsmäßig bestehenden Gemeinde Christi überhaupt, d. h. jenes wirklichen allgemeinen Leibes Christi, wovon es auch nach der Schrift nicht losgerissen werden kann, sondern an die Gemeinschaft, sofern sie in solchen Formen organisirt ist und äußerlich zusammenhält.

Jene Wendung und weitere Entwicklung ist übrigens nur ganz schrittweise erfolgt. Vgl. neben den Kirchengeschichten besonders Rothe a. a. O., Ritschl a. a. O., J. Köstlin, Die kathol. Auffassung von der Kirche in ihrer ersten Entwicklung, in der deutschen Zeitschr. f. christl. Leben und christl. Wissenschaft 1855. 1856; Hackenschmid a. a. O.

Der römische Clemens (1 Korinth.), die Korinther zur Eintracht und Unterwerfung unter ihre Vorsteher ermanend, parallelisirt die Ordnung des Vorsteheramts, d. h. des mit Presbyterat noch identischen Episkopats, das er einfach des gemeindlichen sittlichen Bedürfnisses wegen von den Aposteln eingesetzt sein läst, bereits mit den festen, von Gott eingesetzten Ordnungen des alttestamentlichen Priestertums und Kultus, auch die Gaben, welche diese Bischöfe Gott (im Gebet) darbringen, den Opfern jener Priester. Aber von Bischöfen, welche Nach-

folger der Apostel selbst wären, weiß er nichts, auch nichts von solchen Opfergaben derselben, die heilsmittlerische Bedeutung für die Gemeinde hätten. Andererseits erhebt sich später noch eine freie Prophetenstimme im „Pastor Hermä“, einer bei vielen hochangesehenen Schrift. Sie erlaubt sich Warnungen und Tadel auch gegen jene Träger des Amts. Ihr Hauptinteresse geht auf Reinigung der Kirche durch Zucht. Die hohe Stellung, welche die Idee der Kirche überhaupt in der Anschauung der Christenheit jetzt einnimmt, zeigt sich uns auch darin, dass, wie nach Paulus das „obere Jerusalem“ schon vorher im Himmel existirt, so jetzt von der Kirche selbst gesagt wird, sie sei vor der Welt und die Welt für sie geschaffen (P. Herm. Vis. II, 4; vgl. auch die eigentümlichen Ausfürungen Clem. II Corinth. C. 14; ferner die Aufnahme der Kirche unter die Äonen in der Gnosis).

In bedeutsamer Weise hören wir jetzt ferner von *καθολικὴ ἐκκλησία* reden: zuerst bei Ignat. Smyrn. 8 (Patr. apost. opp. ed Gebhardt etc. Fasc. II, p. 90), im Brief der Smyrnaer Gemeinde über Polykarps Märtyrertod (P. apost. a. a. O. p. 132. 142. 158. 162) und im Murator. Fragm. (Zeile 61. 66. 69). In diese „Allgemeinheit“ ist mit der Zeit vielerlei (vgl. unten) hineingelegt, über ihre ursprüngliche Bedeutung ist bis auf die Gegenwart gestritten worden (eigentümlich, aber one die aus den kirchlichen Aussagen zu gebende Begründung, erklärten Möhler a. a. O. und Reinkens, Über die Einheit der kath. Kirche, 1877: ὅλος bedeute die innere Einheit, vermöge deren auch bei äußerer Teilung das Wesen unberürt bleibe und der Teil durch seine Qualität das Ganze repräsentire; die Kirche heiße katholisch, weil sie überall in jeder besonderen Darstellung dasselbe Wesen in der Totalität seiner Eigenschaften zur Erscheinung bringe). Schon bei seinem Auftreten an jenen Stellen hatte, so weit wir sehen, der Sinn des Wortes nach verschiedenen Seiten hin sich entwickelt. Immer heißt so die Kirche, sofern sie als einheitliches Ganzes eine Vielheit in sich befasst. Als solche Vielheit erscheinen nun die Einzelgemeinden und ihre Glieder. Ihnen wird bei Ign. Smyrn. die „allgemeine Kirche“ gegenübergestellt, indem mit dem Verhältnis dieser zu Christus das Verhältnis jeder einzelnen Gemeinde zu ihrem Bischof verglichen wird, und änlich redet das Murat. Fragm. in Z. 61 von der „allgemeinen“ Kirche, auf welche auch bei den an einzelnen Gemeinden und Personen geschriebenen neutestamentlichen Briefen das Absehen der Verfasser gerichtet sei. Insbesondere aber nennt sich die Kirche so die allgemeine im Gegensatz gegen solche, welche mit ihren subjektiven Meinungen und praktischen Grundsätzen vom großen Ganzen der Christenheit sich absondern und in Vereinzelung bleiben, oder gegen die „Häretiker“ (vgl. diesen Art. der Enc.). Und mit der Katholizität in ihrem Gegensatz gegen diese verbindet sich dann der Gedanke daran, dass diese Kirche auch allein den rechten innern Charakter habe, um alle echten Christen zu umfassen, die eben an der Gemeinschaft festhaltende Liebe und den Besitz der ursprünglichen christlichen Warheit. Mit bestimmter Beziehung auf jenen Gegensatz steht das „katholisch“ im Murat. Fragm. Z. 65. 69, und wenigstens mit eingeschlossen ist er one Zweifel in der Überschrift jenes Briefes der Smyrnaer (p. 132: *πάσαις ταῖς κατὰ πάντα τόπον τῆς ἁγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας παροικίαις*) und in seinen Mitteilungen von Polykarp (p. 142. 166). Als zugehörig zu dieser Kirche, festhaltend an dieser allumfassenden Gemeinschaft und mitteilhaftig dieses ganzen Charakters heißt endlich hier (p. 158) auch schon eine einzelne Gemeinde eine „katholische“. Mit Hochgefül wird von dieser alle Christen einheitlich in sich fassenden Kirche zugleich ausgesprochen, dass sie so über die Erde sich ausbreite (a. a. O. p. 142. 162: *ἡ κατὰ τὴν οἰκουμένην καθολ. ἐκκλ.*; vgl. im Murat. Fragm. Z. 55 ff.: una per omnem orbem ecclesia etc. und in der Reg. Fidei bei Irenäus c. haer. L. I, c. 10, § 1: *ἡ ἐκκλησία — καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης διεσπαρμένη*). Das Prädikat „katholisch“ will jedoch hier nicht selbst diese Beziehung zur ganzen Welt oder das Umspanntwerden der ganzen Welt durch die Kirche ausdrücken (vergl. dann bei Augustin), sondern eben jenes Umfasstsein der (über diese Welt hin wonenden) Christen selbst durch sie.

Mit merkwürdiger Bestimmtheit und Hoheit tritt dann, wärend wir die dahin gerichtete Entwicklung in den Gemeinden nicht mehr genügend verfolgen können, die Idee des Episkopats in den Ignatianischen Briefen vor uns: jede Gemeinde Christi als stehend unter einem Bischof, der Christi oder Gottes Stelle vertritt, und unter den Presbytern, die neben ihm stehen wie die Apostel neben Christus, — die christliche Liebe und Eintracht als Festhalten an diesem Verband und Amt. Unerörtert läſst indessen der auf solche Einheit dringende Verfasser die Fragen, wie die Bischöfe eigentlich zu dieser Stellung gelangt seien, wie die einzelnen dazu erhoben werden sollen, wiefern auch besondere geistige Begabung ihnen zukomme, wie weit sie dadurch gegen eigene Verirrungen gesichert seien oder solchen gegenüber die ihnen verbundenen Gemeinden gesichert werden sollten u. s. w.: Fragen, durch welche die Richtung uns angezeigt ist, in der dann die Entwicklung weiter schritt. — Wie sehr die Erhebung des Episkopats, aus dem man dann ein Wesensmoment der Kirche machte, das Ergebnis eines damals allgemein gefülten Bedürfnisses und Dranges war, dafür zeugt die Ruhe, mit der sie, one daſs die Geschichte besondere Verhandlungen darüber zu berichten hätte, wie von selbst allmählich und überall sich vollzogen hat. In der allgemeinen Anschauung (vgl. dazu besonders Irenäus und Tertullian) erhält dann der Episkopat wesentlich die Bedeutung, daſs er zwar nicht an Christi, wol aber an der Apostel Stelle tritt, ihr Lehramt fortfürend und hiedurch der Kirche die Heilswarheit erhaltend und garantirend, die nun in einer allgemein angenommenen Regula fidei zusammengefaßt ist. Sie haben „successionem ab apostolis", und hiedurch ist nun für die Kirche der Charakter der Apostolizität bedingt. Tatsache war ja bei manchen Gemeinden, daſs ihr Vorsteheramt ununterbrochen wenigstens aus ursprünglicher Einsetzung durch Apostel herstammte und daſs in solchen Vorstehern die apostolische Lehrüberlieferung möglichst treue Zeugen und Träger besaß. Davon aber wurde weiter gegangen zur Lehre von einem Warheitsbesitz, der dem Amt als solchem und zwar bestimmter dem Bischofsamt sicher und bleibend zustehe. Und vom Gedanken daran, daſs ihn jene Bischöfe vermöge ihres geschichtlichen Zusammenhangs mit den Aposteln haben, wird übergegangen zur Auffassung desselben als einer ihrem Amte verliehenen besonderen Geistesgabe. Diese Auffassung hat in der Aussage des Irenäus (L. IV, 26, 2) über die Bischöfe, qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum patris acceperunt, wol schon mit jenem Gedanken sich verbunden und wird fernerhin ein Grundmoment in der katholischen Lehre von der Kirche. Von der also verfaſsten Kirche gilt sein Satz (III, 24, 1): ubi ecclesia, ibi spiritus Dei, et ubi spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia. — Aus Tertullian ersieht man, daſs, wie einst schon der römische Clemens christlich kirchliche, durch die Gemeindevorstände geübte Tätigkeiten mit alttestamentlich priesterlichen verglichen hatte, so jetzt auch der Titel „Priester" speziell diesen Vorständen, nämlich den Presbytern und vor allem den Bischöfen zugeteilt wurde, wenngleich die Idee der ihnen später zuerkannten heilsmittlerischen Funktionen erst in der Folgezeit sich allmählich ausbildete. Zur Kirche gehört so der ordo sacerdotalis und der Bischof als summus sacerdos, pontifex maximus, ἀρχιερεύς (Tertullian, Hippolytus, Apostol. Constitutionen).

Die alexandrinische Theologie eines Clemens und Origenes hat in diesen Fortgang der Entwicklung nicht eingegriffen. Zwar ist ihnen das Gewicht eigen, welches sie auf die innere, geistige Seite der Kirche Christi legen, oder auf die rechte, eigentliche Kirche (ἡ κυρίως ἐκκλησία), welche Origenes von der jüdischen Synagoge unterscheidet und welche aus den warhaft Gläubigen besteht (Orig. de orat. c. 20). Und selbständig wollen sie in ihrer christlichen Gnosis die ihnen von den Aposteln her überlieferte Warheit erkennen. Aber sie wenden sich hiemit nie gegen die Autorität jenes Amts, in welchem auch sie die Nachfolger des apostolischen Hirtenamts anerkennen, gegen jene Bischöfe, welche nach Origenes (in cantic. III) die tragenden Balken des Gotteshauses sind. Ihre philosophisch geartete und aristokratische Gnosis wäre auch nicht geeignet gewesen, für den geistlichen Charakter der echten Christen insgemein im Sinn des N. T.'s einzutreten.

Dagegen erhob sich eine heftige Reaktion wider jene in der Kirche obwaltende Richtung im Montanismus. Heiligkeit der Kirche will er durch Ausscheiden und Fernhalten der durch Todsünde befleckten und durch strenge Lebensheiligung ihrer wirklichen Glieder; ihrer Vollendung will er sie entgegenfüren durch Offenbarung neuer, höherer Regeln für solches Leben. Dafür zeugt hier ein über die einzelnen Gemeindeglieder von oben kommender Geist, der an jene Ämter nicht gebunden ist und, wo sie ihn binden oder zurückweisen wollen, frei auch gegen sie und gegen alte Überlieferungen seinem Worte den Lauf lässt. Da erklärt dann der Montanist Tertullian: Ipsa ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus; diese „ecclesia spiritus" stellt er gegenüber der „ecclesia numerus episcoporum" (de pudic. 21). Aber dieser Geist ist nicht der neutestamentliche Geist der Gotteskindschaft und Heiligung, sondern er ist ein Geist, der in schwärmerischer Ekstase sich kund gibt und dessen Botschaft ein neues Gesetz der Askese und Weltflucht ist. Hiernach ist zu beurteilen, wiefern man von einem protestantischen Zug in Tertullians Kirchenidee reden kann. Mit diesem Standpunkt hängt beim Montanismus die neu aufgelebte Erwartung der nahen Parusie und des tausendjärigen Reiches zusammen. Er vermochte es nicht, die katholische Kirche, die jetzt eben in dieser Welt ihr wolorganisirtes Reich aufzubauen strebte, auf dieser Ban aufzuhalten.

Am kräftigsten repräsentirt sich dann der Fortschritt dieses katholischen Kirchentums in Cyprian. Die Bischöfe, welche bei Irenäus vermöge ihres Zusammenhangs mit den Aposteln die Warheitsüberlieferung weiter leiten und sichern, sind jetzt wesentlich und alle gleichmäßig als kirchliche Regenten mit göttlicher Autorität aufgefasst. Und so kommt nun auch die Leitung der Gesamtkirche der Gesamtheit des Episkopats zu, wie ja dies von Anfang an in der Konsequenz der Idee des über den Einzelgemeinden stehenden Episkopats und zugleich des Verbundenseins derselben zur einen katholischen Kirche lag. Wir erhalten die Aussagen: „ecclesia plebs sacerdoti adunata"; — „episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo" (epist. 66); — „episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur" (de unit. eccles.). Von dieser Kirche gilt: „habere non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem" (ibid.). Cyprian behauptete dies namentlich gegen die Novatianer, welche als Verfechter des strengeren Kirchenzuchtprinzips (und so als Vertreter jenes Prinzips der Heiligkeit der Kirche) vom ordnungsmäßig eingesetzten Bischof sich losrissen, one im Glauben oder auch in Anerkennung der kirchlichen Ämter überhaupt von den Katholiken abzuweichen. Schon dieses bloße Schisma genügte, dass ihnen die Teilnahme am Heil abgesprochen, ja von Cyprian auch die in ihrer Mitte vollzogene Taufe für ungültig erklärt wurde. Ebendenselben Standpunkt aber hatten solche Schismatiker ihrerseits, sofern auch sie den Grund, um deswillen sie sich äußerlich schieden, zu einem Scheidungsgrund nicht bloß für reine und unreinere, aber doch immer noch mit Zugehörigkeit zum Leib Christi verträgliche äußere kirchliche Gemeinschaften, sondern für Teilnahme oder Nichtteilnahme an Christi Leib und Heil selbst zu machen pflegten: das ist der allgemeine Standpunkt vor der Reformation und der strenge römisch-katholische Standpunkt auch nach derselben geblieben. Die Frage über die Gültigkeit der außerhalb dieser Kirche, von Schismatikern und Häretikern vollzogenen Taufe blieb, wärend Cyprian sie verneinte, innerhalb des Katholizismus noch längere Zeit streitig (s. den Artikel Ketzertaufe) und wurde endlich (besonders nach Augustins Deduktionen) bejahend entschieden: aber so, dass das „extra ecclesiam nulla salus" gerade auch hiebei in Kraft blieb, indem eine heilskräftige Wirkung der Taufe doch erst bei Eintritt der Getauften in die katholische Kirche zugegeben wurde, und so, dass die dort Getauften hiemit zum Eintritt eben in diese Kirche verpflichtet sein und die göttlichen Rechte und pastoralen Pflichten dieser Kirche und ihres Amts bereits auch auf sie sich erstrecken sollten.— Neben Aussagen über den Episkopat, welche ihm eine unbedingte höchste Entscheidung in allen kirchlichen Angelegenheiten zuzuteilen scheinen, stehen bei Cyprian andere, die an eine erforderliche Zustimmung des Volks und Beirat der Presbyter und Diakonen erinnern, und beson-

ders bei der Ausübung der Schlüsselgewalt verbleibt ihnen und den Laien ein Mitwirkungsrecht (vgl. auch Reinkens, Die Lehre des hl. Cypr. von der Einh. d. Kirche, 1873). Eine Lösung der hiedurch möglichen Konflikte geben seine Ausfürungen nicht. Die seinem Sinn entsprechenden Konsequenzen aber hat die Folgezeit vollends richtig gezogen. — Hinsichtlich der Idee des Priestertums, das Cyprian speziell auf den Bischof (cathedra sacerdotalis, ep. 52 [55]) überträgt, bemerken wir bei ihm den Fortschritt, dass jetzt als priesterliche Gabe beim Abendmal nicht mehr die von der Gemeinde mit Danksagung dargebrachten natürlichen Elemente erscheinen, sondern dass nach ihm der Priester hier Christi Stelle vertritt, das, was Christus einst getan hat, nachtut, den Leib Christi opfert u. s. w. (s. den Art. Messe). Hat gleich er (und auch noch Augustin) diesen Leib noch nicht in dem Sinne wie die spätere katholische Kirche verstanden, so sind wir hiemit doch schon auf die höchste Funktion, welche diese nun ihrem Priestertum beilegt, hinübergeleitet. — Für die Einheit der gesamten Kirche hat endlich Cyprian auf dieselben dem einen Petrus geltenden Worte Jesu Matth. 16 sich berufen, auf welche das römische Papsttum seine Monarchie innerhalb dieser Kirche gründet: „super unum (Dominus) aedificat ecclesiam, et — — —, ut unitatem manifestaret, unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit; und in Rom sieht er die cathedra Petri, die ecclesia principalis unde unitas sacerdotalis exorta est, die radix et matrix ecclesiae catholicae (de unit. eccl. c. 4; epist. 70. 73. 55 [59]. 45 [48]). Er selbst erklärt zugleich (de unit. eccl.), dass der Herr die gleiche Gewalt, wie dort dem Petrus, hernach den andern Aposteln verliehen habe, und legt ebenso für die nachapostolische Kirche allen Bischöfen die gleiche bei und stellt sich als Bischof selbständig und gleichberechtigt dem römischen gegenüber. Seine Meinung dort ist nur, dass ihrem geschichtlichen Ursprung nach jene Einheit der Kirche von Petrus und seinem Stul ausgehe und dass in der anfänglichen Übertragung der Vollmachten an diesen Einen die Einheit, welche dann auch bei ihrer nachfolgenden gleichmäßigen Übertragung an die Vielen festzuhalten war, zur Darstellung gebracht sein sollte. Der römische Katholizismus aber hat jene Sätze des hochangesehenen Kirchenvaters zu einer Hauptstütze für sich gemacht, indem er sie nach seinem Sinn deutete und dieser Deutung auch durch „unverschämteste Fälschungen" des Cyprianschen Texts (wie der Altkatholik Reinkens sagt) nachgeholfen wurde.

Die meisten und tiefsten theologischen Ausfürungen über das Wesen der Kirche verdankt endlich der Katholizismus dem Augustin (vgl. A. Dorner, Augustinus, 1873; J. Köstlin a. a. O.; H. Schmidt, Jahrbücher für deutsche Theol., 1861, S. 197 ff.; Reuter, in Briegers Zeitschr. f. Kirchengeschichte, IV, 1. 2). Den Hauptanlass gaben die Donatisten, diese neuen separatistischen Eiferer für die Heiligkeit der Kirche. Schon vor ihm hatte Optatus von Mileve ihrem Vorwurf, dass eine Todsünder duldende Kirche nicht wirklich Kirche Christi sei, die mit den Sakramenten gegebene Heiligkeit dieser Kirche entgegengestellt, und ihrer Behauptung, dass die Geltung der durch die Kleriker zu spendenden Sakramente von deren persönlichem sittlichen Charakter abhänge, die von da an in der Kirche herrschende Lehre, dass sie von diesem unabhängig wirken (die fünf zum Wesen der Kirche gehörigen dotes, von welchen Optatus redet und welche die Dogmenhistoriker auf ihn zurückzufüren pflegen, sind ursprünglich vom Donatisten Parmenian zusammengestellt worden).

Es liegt bei Augustin wie auch späteren edlen Vertretern des Katholizismus eine tiefe Auffassung des innern geistigen Wesens der Kirche, des in ihr und ihren einzelnen Gliedern wirksamen Gottesgeistes, des in ihr und in den einzelnen Herzen lebenden Christus, der innigen, alles durchdringenden und verbindenden Liebe 2c. zu Grunde. Ein Ergebnis hievon und nicht ein bloßer Notbehelf gegen jenen Vorwurf der Donatisten ist der Unterschied, den er in dieser Kirche als Christi Leibe zwischen corpus Domini verum (vgl. oben bei Origenes) und permixtum oder simulatum macht, was dann ihm von den Donatisten änlich wie später dem Protestantismus von den Katholiken missdeutet wurde, als ob er zwei Kirchen lehrte. Dabei ists gemäß seiner Gnadenlehre ganz Sache der freien Gnade Got-

tes, wer unter den Genossen des äußeren Kirchenverbands auch Glied dieses waren Leibes werde, und Prädestinirte gehören, auch wenn sie noch außer jenem stehen, schon innen hinein oder unter den Weizen (Matth. 13, 24 ff.); eben die Prädestinirten zusammen machen jenen waren Leib aus.

Dennoch ists wesentlich die katholische Auffassung der Kirche, welche von Augustin weiter gebildet und begründet worden ist (dem gegenüber ist die Darstellung Schmidts a. a. O. einseitig). Denn eben nur innerhalb des äußern Verbands der katholischen Kirche ist auch ihm wirkliche Teilnahme am Heil und wirkliche Christenliebe möglich, und auch in Betreff der etwa zeitlich noch draußen stehenden Prädestinirten ist's nun einmal Gottes Wille, sie nur innerhalb desselben zum Heilsgenuss zu bringen. Sein Dringen auf Liebe und Verbleiben in der Einheit des Leibes Christi ist gerade auch bei ihm so schlechthin ein Dringen auf Bleiben in der Einheit jenes Verbandes, dass darauf sogar neuere respektable katholische Theologen, welche dem Vatikanum gegenüber ihren Intellekt der kirchlichen Einheit und Liebe opfern wollten, sich haben berufen können. Wärend er ferner mit Optatus jene donatistische Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente abweist, wirken auch sie eben nur innerhalb jenes Verbandes, und gerade auch nach ihm ist hier ihre Verwaltung und die Ausspendung des Heiles durch sie vermöge göttlicher Ordnung in die Hände des priesterlichen Amtes als solchen gelegt; die Ordination, welche dazu befähigt, ist ihm Sakrament so gut wie die Taufe, und gerade er geht nun auch voran mit der bestimmten Lehre vom character indelebilis dieses ordo. Für das göttliche Recht des Episkopats trat er nicht so speziell, wie Cyprian, ein: es stand jetzt selbstverständlich fest, auch für die donatistischen Schismatiker, wärend den Manichäern gegenüber auch Augustin die successio sacerdotum ad praesentem episcopatum und die successiones episcoporum von der apostolica sedes her geltend macht. Auch auf den nach der bisherigen Ordnung eingesetzten Episkopat selbst erstreckte sich ja diesmal das Schisma. Die Frage aber war jetzt, welcher der beiden, mit Sakramenten, Priestertum und Episkopat ausgestatteten und auf apostolische Succession und Tradition sich berufenden Verbände die wirkliche, heilige und katholische christliche Kirche sei, wo die rechten Priester und Bischöfe, wo die ware Wirksamkeit der Sakramente. Hier machen nun Optat und namentlich Augustin den Begriff der Katholizität der Kirche in einer Weise geltend, in der das Wesen eben des Katholizismus oder der katholischen Anschauung von der Kirche und hiemit auch von den Fundamenten des christlichen Glaubens vollends an den Tag tritt. Katholisch heißt die Kirche Christi nach Augustin, weil sie, wie Christus es gewollt und angekündigt, über die ganze Erde sich ausbreite, und vermöge solcher Ausbreitung könne nur die Kirche, von welcher die Donatisten sich losgerissen haben, für katholisch und christlich gelten, nicht ihre auf Afrika und sonst auf einige Winkel beschränkte Gemeinschaft (sie selbst erklärten „katholisch" = quod sacramentis plenum, quod perfectum, quod immaculatum, — bezogen es auf observatio praeceptorum omnium divinorum u. s. w.). Es spricht sich darin ein hohes Bewusstsein von der Bestimmung der Kirche für die ganze Menschheit aus und ein Hochgefül von dem, was Gott bereits zur Erfüllung jener Verheißungen getan. Aber die äußerlichste Auffassung der Kriterien einer waren Kirche konnte sich damit verbinden. Und von der Autorität der Kirche als katholischer in diesem Sinne des Worts machte nun Augustin den Glauben der Einzelnen abhängig: so namentlich in antimanichäischen Schriften (de utilitate credendi; contra epist. Manich. Fundamenti). Von ihm haben wir das Wort: Evangelio non crederem nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas (c. epist. Fund.); ja er habe geglaubt — nullis nisi populorum atque gentium confirmatae opinioni, — famae celeberrimae, consensione roboratae (de util. cred.); und Gott bewege uns zum Glauben partim miraculis, partim sequentium multitudine (ibid). Wir dürfen das nicht (wie Joh. Wessel und eine Reihe evangelischer Theologen von Luther bis auf H. Schmidt a. a. O.) so deuten, als ob er bloß die erste Entstehung seines Glaubens damit meinte; sondern fortwärend ruht ihm, wie er deutlich ausspricht, der Glaube an die Autorität der hl. Schrift

so auf dem Glauben an die Autorität der über die ganze Welt verbreiteten Kirche, dass ihm mit dieser immer auch jener erschüttert werden müsste.

Und so will und kann er auch in der hl. Schrift nichts finden, was der allgemeinen Lehre dieser Kirche widerspräche. Was Christus vorgeschrieben habe, will er bei denen erfragen, durch deren Autorität bewogen er gläubig daran geworden sei, dass Christus Gutes vorgeschrieben. Dem steht das nicht entgegen, dass er die mit ihm schon an die Schrift glaubenden Donatisten mit Aussprüchen der Schrift selbst über die Katholizität des Christentums bekämpft, noch auch das, dass nach ihm die wenigen Weisen auch durch ratio ihren Glaubensinhalt zu begründen wissen: denn dass eine ratio, die jenem consensus widerspräche, je die ware, christliche sein könnte, bleibt ihm vorweg undenkbar.

Zu dieser Auffassung der Kirche kommt jetzt das Erhobensein des Christentums zur Statsreligion und die besonders durch Augustin vertretene Unterstützung der katholischen Kirche durch die statliche Gewalt (s. d. Art. Stat und Kirche): umsomehr wird dieses corpus Christi ein permixtum; und um so zweifelhafter, sollte man meinen, müsste das in der Übereinstimmung der Menge liegende Warheitskriterium werden.

Neben Augustins Sätze über Glauben und katholische Kirche haben wir als bedeutsam für den Katholizismus das damit wesentlich zusammenstimmende commonitorium des Vincentius zu stellen (s. d. Art. Vincent. v. Lerinum) mit seiner norma sensus catholici, wonach man bei dem bleiben soll quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Bei ihm sieht man dann deutlich, dass, wie es auch bei Augustins Auffassung gehen musste, an die Stelle einer Autorität der völligen Gesamtheit auch schon die einer überwiegenden und erdrückenden Majorität tritt und bestimmter die Autorität einer solchen Majorität von sacerdotes und magistri. Reformatorische Versuche Einzelner einer einmal allgemein angenommenen Lehre gegenüber sind durch diesen Katholizismus im voraus abgeschnitten. Eine weitere Ausprägung der überlieferten Lehrsubstanz aber will doch auch Vincentius und mit ihm die katholische Kirche. Namentlich hier, mit Bezug auf die weiteren Definitionen und Entscheidungen, musste er sich dann fragen, wie ein die Warheit sichernder Konsens für sie zu erzielen sei, und ferner, wieweit dieselben auch etwas, was in jener Substanz der ältern Kirche noch verhüllt gewesen sein sollte, zur katholischen Warheit werden erheben dürfen. Das blieben Hauptfragen für die weitere Entwicklung des Katholizismus.

Hinsichtlich des Worts „katholisch“ bemerken wir übrigens, dass schon vorher vielerlei und so auch das, was wir bei Augustin, und das, was wir bei den Donatisten hörten, hineingelegt worden ist und ebenso dann auch von den Späteren und bis auf die Gegenwart. So von Cyrill von Jerus. (Cat. XVIII) zugleich die Verbreitung über die Erde, das vollständige Lehren dessen, was die Menschen wissen sollen, das Heilen aller Sünden u. s. w. Unter den Neueren vgl. z. B. Klee.

Als Objekt des Glaubens und Bekenntnisses wird die Kirche vom afrikanischen Taufbekenntnis in der Formel „credis remissionem et vitam aeternam per sanctam ecclesiam“ eingefürt, dann direkt namentlich im konstantinopolitanischen vom J. 381 (*εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν κ. ἀποστολικὴν ἐκκλ.*) und im sogen. apostolischen (in spiritum sanctum, sanctam ecclesiam). Unter dem Einfluss Rufins und besonders Augustins aber wollte die abendländische Kirche zwischen der Gottheit selbst, an die man glaubte, und zwischen den andern im Bekenntnis genannten Objekten, an die man doch nicht im selben Sinn glaube, unterscheiden (vgl. dann auch Catech. Rom. I, 10, 23): so wurde das „in“ im Apostolik. nicht mit auf „s. ecclesiam“ bezogen und beim konstantinopolitanischen Bekenntnis später großenteils vor „unam cathol. et apost. eccl.“ ausgelassen (s. Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols rc., 1866, Bd. 1, S. 220 ff.). Über die Bedeutung der „communio sanctorum“, welche im Apostolikum hinter die ecclesia gestellt worden ist, s. d. Art. „Gemeinschaft der Heiligen“.

b) Der morgenländische und abendländische (römische) Katholizismus. So hat die Auffassung der einen, heiligen, katholischen und apo-

stolischen Kirche mit ihrem Priestertum und Episkopat, die dem orientalischen Katholizismus gemeinsam ist, sich im wesentlichen ausgebildet. Weiterhin hat in einer für das Kirchentum bedeutungsvollen Weise sowol bei der morgenländischen als bei der abendländischen Kirche namentlich noch die Idee des priesterlichen Opfers und der priesterlichen Absolution sich weiter entwickelt. Schon bis dahin aber fiel für jene Kirche doch weit weniger als für diese das Gewicht auf das vom priesterlichen und bischöflichen Amt geübte Regiment oder die dem statlichen Leben analoge gesetzliche Ordnung und Disziplin. Zu beachten ist auch, dass die auf solche Disziplin bezüglichen Schismen, das novatianische und donatistische, dem Abendland eigentümlich sind. Die griechische Kirche hat ein verhältnismäßig überwiegendes Interesse für eine Gemeinschaft mit dem menschgewordenen Gott und Heiland in frommer Anschauung, Erkenntnis und Spekulation und für Darstellung des göttlichen Heilswerks und Heils in reichen, mysteriösen Handlungen des Kultus; namentlich in diesen und in der auf die Sünden der Einzelnen bezüglichen Absolution wird die Kirche durch ihr Priestertum tätig. So wird dann insbesondere eine Durchfürung der priesterlichen und episkopalen Organisation zu einer festen äußern Einheit für die Gesamtkirche nicht hergestellt, noch erstrebt, und one dass der Glaube oder Geist des griechischen Katholizismus dagegen protestirt hätte, hat hier die „Eine katholische Kirche" in eine Mehrzal kirchlicher, einzelnen Völkern und Staten zugehöriger Gemeinschaften sich gliedern und die oberste Leitung einer jeden im Zusammenhang mit dem statlichen Regiment organisirt werden können; vgl. den Art. „Griech. und griech.-russ. Kirche". Dem römischen Papst wird Christus als das alleinige Haupt der katholischen Kirche entgegengestellt. Auch ein unfehlbares Organ zur Entscheidung über christliche Glaubenswarheit und Lehre wird nicht aufgerichtet. Zugleich hat übrigens der Trieb nach weiterer dogmatischer Entfaltung der überlieferten und unwandelbar festzuhaltenden Glaubenssubstanz, welchem der Katholizismus in der bei Vincentius erwänten Weise Raum offen ließ, hier wenig mehr selbständig sich betätigt und später gar nicht mehr sich geregt, wärend dasselbe auch von einer warhaft wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Dogma überhaupt gesagt werden muss. Die Zukunft wird zeigen, wohin, wenn diese gewiss nur zeitweise Stagnation aufhört, die dort noch gebliebene Freiheit der Bewegung die griechische Kirche füren wird.

Im Abendland entwickelt jene gesetzliche Organisation der allgemeinen christlichen Kirche sich weiter zur päpstlichen Monarchie. Die Geschichte des Katholizismus und seiner Kirchenidee wird wesentlich zu einer Geschichte des römischen Primats; vgl. den Art. Papsttum, Papalsystem.

Indem einst Irenäus auf jene apostolisch-bischöfliche Tradition und Succession verwies, stellte er (L. III, 3, 2) die römische Kirche als die von Petrus und Paulus gegründete hierin voran; bei ihr vorzugsweise findet er die Ursprünglichkeit (potiorem principalitatem) und die Bewarung der alten Tradition, und darum findet er die Übereinstimmung der andern mit ihr notwendig. Wie aber die anfänglich auf seinem geschichtlichen Charakter ruhende Lehrautorität des Episkopats jener wesentliche, zum Glaubenssatz erhobene Amtscharakter desselben geworden ist, so schritt der Katholizismus im Verlauf vieler weiterer Jarhunderte vom Gedanken an eine Gründung der römischen Kirche und ihres Episkopats durch Petrus bis zur Lehre von der Oberherrschaft und Infallibilität des dort durch ihn gestifteten und seine Stelle vertretenden Amtes fort. In Petrus und der zuerst ihm erteilten Vollmacht hatte einst Cyprian die Einheit des episkopalen Kirchentums eingefürt und repräsentirt gesehen. Daraus wird die Annahme und das Dogma, dass diese Einheit ihren fortwärenden sichtbaren Vertreter und Träger in jenen Nachfolgern des Petrus auf seinem römischen Stul haben müsse, ja weiter noch, dass auf die andern Bischöfe ihre Gewalt erst von Petrus und seinen Nachfolgern aus übergegangen sei. Petrus und der Papst wird das sichtbare Haupt der Kirche, der Stellvertreter Christi und Gottes.

Augustin bewegt sich mit seinen Aussagen über die besondere Bedeutung des römischen Bischofsstuls (z. B. in c. epist. Manich.: „tenet [me] ab ipsa sede

Petri apostoli — — — usque ad praesentem episcopatum successio sacerdotum") wesentlich noch auf jenem Standpunkt des Irenäus und Cyprian (gegen römisch-katholische Deutungen der augustinischen Lehre wendet sich die altkatholische im „Deutschen Merkur" vom 4. Sept. ff. 1875). Aber schon Papst Leo I. nimmt für den Stul Petri eine cura universalis ecclesiae in Anspruch, und indem er daran erinnert, dass die Christen Ein Leib und untereinander Glieder mit verschiedener Ordnung und Macht seien, wagt er es schon, in diesem Zusammenhang jenen als Haupt, von dem man nicht abweichen dürfe, zu bezeichnen (epist. 14). Ja er sagt, dass der Herr — ab ipso [Petro], quasi quodam capite, dona sua velit in corpus omne manare (epist. 10). Er hat hiebei wesentlich die kirchenregimentliche Gewalt und Jurisdiktion, nicht die eigentliche Heilsausspendung oder Warheitsoffenbarungen im Auge, macht überhaupt seine Worte nicht nach ihrer ganzen Tragweite geltend. Sie lauten jedoch so, dass schon aus ihnen die höchsten Ansprüche des späteren Papsttums heraus entwickelt werden konnten. Eine große Unterstützung fand diese Tendenz päpstlicher Monarchie in der politischen Stellung Roms innerhalb des Reichs und in der Anerkennung päpstlichen Primats durch römische Kaiser (Edikt Valentinians III. im J. 445), dann vollends unter den Deutschen des Mittelalters darin, dass schon der erste große Ausbau ihres Kirchentums die Stellung unter dem Einen Rom in sich schloss (vgl. den Art. Bonifacius: „der Apostel der Deutschen ist der Banbrecher römischer Herrschaft in Deutschland und Frankreich") und dass später in den Kämpfen zwischen Kaisertum und Papsttum dieses mit mächtigen politischen Faktoren sich verbinden konnte. Aber wir müssen anerkennen, dass darin derselbe Grundtrieb sittlich-religiösen Lebens und Vorstellens konsequent weiter wirkte, der schon bisher das Christentum durch geschlossene gesetzliche Organisation zur Darstellung und zu festem Bestand in der Welt zu bringen gesucht hatte. Speziell war ferner den mittelalterlichen romanischen und germanischen Völkern das Verlangen eigen nach Repräsentation des Göttlichen, Himmlischen selbst in irdischer sinnlicher Gegenwart, — des Einen himmlischen Herrn im Einen römischen Stellvertreter, wie des für uns geopferten Heilands in Hostie und Messopfer, der Heilsgüter in den Sakramenten, des der Kirche verheißenen heiligen Geistes in Ordination und Klerus u. s. w. Steht doch im Mittelalter auch eine analoge Auffassung der Statsidee dieser Idee der Kirche zur Seite: der von Gott gewollte Stat überhaupt repräsentirt in dem Einen römischen Kaisertum. Und dem Entsprechendes hat das Papsttum in seiner Art wirklich in seinen größten Vertretern, wie einem Gregor VII. und Innocenz III., geleistet: in einem wildbewegten Völkerleben die Kirche zusammenhaltend und gegen ihre Umschlingung und Verschlingung durch die Welt ankämpfend, nur freilich so, dass es dabei selbst für Rechte weltlicher Art und mit Waffen weltlicher Politik stritt, — warhaft christliche, sittliche und religiöse Interessen schirmend und sittliche Disziplin unter den Völkern übend, nur freilich so, dass es mit jenen Interessen nicht bloß alle seine eigenen Amtsansprüche identifizirte, sondern hiebei auch die einfach menschliche Herrschsucht und Selbstsucht walten ließ und schließlich dem Vorwurfe verfiel, ewige sittliche Forderungen Gottes den menschlichen Satzungen unsittlicherweise untergeordnet und aufgeopfert zu haben. — Für das Verhältnis des gesamten Klerus oder geistlichen Standes zur Kirchenidee ist jetzt von der größten Bedeutung die Weiterbildung der Lehre von den Sakramenten, in denen er das Heil ausspendet, insbesondere die durch ihn vollbrachte Herstellung des Leibes Christi im Abendmal und die Übung der Schlüsselgewalt im Bußsakrament, wo endlich der Priester mit dem an die Stelle der fürbittenden Formel getretenen Ausdruck „ego absolvo" als Richter an Gottes Statt die Sünden vergibt oder behält. Wir haben darüber namentlich auf d. Art. Messopfer, Sakramente, Schlüsselgewalt zu verweisen. Zum geistlichen Leben des Klerus und seiner Freiheit den weltlichen Beziehungen gegenüber gehört jetzt namentlich auch das Cölibat. — Das Verhältnis der Vollmachten aber, welche alle die einzelnen Priester oder Hirten und Bischöfe übten, zum päpstlichen Stul hat Innocenz in dem Satz ausgedrückt, dass dieser, wärend er selbst plenitudinem potestatis habe und be-

halte, die anderen „in partem sollicitudinis (fürs Hirtenamt) evocavit". Unter den Theologen legt namentlich Thomas von Aquino, zugleich Hauptzeuge für jene den einzelnen Priestern zustehende Schlüsselgewalt, dem Papste plenitudinem potestatis in ecclesia und so nun auch mit Konsequenz und Entschiedenheit Infallibilität für seine Entscheidungen bei. Aus der Lehre „extra ecclesiam nulla salus" ist der von Bonifaz VIII. ausgesprochene, durch Leo X. auf dem Konzil 1516 widerholte Satz geworden: „subesse Romano pontifici — — omnino esse de necessitudine salutis". Und solche Unterwerfung fordert endlich der Papst (vgl. besonders Bonifaz) von Königen und Staten auch auf dem weltlichen Gebiet (s. „Stat und Kirche"). Katholische Kirche schlechthin nennt sich diese abendländisch katholische, römische Kirche, indem sie die ganze griechische Kirche nicht mehr für wirkliche Kirche Christi gelten läszt.

Dogma war indessen diese papistische oder kurialistische Auffassung der Kirche hiemit noch nicht, durch keinen förmlichen kirchlichen Beschluss sanktionirt. Entgegen stand ihr nicht bloß die statliche Gewalt, welche der päpstliche Stul gleichfalls unter sich beugen wollte, und ein nationales Selbstgefül, auf das jene, wie in Frankreich gegen Bonifaz VIII., sich stützen konnte, sondern auch noch ein Bewusstsein der Bischöfe von ihres eigenen Amtes Bedeutung und eine Erinnerung an den ältern Bestand der Kirche, wärend die Vertreter der päpstlichen Ansprüche den Vorgängern an Begabung und Charakter nicht mehr gleichkamen und das große päpstliche Schisma vollends dringend die Kirche im ganzen zur Selbsttätigkeit und zu einem Einschreiten gegen das Papsttum selbst aufrief (zu den theologischen und kirchenrechtlichen Verhandlungen über Kirche und Stat aus Anlass des Streits zwischen Bonifaz VIII. und Frankreich und zwischen dem Papst und Kaiser Ludwig und den Franziskanern s. Lechler, Wicliff u. d. Vorgeschichte der Reformation, Bd. 1; Riezler, Die literar. Widersacher der Päpste u. s. w., 1874). Da wurde, hauptsächlich durch französische Theologen und Kirchenmänner (Gerson, d'Ailly) das sogenannte Episkopalsystem (s. diesen Art.) und die Theorie von der catholica universalis ecclesia im Unterschied von der Romana (vgl. besonders Gerson, De modis uniendi et ref. eccles.) ausgefürt und auf den großen Konzilien vertreten. Die apostolische oder sogenannte römische, aus dem Papst, den Kardinälen, Bischöfen und Klerus bestehende Kirche, deren Haupt der Papst sei, könne irren und stehe an Autorität unter der Universalkirche, zu der neben jener auch alle anderen Glieder des Leibes Christi gehören und welche in den nicht bloß aus Bischöfen, sondern auch christlichen Fürsten und aus den Vertretern der Universitäten zusammengesetzten Konzilien repräsentirt sei; Haupt des gesamten Leibes solle nur Christus heißen, — der Papst nicht Haupt dieser Gesamtkirche, sondern nur vicarius Christi. Eben für das äußere Institut der Konzilien aber nahmen nun manche so, wie andere fürs Papsttum, Infallibilität in Anspruch. Am göttlichen Rechte des Episkopats sollte nicht gerüttelt, auch die göttliche Einsetzung des päpstlichen Primats sollte doch nicht angefochten, sondern nur seine Stellung im Sinne einer aristokratischen Gesamtverfassung verstanden werden. Und als Hus (vgl. unten) den Satz, dass nur die Erwälten ware Glieder der Kirche seien, behauptete, jenen göttlichen Ursprung des Primats bestritt und einen Widerruf seiner Sätze auf die Autorität des Konzils hin verweigerte, sprachen ein Gerson und d'Ailly namentlich auch wegen jener Sätze mit das Todesurteil über ihn aus.

Die päpstliche Kirchentheorie erhob, als die Einheit des Papsttums mit Hilfe der Konzilien hergestellt war, erst recht wider ihr Haupt. Sie herrschte auf dem Laterankonzil Leos X. Der Thomist Silvester Prierias stellte gegen Luther als Fundamentalsatz über die Kirche den Satz auf: ecclesia universalis essentialiter est convocatio — — omnium credentium, virtualiter ecclesia Romana et pontifex maximus; ecclesia Romana repraesentative est collegium cardinalium, virtualiter autem est pontifex summus. Die Hauptvorkämpfer dieses Standpunkts wurden die Jesuiten. Bellarmin hat dann im Gegensatz gegen den Protestantismus die Kirche definirt als coetum hominum ejusdem christianae fidei professione et eorundem sacramentorum communione colligatum sub regimine legiti-

morum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicarii. Aber das Trienter Konzil hat eine Entscheidung über jene beiden Theoricen nicht auszusprechen gewagt. Sie ist, nachdem auch der Episkopalismus in verschiedenen Formen und in Verbindung teils mit mehr weltlichen und nationalen, teils mit tief religiösen Bewegungen (s. d. Art. Episkopalsystem, Gallikanismus, Emser Kongress, Jansenismus und Utrechter Kirche) wider und wider sich geltend zu machen versucht hatte, erst durch das Infallibilitätsdogma des Vatikankonzils 1870 gefällt worden. Ihm gegenüber haben treue Vertreter der andern Richtung sich als eigene Kirchengemeinschaft konstituirt und, auf die Kirchentheorie jener sogenannten reformatorischen Konzilien und weiter auf die eines Augustin und Vincentius, Cyprian und Irenäus zurückgreifend, den Namen des Altkatholizismus angenommen (ein übersichtliches Referat über seine bisherige Geschichte gibt Th. Förster, der Altkatholizismus, Gotha 1879). Es wird sich fragen, ob er, wenn er gegen Indifferentismus und destruktive Einflüsse ebenso wie gegen die auf ihre Konsequenz pochende romanistische Strömung seine vollberechtigte Existenz behauptet, dann nicht doch auch zu einer Kritik jenes älteren Standpunkts sich getrieben finden wird.

Zum Wesen der römisch-katholischen Kirche also, welche die katholische schlechtweg heißen will, gehört jetzt nach ihrem Dogma jener Stellvertreter Christi, dem, wenn er ex cathedra redet, Infallibilität zukommt in definienda doctrina de fide et moribus. Mit jener alten Auffassung des Katholischen als dessen, „quod semper, quod ubique“ u. s. w. (oben S. 704) ist das neue katholische Dogma ebenso wie kurz vorher das von der unbefleckten Empfängnis Mariä durch die schon bei Vincentius an die Hand gegebene Wendung vereinigt worden, dass der hl. Geist der Kirche jetzt nur vollends weiteres Licht über das, was schon in der alten, allgemein angenommenen Tradition und so auch in der biblischen Lehre involvirt sei, gegeben habe. Den Papst sehen wir durch das neue Dogma im Besitz einer Vollmacht, fernerhin lediglich mit Berufung auf seine eigene Geisteserleuchtung neue Offenbarungen unter dem Titel alter Warheit zu produziren. Zur „Katholizität“ dieser Kirche gehört nun, dass Gemeinschaft des Heils überall nur möglich ist in Unterwerfung eben unter den für infallibel anerkannten Papst. Und wie schon die ältere katholische Kirche (oben S. 701) ihre Befugnisse und Gewalt auch über die draußen Stehenden und Widerspenstigen, zu denen doch das der Kirche verliehene Taufsakrament gekommen sei, ausdehnt, so gilt das jetzt eben für diesen Papst mit Bezug auf die Getauften in aller Welt: „Jeder, welcher die Taufe empfangen hat, gehört (wie Pius IX. in seinem Brief vom 7. August 1873 den Kaiser Wilhelm belehrte) — — — dem Papste an.“

3) **Die Kirche und Lehre von der Kirche in der Reformation und dem Protestantismus.** Als erste christliche Gemeinschaft, welche, wärend sie die allgemein christliche Heilswarheit fest- und manche Missbildungen der fortschreitenden katholischen Lehrbildung von sich fernhielt, hiebei von demjenigen Kirchentum und Kirchenbegriff, dessen Entwicklung wir bis auf die Gegenwart verfolgt haben, bereits abgegangen ist, dürfen im Mittelalter die Waldenser genannt werden. Denn sie wissen sich getrost als Glieder der Kirche Christi und Genossen seines Heiles, obgleich sie von jener kirchlichen Organisation ausgeschlossen worden sind, und zugleich erkennen sie doch eine Gemeinde Christi auch innerhalb der Kirche an, deren Häupter ihnen so feindlich gegenüberstehen. Klare lehrhafte Bestimmungen über Begriff und Wesen der Kirche oder ein mit Bewusstsein aufgenommenes neues Kirchenprinzip finden wir jedoch bei ihnen nicht.

Der erste Theolog, der eine jenem Katholizismus prinzipiell entgegengesetzte Idee der Kirche vorgetragen hat, ist Wiclif; ihm folgte darin Hus (s. Lechler, J. v. Wiclif u. s. w.). Nach ihm ist die Kirche universitas praedestinatorum. Er schloss sich hierin wie in seiner Heilslehre an Augustin an, nach welchem wenigstens das verum corpus Christi die Gesamtheit der Prädestinirten ist, und auch bei ihm fehlt daneben nicht ganz der Begriff eines corpus permixtum oder

simulatum. Aber er nimmt hiemit einen dem ganzen Katholizismus und auch Augustinismus entgegengesetzten Standpunkt ein, sofern ihm zu den Heilsanstalten, mittelst deren Gott die Prädestinirten des Heiles wirklich genießen läßt, jenes Regiment des Klerus, des Episkopats und Papsttums nicht gehört. Er bestreitet nicht bloß dem päpstlichen Primat, sondern auch dem Episkopat im Unterschied von Presbyterat die göttliche Einsetzung und findet möglich, dass Gott in frommen Laien die Heilswarheit erhalte, wärend sie im Klerus verloren gehe. Dieser Kirchenbegriff des Wiclif und Hus aber umfaßt nun also nicht eine in der Wirklichkeit bestehende und unter sich verbundene Gemeinschaft von Heilsgenossen, sondern solche Prädestinirte, die gegenwärtig gläubig und fromm sind und die hier unter nicht prädestinirten Namenchristen zerstreut stehen und die nach der Augustinisch-Wiclifschen Heilslehre auch nicht einmal selbst volle Sicherheit von ihrem Prädestinirtsein haben, zusammen mit den nur erst Prädestinirten und noch nicht Bekehrten und ferner mit den bereits zum jenseitigen Heil Eingegangenen. Man hat dann Wiclif auch die donatistische Lehre vorgeworfen, dass vom persönlichen christlichen Charakter der Kleriker, auf den er so sehr drang, auch das Heilswirken der Sakramente abhänge. Sie konnte leicht an seine kirchliche Grundanschauung sich anschließen und mag so auch von Wiclifiten angenommen worden sein. Wiclif selbst jedoch und Hus haben sie nicht vorgetragen.

Für Hus' Satz von der Kirche = praedestinatorum universitas ist Luther trotz der Verurteilung durchs Konstanzer Konzil auf der Leipziger Disputation 1519 eingetreten. Aber Luthers eigene Auffassung war schon damals und so dann beständig vielmehr die, dass das eigentliche Wesen der Kirche durch das im Apostolikum folgende Wort communio sanctorum im Sinne von „Gemeinde der Heiligen" richtig und schriftgemäß definirt sei (Nachweise fürs Folgende s. in Köstlin, Luthers Lehre von der Kirche 1853, Luthers Theologie 1863; vgl. auch Ritschl, Über sichtbare und unsichtbare Kirche, in den Theol. Stud. und Krit., 1859; Sieffert, Über den reformator. Kirchenbegriff, in den Theol. Arbeiten a. d. rhein. wiss. Predigerverein, Bd. 3; unter den Dogmatikern bei Thomasius). Zum Wesensbestand dieser Gemeinde gehört nicht jene römisch-katholische Organisation, bischöfliche Succession oder ein angeblich mit besonderem geistlichen Charakter und Geistesbesitz mittelst der episkopalen Ordination ausgestattete Klerus, sondern nur Besitz und Übung der von Gott und Christus gestifteten objektiven Gnadenmittel, nämlich des Wortes und der Sakramente. Nicht einem besonderen Klerus, sondern der Gemeinde als solcher sind diese ursprünglich verliehen, und so auch die Schlüsselgewalt, die nichts anderes ist, als die Vollmacht, eben kraft dieses Gnadenwortes in der Darbietung desselben überhaupt und namentlich auch in spezieller Applikation an einzelne trostbedürftige Seelen Vergebung der Sünden auszuspenden; und zwar wirken diese Gnadenmittel mit ihrer Heilskraft auch in der Hand unwürdiger menschlicher Werkzeuge. Die Heiligen aber, aus welchen die Gemeinde besteht, sind diejenigen, von welchen Paulus redet. Geheiligt werden sie von Gott eben durch sein Heilswirken mittelst des Wortes und der Sakramente. Und zwar ist es der durch Wort gewirkte Glaube, wodurch sie gerecht, in die Gnade und Gotteskindschaft aufgenommen, Glieder Christi und Erben des ewigen Lebens sind. Die lutherische und überhaupt reformatorische Auffassung von der Kirche hängt so von Anfang an mit der vom rechtfertigenden Glauben zusammen. Kämpfend für die Bedeutung dieses Glaubens, die den vorreformatorischen Bekämpfern des Katholizismus noch verborgen geblieben war, hat Luther von der herrschenden Kirche sich ausstoßen lassen müssen. In diesem aus dem Wort gezeugten und einfach ans Wort Gottes sich haltenden Glauben, der keiner menschlichen Mittlerschaft neben dem Einen Heiland bedarf, wissen sich die Evangelischen dem Haupte Christus als seine Glieder verbunden und allgemeinen Priestertums mit freiem Zutritt zu Gott und priesterlicher Tätigkeit auch unter den Mitbrüdern teilhaftig. In diesem Glauben haben sie Freiheit und freien Mut den menschlichen Kirchensatzungen wie der ganzen äußern Welt gegenüber. So definirt die Augustana: est ecclesia congregatio sanctorum („die Versamm-

lung aller Gläubigen"), in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta.

Wie nach dem N. Test., so besteht auch nach der lutherischen Lehre diese Gemeinde nicht bloß in der Idee oder als Ideal, sondern real in diesen realen gläubigen, heiligen Subjekten. Sie gibt sich auch kund im äußern, sinnlich warnehmbaren Dasein: denn wo Predigt des Worts und Verwaltung der Sakramente statthat, da wird Gott durch sie immer auch Gläubige oder Heilige und ein Volk von Heiligen sich erhalten, und diese werden auch in äußern sittlichen Früchten, entsprechend der zweiten Tafel des Dekalogs, sich betätigen. Wer aber wirklich gläubig und in diesem Sinne heilig geworden sei und welche gute Werke warhaft Frucht des Glaubens und heiligen Geistes seien, das läßt sich nicht mehr sinnlich warnehmen oder sehen. In diesem Sinne lehrt Luther, daſs die Kirche oder Gemeinde Christi nicht Gegenstand des Sehens, sondern des Glaubens sei, wärend doch eben zu dieser unsichtbaren Kirche wesentlich die objektiven Gnadenmittel und äußere Übung derselben gehören und erkennbar machen, wo der Glaube diese Kirche zu finden habe. In demselben äußeren Kreis aber, in welchem die Gnadenmittel verwaltet werden und wirken, stehen ferner zugleich und für die äußere Warnehmung großenteils ununterscheidbar auch solche, die ihrer Wirkung sich verschließen und innerlich unheilig sind und bleiben, und der Name der heiligen Gemeinden Christi wird nun per synecdochen auch auf sie ausgedehnt, wie schon Paulus namentlich die galatischen Gemeinden trotz des großen Absalls unter ihnen noch insgemein ecclesias genannt hat. Die Augustana und Apologie unterscheiden mit Bezug hierauf zwischen ecclesia proprie und late dicta. Luther stellt also nicht eine sichtbare und unsichtbare Kirche neben einander, sondern redet nur von Einer heiligen Kirche oder Gemeinde, deren warer und realer Bestand an Heiligen nicht in die Sinne fällt und die deshalb unsichtbar genannt wird, wärend eben dieser Bestand in jenen äußern von Gott verordneten Lebensformen sich bewegt und betätigt, an denen dann zugleich auch jene Unheiligen äußern Anteil nehmen.

Auch jene aus dem Glauben stammende Heiligung des Lebens also nach der zweiten Tafel des Dekalogs und hiemit das ganze warhaft sittliche Verhalten und Tun gehört zum Charakter einer christlichen Gemeinde. Auch darauf muſs sie kraft des göttlichen Wortes dringen. Ja Luther nennt auch solche Heiligung des äußern Lebens ein äußerlich Zeichen, dabei man die heilige christliche Kirche kenne. Aber er sagt, die erste Tafel sei höher, und in diesem Äußern scheinen zuweilen Heiden, denen es doch nicht so von Herzen komme, heiliger als Christen. — Auch Kirchenzucht wollte Luther, lobte die der böhmischen Brüder und Schweizer und bedauerte, nicht mehr darin tun zu können. Gleich die ersten Kirchenordnungen trafen Bestimmungen darüber, anerkennend, daſs das Strafamt der Obrigkeit gegen die schweren sittlichen Ärgernisse nicht ausreichen könne und solle; so die von Schwäb.-Hall 1526 (mit Bezug auf Unzucht, Trunksucht, Spielen u. s. w.), der sächsische Visitatorenunterricht 1528 (Ausschluſs vom Abendmal und Bann wegen Ehebruch, Völlerei u. s. w.), die städtischen Ordnungen Bugenhagens, des Hauptorganisators und Freundes von Luther, wie vor allem die einfluſsreiche Braunschweigsche 1528 (gegen Unzüchtige, Trunkenbolde, Gotteslästerer). Aber Luther konnte auch beim Mangel daran sich beruhigen, wenn nur die Hauptsache, das Wort Gottes mit dem strafenden Gesetz und belebenden Evangelium, in Predigt und Seelsorge kräftig getrieben werde.

Diese Gemeinde der Gläubigen bedarf dann allerdings auch immer irgendwelcher äußerer Formen, in welche die Verwaltung der Gnadenmittel, die Predigt des Wortes, der gemeinsame Gottesdienst u. s. w. sich einkleide: aber deren keine dürfen auf göttliche Einsetzung Anspruch erheben und zu etwas schlechthin Gefordertem und einem Joch für die Gewissen gemacht werden. Vgl. hiezu die Augustana über Gleichförmigkeit der Ceremonieen in Art. 7, über ritus und traditiones in Art. 15.

Nur Eine allgemeine Ordnung wollte Luther, weil sie ihm eben aus dem Wesen der Gemeinde sich ergab, überall und streng in der Kirche aufrecht

erhalten haben, nämlich die, dass die öffentliche Verwaltung jener Gnadenmittel, die der Gemeinde von Gott geschenkt und anvertraut seien, immer nur von ordentlich dazu berufenen Personen, die nun eben mittelst des Wortes die Gemeinde weiden sollen, geübt werde. Nur eben dieses lehrt auch die Augustana (Art. 14) de ordine ecclesiastico oder vom „Kirchenregiment". Dass dies aber notwendig und göttlicher Wille sei, leitet Luther nicht (und zwar auch in seiner späteren Zeit nie) aus einem Offenbarungswort oder göttlichen Statut ab, sondern aus der Natur der Sache und dem sittlichen Bedürfnis der Ordnung überhaupt, sofern ja nicht alle die einzelnen Gemeindeglieder und geistlichen Priester in der Gemeinde predigen können, vielmehr bestimmte Einzelne es für die Gesamtheit tun und hiemit beauftragt werden müssen. Eben um solcher Ämter willen, sagt er dann, werden von Gott auch die Gaben und Kräfte vornehmlich gegeben. — Die Tatsache, dass in der ursprünglichen Christenheit zwar ein festes Vorsteheramt bestand, dieses aber bei den unter seiner Leitung stehenden Gemeinden und Gottesdiensten eine öffentliche lehrende Tätigkeit anderer Gemeindeglieder nicht ausschloss, kam zu keiner Anerkennung und so auch die Frage, wie weit neben den allgemeinen Anforderungen der Ordnung die verschiedenen geschichtlichen Verhältnisse der Christenheit bei der Gestaltung des Amts in Betracht gezogen werden müssten, zu keiner lehrhaften Auseinandersetzung. — Die weitere Gliederung kirchlicher Ämter, mit Superintendenten über den Hirten der einzelnen Gemeinden oder auch mit Bischöfen u. s. w., ist nach der lutherischen Lehre wider Sache wandelbarer menschlicher Einrichtung.

Wärend nun aber Luther die Ansprüche des römischen Kirchentums darauf, dass es mit seinen Formen und Gesetzen das Heil bedinge, zurückwies und weiterhin für gottwidrig und antichristlich erklärte, hat er doch anerkannt, dass auch unter diesem Kirchentum heilige Gläubige und somit Glieder des Leibes Christi leben und jederzeit gelebt haben. Denn soweit haben doch, auch unter aller Trübung und Entstellung, das ursprüngliche Gotteswort und die Sakramente dort fortgewirkt, dass dadurch noch Gläubige dem Erlöser zugefürt worden seien. Hiemit erst haben wir vollends das Eigentümliche und Neue der reformatorischen, evangelischen Auffassung der Kirche Christi im Unterschied von der ganzen nachapostolischen. Zum ersten Mal geschah es jetzt, dass, wärend zweierlei Kirchengemeinschaften mit verschiedenen kirchlichen Grundsätzen und Lehren einander getrennt gegenüberstanden und sich gegenseitig Irrtum vorwarfen, ja die Mitglieder der einen, neugebildeten, von der andern für verdammungswürdige Ketzer erklärt wurden, dennoch jene ihrerseits anerkannten, die Heilsgemeinschaft sei auch auf die äußere Zugehörigkeit zu ihrem eigenen Verbande nicht eingeschränkt, vielmehr einen Begriff der Kirche oder Gemeinde Christi aufstellten, nach welchem diese überall und so auch inmitten der äußerlich anders geformten und sogar einer gewissen Korruption des Bekenntnisses und der Lehre verfallenen Verbände noch ihre Glieder hat, wo nur immer noch jene Grundelemente der Heilswarheit in Gottes Wort an die Herzen dringen. In diesem Sinne lehren jetzt die Reformatoren Eine katholische, über die Christenheit aller Orte und Zeiten ausgebreitete Kirche. Ihre Einheit ermangelt einer äußeren Organisation und bedarf deren nicht neben dem Einen unsichtbaren Haupt, der Einen Taufe, dem Einen Glauben, der Einen Liebe u. s. w. Man konnte sich dafür mit Recht auf die Idee der Einheit der Gemeinde in der apostolischen Zeit berufen. Mit dem zum Wesen einer Gemeinde und eines Leibes gehörigen Zusammenhalten der Glieder untereinander, ihrer gegenseitigen Mitteilung, ihrem Zusammenwirken für einen Zweck stand es dort freilich noch ganz anders, als jetzt beim Verhältnis jener die einzelnen Glieder des Leibes Christi in sich befassenden äußeren Verbände zu einander. Mit der Kirche der Wirklichkeit stand es jetzt so, dass in dieser Beziehung allerdings die biblische und reformatorische Idee der Einen katholischen Kirche wenig Realität hatte. — Das Wesen der Heiligkeit der Kirche, deren Haupt Christus ist und in welcher Gott durch seine Gnadenmittel wirkt, und die Einzelnen so im Glauben heilig werden, ist schon im bisher Ausgefürten bezeichnet. Ihre Apostolizität hat sie in ihrem ursprünglichen

Gepflanztsein durch die Apostel und fortwärenden Gegründetsein auf deren Wort.

Wichtige Fragen und Probleme aber waren bei diesem Kirchenbegriff überhaupt noch zu lösen, haben mit ihm erst sich erhoben und durchdringen seither die kirchlichen und theologischen Bewegungen.

Wie weit ist jene Reinheit der Predigt des Evangeliums und Richtigkeit der Sakramentsverwaltung erforderlich, damit bei ihr und etwa auch neben relativer Unreinheit die Glieder der betreffenden Kirchenverbände noch Glieder des Leibes Christi werden können? Denn dass sie nicht absolut erfordert werde, ist ja klar aus jener Auffassung der Katholizität der Kirche. Wie weit darf man auch einer Partikularkirche im ganzen, wenn es ihr daran fehlt, den Namen einer Kirche Christi zugestehen und nicht etwa bloß den einzelnen warhaft Gläubigen in ihr den Namen von Gliedern Christi und seiner Gesamtgemeinde? Luther wollte vermöge jener synekdochischen Redeweise sogar die römische Kirche noch eine heilige nennen (Comm. ad Gal., Erl. I, p. 40). Über die Stellung der alten lutherischen Dogmatiker zu solchen Fragen vgl. Hackenschmidt, Musäus Lehre von der Sichtbarkeit der Kirche, Theol. Stud. und Krit. 1880, S. 205 ff. Wie weit kann und muss ferner eine reine Ausprägung der evangelischen Warheit im kirchlichen Bekenntnis und Dogma erstrebt und zur Bedingung für äußere kirchliche Gemeinschaft gemacht werden (s. d. Art. Union)? Wir kommen hiemit auf die Unterscheidung zwischen Fundamentalem und Nichtfundamentalem (vgl. den Art. Glaubensartikel), zugleich aber auch auf die Frage nach dem Unterschied zwischen Evangelium oder Wort Gottes in seiner einfach religiösen, Heil und Leben darbietenden Verkündigung und zwischen theologischer Lehre, Dogma, Schultheologie. Eine Würdigung dieses Unterschieds vermissen wir in charakteristischer Weise bei Melanchthon; er hat Neueren (Schenkel, Ritschl) wirklichen Anlass gegeben zu der schiefen Bemerkung, dass er aus der Kirche eine Schule mache: denn schief ist sie, weil ihm der Zweck des kirchlichen Lehrens doch durchaus die Wirkung aufs innere sittlich-religiöse Leben und rechte sittlich-religiöse Verhalten bleibt. Auch schon bei Luther aber darf man ein Ineinanderfließen von reinem Wort und reiner Lehre an vielen Stellen nicht übersehen.

Über eine äußere Leitung der Kirche ist in jener Definition derselben noch gar nichts ausgesagt. Unter Kirchengewalt verstand Luther nur jene geistliche Gewalt, die Vollmacht, die Gemeinde mittelst des göttlichen Wortes zu weiden und jene Schlüssel des Himmelreichs zu handhaben. Und der Name Kirchenregiment wird, wie wir aus jenem Art. 14 der deutschen Augustana sehen, eben für diese den ordentlich Berufenen zustehende Kirchengewalt oder Vollmacht des Lehrens und Sakramentreichens gebraucht. Aber die Gemeinde bedarf doch fort und fort auch einer äußern Leitung ihrer Angelegenheiten, bestimmter, wenn auch keineswegs auf göttliches Recht Anspruch machender Ordnungen für ihr gemeinsames Leben, ihren Gottesdienst, die Bestellung der Personen für jenes Predigtamt u. s. w., kurz dessen, was man jetzt gewönlich Kirchenregiment im Unterschied von geistlicher Gewalt nennt. Die lutherische Lehre von der Kirche will keineswegs solche Ordnungen und Bestimmungen abgewiesen haben; nur auf göttliche Autorität sollen sie keinen Anspruch machen; um der Liebe, Ordnung und Zucht willen sollen die echten, freien, in ihrem Verhältnis zu Gott dadurch nicht berürten Christen sie annehmen. Wer aber soll sie aufstellen und handhaben? wer vor allem nun die von dem bisherigen Kirchentum ausgeschiedenen Gemeinden organisiren? Luther dachte Anfangs ernstlich daran, dass, wenn erst das evangelische Wort hin und her eine zeitlang verkündigt worden sei, die gläubigen Bekenner desselben frei zu einer Gemeinde mit schlichtem, evangelischem Gottesdienst, Zuchtübung u. s. w. sich zusammentun möchten (vgl. Köstlin, Luth. Theol., 2, 560; Köstlin, Martin Luther, sein Leben u. s. w., Bd. 2, S. 17). Wäre es hiezu gekommen, was wir freilich höchstens bei einer Preisgebung des Volkskirchentums und unter den Gefaren tiefgreifendster Auflösung des kirchlichen Gemeinwesens überhaupt möglich finden, so hätten dann wol die daraus hervorgehenden Gemeinden sich aus sich selbst heraus frei auch eine ebenfalls möglichst

schlichte regimentliche Ordnung geben können. Aber die geschichtlichen Verhältnisse drängten dazu, dass statt jeder neuen Gemeindebildung zunächst nur Predigtamt und Kultus als Träger und Ausdruck des Evangeliums für die Gemeinden neu geordnet wurde, und die gesetzliche Feststellung und Durchfürung dieser Ordnung und weiter auch die fortwärende äußere, gesetzlich geordnete Leitung der „Gemeinde der Gläubigen" wurde den Obrigkeiten, den Fürsten und städtischen Magistraten überlassen. Prinzipiell kam dabei, was die evangelischen Grundlehren über Kirche und politische Obrigkeit betrifft, die Auffassung der Obrigkeit in Betracht, dass sie, von Gott eingesetzt, überhaupt Zucht und Ordnung im christlichen Volk zu waren, dass sie ferner namentlich auch „Ärgernissen und Greueln" auf dem Gebiete des Gottesdienstes und der Religion überhaupt zu steuern, ja dass sie (was indessen in dieser Allgemeinheit nicht sowol von Luther, als von Melanchthon und andern Theologen und von den Kirchenordnungen ausgesprochen wurde) überhaupt als Pflegerin der Kirche nach Jesaia 49, 23 sich zu erweisen und über der ersten so gut als über der zweiten Tafel des Dekalogs zu wachen habe. Was die geschichtlich gegebenen Verhältnisse und Rechte anbelangt, so war entscheidend einerseits das Recht zu kirchlichen Reformen, welches den Obrigkeiten von seiten des Reichs 1526 zugestanden wurde, andernteils der Umstand, dass, wie Luther bei der vom kursächsischen Landesherrn veranstalteten Kirchenvisitation aussprach, die bisherigen berufenen Träger des Bischofsamts eine evangelische Übung des Amtes verweigerten und kein Gemeindeglied oder Theologe Beruf oder gewissen Befehl dazu für sich hatte. Von der evangelischen Idee der Kirche aus konnte gefragt werden, ob nicht denn doch diese Obrigkeit weiterhin auch ein besonderes Kirchenregiment bestellen sollte, das zwar jener Auffassung gemäß unter ihrer christlichen Oberaufsicht und Fürsorge verbleiben müsste, im übrigen jedoch von sich aus die Leitung der kirchlichen Angelenheiten auszuüben und hiebei möglichst auf den Unterschied zwischen politischer Gesetzgebung und kirchlicher Verordnung, bürgerlichem Gehorsam und kirchlich züchtigem Verhalten zu achten und bei seinen Verordnungen wol auch die Gemeinde selbst möglichst beizuziehen hätte. Aber verwehrt war doch durch die lutherische Anschauung vom Wesen der Kirche auch jene fortwärende obrigkeitliche Leitung derselben nicht, sofern sie nur wirklich auf reines Wort und Sakrament hielt. Die in Frage stehende Unterscheidung ist an sich, so lange der Obrigkeit jene weitgehenden prinzipiellen Verpflichtungen bezüglich des kirchlichen Gebietes beigelegt werden, jedenfalls sehr schwierig. Sie wirklich zu versuchen, fand man um so weniger Anlass, da ja auch noch Jarzehente lang die Möglichkeit einer Widervereinigung mit dem älteren Episkopat offen gehalten und die bisherigen kirchlichen Neubildungen insofern wie provisorische angesehen werden mussten. Das Organ für die oberste Kirchenleitung wurden nun die von dem Landesherrn bestellten Konsistorien. Hinsichtlich der Teilnahme der Gemeinden an der kirchlichen Gesetzgebung begnügte man sich mit einem tacitus consensus derselben. So bildete sich die Ordnung der wirklichen Kirche im Zusammenhang mit jener Auffassung ihres Wesens. Vgl. Köstlin in den drei angefürten Schriften; Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte u. s. w.; v. Zezschwitz, Die wesentlichen Verfassungsziele der luther. Reform., 1867; Ritschl, Über die Begründung des Kirchenrechts im evangelischen Begriff der Kirche, in Doves Ztschr. für Kirchenrecht, Bd. 8, und über die Entstehung der luther. Kirche in Briegers Ztschr. f. K.-Geschichte, Bd. 1; ferner die Artikel dieser Encykl. über Reformation, Stat und Kirche, Konsistorialverfassung.

Von der Lehrweise Luthers, der auch die von Melanchthon verfasste Augustana und Apologie gefolgt ist, unterscheidet sich die spätere Melanchthons (vgl. Herrlinger, Theologie Melanchthons), der jetzt, um die Gefar spiritualistischer Schwärmerei und um praktische Neubefestigung des Kirchentums auf evangelischem Grunde besorgt, vielmehr auf die Auffassung der Kirche als einer sichtbaren dringt. Sichtbar nämlich ist ihm die christliche Kirche vermöge jener Selbstdarstellung in der Verkündigung des Worts und Verwaltung der Sakramente, indem er den Namen ecclesia dem ganzen coetus vocatorum, unter welchem diese

statthaben, beilegt. Die ware Kirche ist ihm die des reinen Wortes oder der reinen Lehre, in welcher er selbst sich weiß. Er will, dass man fest an diese sich halte. Er betont so auch weit mehr als Luther den anstaltlichen Charakter der Kirche. Hat er doch im gleichen Interesse auch den Wunsch nach Widervereinigung mit dem altbefestigten großen katholischen Kirchentum so lang als möglich festgehalten.

Erst bei den lutherischen Dogmatikern nach Chemnitz kommt diejenige Lehrfassung auf und wird herrschend, welche zwischen „ecclesia visibilis“ als dem „coetus vocatorum“ und der (nur innerhalb dieser eccl. visib. existirenden) „ecclesia invisibilis“ als der Gesamtheit der warhaft Gläubigen oder Heiligen, Widergeborenen, Erwälten unterscheidet (vergl. Hackenschmidt a. a. O., Krauß a. a. O.). Ursprünglich war diese Unterscheidungsweise den Reformirten eigen (vgl. unten); doch haben die lutherischen Dogmatiker nicht wie sie und Wiclif bei den „electi“ die durch Gottes ewigen Ratschluss Prädestinirten als solche im Auge, sondern die in der wirklichen, gegenwärtigen innern Heilsgemeinschaft Stehenden allein und insgesamt. Der Gedanke an die objektive und äußere Übung der Gnadenmittel verbindet sich dann nicht mehr, wie bei Luther, mit dem Begriff der dennoch für unsichtbar erklärten Kirche, sondern mit dem Begriff der sichtbaren, innerhalb deren eben auch die Heiligen an diesen Mitteln teilnehmen müssen.

In der Wirklichkeit und Praxis stellt sich dann die lutherische Kirche wesentlich eben als Anstalt zur Heilsausspendung mittelst dieser Gnadenmittel dar, der gegenüber die einzelnen Gemeindeglieder und Heiligen sich rezeptiv verhalten. — Zur Verfassungslehre auf dem Standpunkt des orthodox-lutherischen Kirchentums s. den Artikel Episkopalsystem, und Richter, Geschichte der evangel. Kirchenverfassung, 1851; Stahl, Kirchenverf. nach Lehre und Recht der Protest., 2. Aufl., 1862.

Die reformirten Bekenntnisse bezeichnen gleichfalls die Kirche als Gemeinde der Gläubigen oder Heiligen (conf. Basil., Helv. I, Helv. II, Gall., Belg.) und heben dabei als Bedingung und Zeichen ihrer Existenz die Verkündigung des reinen göttlichen Wortes hervor. Aber zugleich tragen die reformirten Theologen, vor allem Zwingli (vgl. besonders Krauß a. a. O.), von Anfang an den Unterschied zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche vor. Und zwar haben sie in ihrem Begriff der unsichtbaren Kirche den Wiclif-Hussschen Kirchenbegriff aufgenommen: sie ist die Gesamtheit der Erwälten oder Prädestinirten; im Betreff der Prädestinationslehre ist hiebei zu bemerken, dass nach der reformirten im Unterschied von der Augustinisch-Wiclifschen die Prädestinirten persönliche Gewissheit von ihrem Erwältsein und hiemit ihrer wirklichen Zugehörigkeit zur unsichtbaren Kirche gewinnen können. Dieser bestimmtere Begriff jener Gemeinde ist in die Bekenntnisse wenigstens teilweise eingegangen, nämlich in den Heidelberg. Katechismus so, dass die „hl. katholische Kirche“ überhaupt definirt wird als coetus ad vitam electus, den Gott durch seinen Geist und sein Wort versammle, in den Genfer Katechismus so, dass jene Kirche, von der das Glaubensbekenntnis rede, kurzweg als corpus fidelium, quos Deus ad vit. aet. praedestinavit, definirt und nachher noch gesagt wird, es sei, wärend jene Gegenstand des Glaubens und an keinen äußeren Zeichen zu erkennen sei, auch die sichtbare Kirche Gottes da, für die er bestimmte Kennzeichen gegeben habe; die Westminsterkonfession endlich stellt die beiden Begriffe, den der unsichtbaren, aus den Erwälten bestehenden, oder den der sichtbaren, aus allen Bekennern der waren Religion bestehenden Kirche einfach neben einander. Von den Sakramenten ist bei diesem Begriff der unsichtbaren Kirche, welche die eigentliche Gemeinde Christi ist, abgesehen. Der bisher ausgehobene Unterschied zwischen Luthers Kirchenbegriff und den der Reformirten hängt wesentlich mit der verschiedenen Würdigung zusammen, die eben den Gnadenmitteln mit Bezug auf das Heil und die Heilsgemeinschaft zu teil wird (nach der Meinung Zwinglis, jedoch nicht der andern Reformirten, gab es Erwälte sogar unter den alten Heiden, ganz außerhalb des Bereichs des Offenbarungswortes). Vermöge dessen konnte dann die sichtbare

Kirche für die Reformation auch nie jenen Charakter einer Anstalt für Ausspendung des Heiles an die Einzelnen annehmen, wie für die Lutheraner. Andererseits aber fürt bei ihnen dieselbe religiöse Grundrichtung, in der sie die absolute Souveränität Gottes bei seinem Erwälungsratschluss und die Unabhängigkeit seines Geisteswirkens von kreatürlichen Mitteln behaupten, zusammen mit dem Bewusstsein, eben von diesem Herrn zu seinem Volk erwält und seines Geistes teilhaftig zu sein, zu einem sie vom Luthertum unterscheidenden energischen Streben nach Heiligung der Gemeinde für ihren Gott und zu seiner Ehre und seinem Dienst, Übung heiliger Zucht von seiten der Gemeinde an ihren Gliedern, Herstellung der hierauf bezüglichen Ordnungen u. s. w. Und daran schließt sich hier eine gewisse neue Gesetzlichkeit fürs gemeindliche und persönliche Leben an, wärend innerhalb jenes lutherischen Kirchentums vielmehr ein Quietismus droht, in welchem die Kirche bei ihrer Darbietung des Heils und der Einzelne bei seinem Genuss der Versönung sich beruhigt, und eine neue freie weltliche Gesinnung, welche die Freiheit der gläubigen Gotteskinder missbraucht. Eine Beziehung auf Zuchtordnung haben jene Bekenntnisse zum teil schon in ihre Definition der Kirche aufgenommen: so die Conf. Helv. I und Belg.

Hergestellt und geübt sollten übrigens die Ordnungen christlicher Zucht nach Zwingli nicht durch besondere kirchliche Organe, sondern durch die an der Spitze des christlichen Volkes überhaupt stehende Obrigkeit werden, und dieselbe Richtung wird nachher innerhalb der reformirten Kirche durch den Erastianismus vertreten (s. d. Art. Erastus). Calvin drang auf besondere kirchliche, aus Predigern und Laienältesten gebildete Organe dafür (dergleichen übrigens schon vorher in Hessen eingefürt waren), ließ sie jedoch durch die Genfer Obrigkeit einsetzen. Eine selbständige Bildung und Ordnung der kirchlichen Gemeinde erfolgte auch bei den Reformirten nur, wo die Obrigkeit der erstrebten Reformation feind war, und die Theorie einer durchs Wesen der Kirche geforderten Unabhängigkeit von der statlichen Obrigkeit und Trennung von Kirche und Stat überhaupt gehört ganz erst späteren Zeiten an; s. d. Art. Stat und Kirche.

Verschieden gestaltete sich dann die Theorie von der richtigen, jenen Zwecken dienenden kirchlichen Verfassung, und eine gesetzliche Richtung ging dahin weiter, ein in der neutestamentlichen Offenbarung begründetes göttliches Recht der einen oder andern Form und hiemit eine Zugehörigkeit derselben zum Wesen der Kirche Christi zu behaupten. So trat neben dem Presbyterianismus mit seinen lehrenden und regierenden Ältesten und seiner auf den Presbyterien sich aufbauenden synodalen Gesamtverfassung der Independentismus oder Kongregationalismus one eine Gesamtorganisation für die Gemeinden und mit Verwerfung eines neben dem Pastoramt stehenden Ältestenamts, vielmehr mit Identifikation beider Ämter *), aber zugleich mit einem Tätigwerden der ganzen, die höchste Autorität in sich tragenden, versammelten Gemeinden für Zuchtübung und kirchliche Beschlüsse. Entgegen tritt endlich beiden mit gleichartiger Behauptung das Quäkertum, das auf Grund der Offenbarung derlei Formen und Gesetze gar nicht zulässt.

Eigentümlich steht neben diesen reformirten Gemeinschaften die anglikanische Kirche. Wärend ihr Glaubensbekenntnis (die 39 Art.) in der Abendmalslehre entschieden reformirt sich ausspricht, hat es die Kirche unter Einfluss der spätern melanchthonschen Lehrweise, die so eben nur in d i e s e m protestantischen Bekenntnis Ausdruck gefunden hat, definirt, nämlich als „visibilis coetus fidelium" mit reiner Predigt des Worts und Verwaltung der Sakramente. Den Charakter anstaltlichen Kirchentums hat sie mit ihrer episkopalen Organisation mehr als

*) Neben dem Amt der ἐπίσκοποι = πρεσβύτεροι = Hirten „for the regulation of spiritual affairs" wird nur das der Diakonen „for the management of temporal matters" anerkannt; vgl. die Deklaration der Congregational Union of Engl. and Wales 1838, The Jubil. Memorial of t. scotish congreg. churches 1849, The congregationalists Manual by Davidson 1845. Dies zugleich als Ergänzung zu Real-Encyklopädie Bd. 6, S. 712 ff.

jede andere evangelische Kirche festgehalten. Doch ist die Lehre, dass die hier bewarte apostolisch-episkopale Succession zum Wesen der christlichen Kirche gehöre, nicht ins Glaubensbekenntnis aufgenommen und hat erst in der nächstfolgenden Zeit, wärend der Presbyterianismus Gleiches von sich behauptete, mächtig um sich gegriffen.

Dem Neuausbau des Kirchentums in lutherischer und reformirter Form und einem mit der Herrschaft der Orthodoxie verbundenen, an ihren Stärken und Schwächen beteiligten Bestande desselben folgte eine Periode, in der zuerst eine neu angeregte subjektive Frömmigkeit den starr gewordenen Formen des kirchlichen Gemeinwesens sich entfremdete, dann Rationalismus, religiöse Gleichgültigkeit und Unglaube die Bedeutung der Kirche im christlichen und reformatorischen Sinne überhaupt nicht mehr würdigte. Spener dachte daran, das Kirchentum durch Beiziehung des Laienstands mehr zu beleben. Die Hauptrichtung des Pietismus aber ging darauf, durch ecclesiolae das religiöse Bedürfnis zu befriedigen. Die Frömmigkeit, welche hier Befriedigung suchte, nahm einen beschränkten, gesetzlichen und speziell mit reformirtem Wesen verwandten Charakter an; dafür jedoch, dass das bestehende große Kirchentum nicht warhaft befriedigen könne, konnte man auf Luther selbst und seine Schrift über die deutsche Messe (vergl. oben) sich berufen. Für den Rationalismus wurde die Kirche zu einer mit irdisch-menschlichen Genossenschaften auf Einer Linie stehenden Gesellschaft, wärend Jesus selbst wol noch gar nicht die Absicht einer Kirchenstiftung gehabt habe. Nur dürftig weiß von ihr auch die supranaturalistische Dogmatik zu reden. Über die jetzt dem Episkopalsystem im deutschen Kirchenrecht gegenübertretenden Verfassungstheorieen — teils des Kollegialismus, teils des Territorialismus — s. die hievon handelnden Artikel.

Ein tiefes Bewusstsein von der Bedeutung der großen christlichen Gemeinschaft oder Kirche hat unter den deutsch-evangelischen Dogmatikern zuerst wider Schleiermacher ausgesprochen. Ja man möchte fragen, ob er nicht dieser Gemeinde, deren Gemeingeist ihm der heilige Geist ist, eine solche Bedeutung für das Werden des christlichen Glaubens und Lebens in den Einzelnen gebe, dass dadurch die Stellung des persönlichen Christus und die Bedeutung der heiligen Schriften als einzigartiger, den Glauben begründender Geisteszeugnisse beeinträchtigt werde; vgl. dazu dann die Theologen der sogen. Schleiermacherschen Linken. Die Eigentümlichkeit von Rothes Kirchentheorie liegt besonders in seiner Auffassung des Verhältnisses zwischen der Kirche und dem Stat, den er als die allumfassende sittliche Gemeinschaft überhaupt meinte betrachten zu können: s. d. Art. Stat und Kirche (gegen Rothe: Stahl, Die Kirchenverfassung u. s. w., 1. Aufl., Anhang; J. Köstlin, Theol. Stud. und Krit., 1877, H. 1. 2). Mit Geist und Begeisterung, aber mit breitem und an Hegel erinnerndem Formalismus der Darstellung und one die genügende Präzision der Begriffe, daher one eingreifenden Erfolg, hat Petersen „die Idee der christlichen Kirche“ (3 Thle. 1839—40) in einer großen Monographie behandelt. Die ursprüngliche lutherische Idee der Kirche kam fortwärend nicht einmal zu richtigem geschichtlichen Verständnis.

Die wichtigsten Antriebe hat dem Nachdenken über die Kirche erst die Bewegung des kirchlichen und religiösen und zugleich des statlichen Lebens gegeben. In England ging aus neuen Anregungen des religiösen Lebens, als dieses nach möglichst festen objektiven Stützen begehrte, ein katholisirendes Hochkirchentum und der Puseyitismus hervor, daneben die gar eines neuen Apostolats sich rühmende Gemeinschaft der Irvingianer. In Deuschland machte sich von gleichartigen Voraussetzungen aus und speziell unter dem Bedürfnis eines durch Revolution erschreckten Geschlechts nach Objektivität und Autorität längere Zeit ein mächtiger, indessen über seine eigenen Begriffe und Konsequenzen unklarer Zug dahin geltend, dass die „Kirche“ wesentlich als über den einzelnen Subjekten stehende, mit göttlicher Autorität ausgestattete Anstalt anerkannt, dass ihrem Amt göttliche Einsetzung und göttliches Recht beigelegt, dass auch der Begriff der unsichtbaren Kirche aufgegeben und etwa durch den der Gemeinschaft der Getauften ersetzt werde. Von Schriften über die Kirche sind nach dieser Seite hin und zwar mit

Bezug teils mehr aufs eine, teils mehr aufs andere dieser Momente zu nennen: Stahl, Die Kirchenverf. u. s. w., 2. Aufl.; Kliefoth, Acht Bücher von der Kirche, Bd. 1, 1854; Münchmeyer, Das Dogma von der sichtb. und unsichtb. Kirche, 1854; ebenso die (im Art. „Geistliche“ genannten) Schriften über das Amt von Wucherer und namentlich von Löhe und K. Lechler (Die neutest. Lehre vom heil. Amt, 1857). Dem wehrten sowol Männer der sogen. Unionstheologie, wie Jul. Müller (in seinen dogmat. Abhandl.), Reuter (Abhandlungen zur systemat. Theologie, 1855), Gottschick (Über sichtbare und unsichtbare Kirche, in den Theol. Stud. u. Krit., 1873) u. a., als auch Lutheraner wie Höfling, Harleß, Harnack, Hofmann (vgl. Art. „Geistliche“). Den äußersten Gegensatz gegen jene auf evangel. Standpunkt hat J. T. Beck als theologischer Schriftsteller, Lehrer und Prediger scharf und eindrucksvoll vertreten. Feststehend auf der biblischen und reformatorischen und vornehmlich lutherischen Grundidee von einer im heiligen Geist verbundenen Gemeinde echt Gläubiger läßt er die Statskirchen gar nicht mehr als „christliche Kirchen im waren Sinn“ gelten und will von einer solchen Kirche überhaupt alles gesetzliche Wesen ferngehalten haben (Beck, Die christliche Menschenliebe, das Wort und die Gemeinde Christi, 2. Stück aus der christlichen Sittenlehre; Lindenmeyer, Kirche und Staat u. s. w., nach den Vorlesungen des Dr. Beck), gibt aber, wärend er ein Ideal neutestamentlicher, vom Geist regierter und in Liebe verbundener Gemeinden im Auge hat, nicht zu erkennen, wie ein solches in der gegenwärtigen Menschheit je Realität gewinnen und auf die Dauer Bestand behalten sollte. Neuerdings hat Krauß (a. a. O.), auf Zwinglis unsichtbare Kirche zurückgehend, an die Stelle dieser Kirche vielmehr die Idee des Gottesreiches setzen und sie (vgl. teils Zwingli, teils den Rationalismus) über das Gebiet der christlichen Offenbarung hinaus ausdehnen wollen, Wort und Sakramente aber als Äußeres mit Kultus-, Verfassungs- und Bekenntnisformen zusammengestellt und dann die Kirche, weil sie in solchen bestimmten äußeren Ordnungen sich bewege, für etwas wesentlich Weltliches und für ein Rechtsinstitut erklärt (gegen seine Auffassung von Recht und Stat wie von der Kirche vgl. J. Köstlin, Theol. Stud. u. Krit. a. a. O.).

Jene deutsch-hochkirchliche Richtung, bei der teilweise auch an die Herstellung eines Episkopats gedacht wurde, hat keinerlei kirchliche Neugestaltung hervorzubringen vermocht, auch schwerlich mit ihren Theorieen zu wirklichen geistlichen Erfolgen des kirchlichen Amtes gefürt. Durchgedrungen ist vielmehr in der Wirklichkeit ein Streben nach Repräsentation der Einzelgemeinden und ihrer Laien bei der Leitung der Kirche und Beteiligung derselben an ihr. Und zwar hat hiebei Verschiedenartiges zusammengewirkt: teils ein echt evangelisches Verlangen, die Gemeinde mit allen in ihr vorhandenen Gaben und Kräften möglichst für die religiösen und kirchlichen Zwecke zur Tätigkeit und Geltung zu bringen; teils auch eine oberflächliche Auffassung des religiösen Gemeinwesens nach Analogieen des politischen Lebens der Gegenwart und Auffassung der sämtlichen Genossen des äußern Kirchentums als gleicher Glieder des Leibes Christi; dazu insbesondere die Neugestaltung der politischen Ordnungen und der Stellung der Staten und Obrigkeiten zur Kirche, womit für die auf Selbsterhaltung und innere Neubildung angewiesene Kirche unabweisbar das Bedürfnis eintrat, eben auch auf die Gesamtheit ihrer Glieder sich zu stützen und sie zur Mittätigkeit kommen zu lassen. Zu einer Annahme von Laienältesten haben auch die strengsten Lutheraner, sobald sie, vom Landeskirchentum ausgeschlossen, sich selbst behaupten und organisiren mußten, sofort sich veranlaßt gesehen (vgl. über die darauf bezüglichen altlutherischen Prinzipien: Huschke, Die streitigen Lehren von der Kirche u. s. w., 1863). Anders verhält es sich natürlich bei der katholischen Kirche vermöge ihrer Scheidung des geistlichen und weltlichen Standes und der Lehre vom göttlichen Recht ihrer Hierarchie.

Die wesentlichen Bedingungen ihres waren Bestehens und Wolergehens aber darf die Kirche nie in Amtsordnungen oder irgend welchen Formen der Verfassung suchen, sondern nur in den ihr verliehenen Gnadenmitteln und in dem

einen Geist, in welchem das Amt des Wortes kräftig geübt wird und die Gemeindeglieder in Liebe und Zucht zusammenhalten und zusammenwirken.

Über das Verhältnis zwischen Kirche und Stat s. den Artikel „Stat und Verhältnis zwischen Kirche und Stat". **J. Köstlin.**

Kirche, Verhältnis zum Stat, s. Stat.

Kirchenagende im allgemeinen und preußische Kirchenagende im besonderen. Das Wort Agenda, bei den ältesten Schriftstellern nur als Plural gebraucht, bezeichnet zuerst Gottesdienst überhaupt und die Messe im besonderen, weil der Ausdruck missas agere sehr gebräuchlich war. So in den Akten des zweiten Konzils zu Karthago unter Coelestin I. can. 9: In quibusdam locis sunt Presbyteri, qui — cum plurimis in domiciliis agant Agenda, quod disciplinae incongruum cognoscit esse Sanctitas vestra; im Briefe Innocenz I. († 417) an den Decentius: Quem morem vel in consecrandis mysteriis, vel in caeteris Agendis arcanis teneat; und in der Regel Benedikts: Caeteris vero Agendis ultima pars ejus orationis (Dominicae) dicatur, ut ab omnibus respondeatur: Sed libera nos a malo *). Zuweilen kommt auch agenda diei vor, und bezeichnet dann das kirchliche Officium des Tages, besonders häufig aber agenda mortuorum oder agenda allein, und zwar als Singular gebraucht, für Totenamt und Totenofficium. So schon in dem Ratoldischen Codex des gregorianischen Sakramentes (vgl. Menards Noten S. 482) und bei Beda in vita S. Augustini: Per omne sabbatum a Presbytero loci illius Agendae eorum solenniter celebrantur. Der Übergang von diesen Bedeutungen zu der eines Buches, welches kirchliche Handlungen enthält, war nicht schwer. Wie es scheint, kommt Agenda als liber baptismatis vel benedictionis zuerst bei Johannes de Janua um 1287 vor. Älter als der Name sind natürlich dergleichen liturgische Bücher selbst.

In den ersten Jarhunderten hat die Kirche ihre liturgischen Formeln höchst warscheinlich nicht schriftlich fixirt, sondern als einen Teil der disciplina arcani durch Tradition überliefert. Überaus wichtig für diese Frage ist eine Stelle bei Basilius de Spiritu S. c. 27: *Τὰ τῆς ἐπικλήσεως ῥήματα ἐπὶ τῇ ἀναδείξει τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου τῆς εὐλογίας, τίς τῶν ἁγίων ἐγγράφως ἡμῖν καταλέλοιπεν; οὐ γὰρ δὴ τούτοις ἀρκούμεθα, ὧν ὁ ἀπόστολος ἢ τὸ εὐαγγέλιον ἐπεμνήσθη, ἀλλὰ καὶ προλέγομεν καὶ ἐπιλέγομεν ἕτερα, ὡς μεγάλην ἔχοντα πρὸς τὸ μυστήριον τὴν ἰσχὺν, ἃ ἐκ τῆς ἀγράφου διδασκαλίας παρελάβομεν.* Man muss zwar zugeben, dass der Vater von Cäsarea dem Zusammenhange nach so verstanden werden kann, dass er das nicht Vorhandensein liturgischer Formeln in der heil. Schrift gegen ein excentrisches Schriftprinzip neben andern Beweisen mit geltend macht. Auch möchten wir nicht mit Renaudot und Bingham zu viel Gewicht auf die Bemerkung legen, dass die stürmischen Zeiten der Verfolgung die Anlegung liturgischer Bücher, die leicht den Heiden in die Hände fallen konnten, unratsam gemacht. Die Hauptsache bleibt, dass solche mündliche Geheimüberlieferung dem Charakter jener Zeit so überaus angemessen erscheint, welche Ansicht erst wider von Thiersch, Kirchengeschichte S. 297 entschieden und treffend ausgesprochen ist **): „Wie ein jeder Christ bei der Taufe das Vater Unser und das Symbolum mündlich mitgeteilt bekam, um es im Herzensschreine zu bewaren, so müssen auch den Priestern die Anweisungen zur Feier der Mysterien mündlich anvertraut worden sein. Hiefür spricht schon die jüdische Art der Unterweisung in den Sentenzen der Väter, welche Jarhunderte lang one Aufschreibung von Mund zu Mund ging; hiemit stimmt ferner die lange fortgesetzte mündliche Erzählung der Wundertaten Christi. Nur so glaubte man die heiligen Handlungen der Christen vor Entweihung schützen zu können. Änliche Vorsorge war in den

---

*) Auf profanem Gebiete agenda regni, Reichsangelegenheiten in der Charta Ricardi I, Reg. Angl. apud Radulfum de Diceto in Imaginib. Histor. pag. 659: Praecipimus ut secundum dispositionem vestram de omnibus agendis Regni nostri, tam de Castellis quam de Escaëtis, absque omni occasione faciatis.

**) Wie denn auch Rheinwald und Böhmer eine solche *παράδοσις ἄγραφος* annehmen.

Mysterien der Heiden getroffen. Man konnte aber auf diesem Wege die Warheit wirklich auf Jarhunderte sicher stellen, was in der modernen Zeit nicht mehr gelingen würde. Man konnte es im Altertum, weil die Bildung noch so einfach, die Kraft des Gedächtnisses noch unzersplittert, die Macht der Autorität so groß und die Individualität noch gebunden war — in allem das Gegenteil des heutigen Geistes- und Bildungszustandes". Was namentlich von katholischen Theologen (die bei dieser Polemik ihrem eigenen Interesse im Lichte stehn), wie Garnier, Assemann, Binterim, eingewandt, ist darum unhaltbar, weil diese Gelehrten entweder weitschichtige Liturgieen späterer Zeit in die ersten Jarhunderte versetzen oder vergessen, dass die ältesten Liturgieen zum großen Teil aus Schriftworten bestehen, oder von der Kraft des Gedächtnisses in solcher Traditionsperiode nicht die richtige Anschauung haben.

Dagegen ist eine beigebrachte Stelle aus Origenes gegen Celsus (VI, 40) von größerer Bedeutung. Dieser Heide berichtet, bei christlichen Priestern Bücher gesehen zu haben mit Gebeten, die nichts Gutes, sondern nur den Menschen Unheilvolles enthielten; das bezeugten auch die vielen eingemischten barbarischen Dämonennamen. Dass hier von liturgischen Aufzeichnungen die Rede ist, das setzt schon die Antwort des Origenes außer Zweifel. Diese εὐχαὶ προσταχθεῖσαι, welche die Christen Tag und Nacht gebrauchen, sind vielmehr die rechte Schutzwehr gegen alle Dämonenlist und Gewalt. Was sah nun aber Celsus für Bücher? An die allerdings wunderlichen Emanations-Genealogieen der Gnostiker ist nach den Worten des Origenes nicht zu denken. Ich meine, er sah christliche Diptychen (s. d. Art.). Die ihm fremd klingenden Namen der Märtyrer und Heiligen, solche Formeln wie etwa: Da partem cum prophetis und änliche gaben seinem Hon eine passende Unterlage. Unserer Untersuchung aber kommt als Gewinn die Überzeugung, dass die Diptychen den ältesten schriftlich aufgezeichneten Teil der christlichen Liturgie ausmachen. Und das war natürlich, ja notwendig. Denn bei der wachsenden Zal der Märtyrer und der Entschlafenen überhaupt, bei der Sitte, für die Bischöfe und Gemeinden, mit denen man in kirchlichem Verbande stand, zu beten, musste bei diesem Teile der Liturgie, der von den übrigen so wesentlich verschieden war, dem Gedächtnis durch schriftliche Aufzeichnung zu Hilfe gekommen werden.

Ein weiterer Schritt zur schriftlichen Fixirung der Liturgie geschah durch ihre zunehmende Erweiterung. In den ältesten Zeiten war sie von mäßiger Ausdehnung und enthielt meist stehende Teile, die bei jedem Gottesdienste widerkehrten. Seit dem vierten Jarhundert vornehmlich treten für die einzelnen Feste, Zeiten und Anlässe Einschaltungen und Zusätze auf, und diese waren für das Gedächtnis eine ganz andere, ja eine unlösbare Aufgabe. Diese wechselnden Teile der eucharistischen Liturgie sind nach den Diptychen zuerst aufgeschrieben und in Büchern zusammengefasst, die bei dem Gottesdienste gebraucht wurden. Im Abendlande traten sie zuerst unter dem Namen der libelli auf. Gregor. Tur. de vit. patr. c. 16: quadam dominica ad missarum celebranda sollemnia invitatur, dixitque fratribus: iam oculi mei caligine obteguntur, nec possum libellum aspicere. Die von Mone herausgegebenen sehr alten gallikanischen Messen enthalten nur diese veränderlichen Teile. Daneben entstanden dann später libelli für die stehenden Teile, unter die z. B. die ältesten Handschriften der römischen Sakramentarien zu rechnen sind. Noch später schmolzen beide Teile zusammen: im mozarabischen Ritus gebraucht man noch jetzt bis zum Evangelium ein anderes Buch als zum eigentlichen Kanon. Zum Beginn desselben wird das Missale Offerentium auf den Altar gebracht*).

Doch ist es nicht unsere Aufgabe, die Bildungsgeschichte des Missale weiter

*) Muratori Liturg. Rom. I, p. 82: Nos omnia in Missalibus nostris coniuncta habemus. At nullus quem noscam missalium conscriptum ante annum Christi millesimum quisquam adhuc exeruit, in quo universus iste sacrorum adparatus coagmentetur et per ordinem distributus legatur.

zu verfolgen. Nur bis zu diesem Punkte war sie uns darum wichtig, weil gewiss die schriftliche Fixirung der übrigen sakramentlichen und liturgischen Formeln einen änlichen Entwickelungsgang genommen hat. Verschiedene Codices der gregorianischen Sakramentarien sprechen auch dafür, dass man zu der Messliturgie auch gern die Formeln der Taufe, Trauung, Priesterweihe, Kirchweihe u. s. w. hinzuschrieb. Die große Umfänglichkeit der Kirchenceremonieen, sowie die Berechtigung der Bischöfe, einige derselben allein zu vollziehen, veranlasste aber mit Notwendigkeit eine Trennung der liturgischen Formulare in verschiedene Bücher. Neben dem eigentlichen Missale und dem Pontificale, welches die bischöflichen Funktionen enthält, gab es in der mittelalterlichen Kirche Bücher, welche die Amtshandlungen des einfachen Priesters umfassten, auch das Nötige aus den Rubriken des Kirchenrechts und der Kirchenzucht hinzufügten. Für solche Bücher kommen verschiedene Namen vor: Manuale, Obsequiale, Benedictionale, Sacerdotale, Rituale, Ordinarium u. a., darunter auch der Name Agenda. Nach der Erfindung der Buchdruckerkunst wurden in sehr vielen Diözesen diese Agenden dem Druck übergeben, und diese seltenen, wenig gekannten Bücher sind sehr geeignet, über die kirchlichen Zustände des fünfzehnten Jarhunderts Licht zu verbreiten. So erschien — um wenigstens das Exempel einer Diözese hervorzuheben — 1513 zu Mainz die Agende des Erzbischofs Uriel (mit manchen deutschen Bestandteilen), 1551 eine neue unter Erzbischof Sebastian, 1590 die Agende des Kurfürsten Wolfgang, 1671 die des Kurfürsten Johann Philipp, der einzelnen Auflagen zu geschweigen. Allmählich und besonders nach der offiziellen Ausgabe des Rituale Romanum unter Paul V. und Benedikt XIV., das — im Unterschied von dem pontificale — alle von dem Priester vorzunehmenden Handlungen enthält, und nach der Verbreitung des Wortes Agende in der lutherischen Kirche geht dieser Name bei den Katholiken mehr in die Bezeichnung Rituale über. So heißt es in der Vorrede der Ritus Augustani von 1580: Eiusmodi vero tractationem, quae in quotidiana fere praxi sacerdotum versatur, plerique A g e n d a, non nulli O b s e q u i a l e dicere consueverunt: nos r i t u s e c c l e s i a s t i c o s maluimus appellare. Der Name Agende kommt zwar späterhin auch noch vor (wie z. B. 1574 Libri officialis s. agendae ecclesiae Trevirensis pars prior erschien, 1602 eine Agende im Bistum Paderborn, 1712 eine solche im Bistum Münster), geht aber doch immer mehr in die Benennung Rituale über, die jetzt die allgemeine ist. Jede Diözese hat meist ihr eigenes Rituale, welches bei Festhalten des Grundstockes aus dem Römischen kleiner Besonderheiten und Eigentümlichkeiten nicht zu entbehren pflegt.

Sobald Luther, was in den ersten Jaren der Reformation noch nicht geschehen war, sich mehr und mehr von dem Kultus der römischen Kirche lossagte, stellte sich das Bedürfnis heraus, den Geistlichen Formulare der neuen Gottesdienstordnung in die Hand zu geben. In der Gestaltung des Hauptgottesdienstes, in der Abendmalsfeier trat das neue Prinzip am entschiedensten hervor. Die Schriften Luthers: Von ordenung gottis dienst ynn der gemeyne. Wittemberg MDXIIII. 4 Bl. 4°. — Formula missae et communionis pro Ecclesia Vuittembergensi. Wittembergae MDXXIII. 2 Bl. 4° beide 1524 gedruckt. — Deudsche Messe vnd ordnung Gottis diensts. Wittemberg. 6 Bl. 4°, 1526 erschienen (Walch X, 263 ff. u. 2744 ff.), wurden grundlegend. Änliche Bedeutung für die betreffenden Handlungen gewannen seine Tauf- und Traubüchlein (jenes vom Jare 1523 und 1526, dieses von 1529) und seine Beichtformel. Nach der bisherigen Entwickelung des liturgischen Bücherwesens in der Kirche zeigte sich bald das Verlangen, die von Luther ausgegangenen oder seiner Lehre gemäß gestalteten liturgischen Formulare in einem Buche vereinigt zu besitzen, und ein in der lutherischen Kirche reges liturgisches Interesse, eine Ehrfurcht vor kirchlicher Sitte und Ordnung musste der Entstehung solcher Sammlungen sehr förderlich sein. Der vielen ihrer liturgischen Bücher vorgesetzte Spruch 1 Kor. 14, 32. 33 bezeichnet ihre ganze Richtung kurz und deutlich, wie sie nach einer andern nicht unrichtigen Beziehung am Schlusse der Vorrede der österreichischen Agende von 1571 ausgesprochen ist: „So ist in allweg von nöten, es erforderts auch die

Christliche Zucht, damit solche Ordnungen in der Kirchen einträchtig erhalten und geübt werden, auff daß der Gläubigen, ein Hertz, Gemüt, Gedancken vnnd Wirckung sey. Vnnd hierdurch allen andern Rotten vnnd Secten, zu Erkändtlicher Vndterscheidt, gewehret vnd gestewret werde. Wie dann alle Pfarrherrn, Prediger, Kirchen vnnd Schuel Diener darzu verpflichtet vnnd verbunden seyn sollen, Auff daß sich deren ein yeder in der Lehr vnnd Predigten, solcher Bekantnus vnnd Agenda, in Ceremonien gleichförmig vnnd gemäß halte, damit reine Lehr in der Kirchen erhalten, allen Rotten vnnd Secten vnd ärgerlichen Spaltungen, in der Lehr vnd Ceremonien, so vil möglich, gewehret, vnd Christlicher Friede vnd Einigkeit in der Kirchen, Gott zu Ehren, vnd zu vieler Menschen Seeligkeit, gepflantzet vnnd erhalten werde".

Die bald sehr zalreichen liturgischen Bücher *) der lutherischen Kirche unterscheiden sich, von der Differenz des Inhaltes abgesehen, in Form und Einrichtung wesentlich von den katholischen Ritualen und Agenden. Sie beziehen sich nicht allein auf die Amtshandlungen der Geistlichen, sondern geben auch die Ordnung des Hauptgottesdienstes und der Nebengottesdienste, und vereinigen so in gewisser Weise, was im Missale, Rituale und zum teil im Breviarium getrennt steht. Da die lutherische Kirche keinen Unterschied zwischen bischöflichen Funktionen und Verrichtungen der Geistlichen gelten läst, sind auch Teile des Pontifikale (Konfirmation, Ordination) in der lutherischen Agende vertreten. Unter den älteren sind viele für die Verfassungsverhältnisse so wichtig, dass man behaupten muss, dass sie bis zu einem gewissen Grade auch den kirchenrechtlichen Büchern der alten Kirche entsprechen **). Obgleich auch unter den lutherischen Agenden ein durch alle hindurchgehendes Gemeinsames warzunehmen und in ganzen Sippen eine Familienänlichkeit zu erkennen ist, so weichen sie doch selbstverständlich weit mehr unter einander ab, als die katholischen Rituale. Sie sind endlich, wenn auch lateinische Teile in den älteren noch beibehalten, immer in der Landessprache abgefast, einige ältere deutsche, wie die Pommersche u. a., plattdeutsch geschrieben.

Als älteste, die Amtshandlungen zusammenfassende Agenden sind zu nennen die Landesordnung des Herzogtums Preußen 1525, die Kirchenordnung der Stadt Schwäbisch-Hall 1526, die von Bugenhagen verfaste Kirchenordnung der Stadt Braunschweig (der ehrbaren Stadt Br. christliche Ordnung zu Dienst dem heil. Evangelio u. s. w.) 1528, welche den Ordnungen von Hamburg 1529, Minden, Göttingen 1530, Lübeck 1531, Soest 1532, Wittenberg 1533, Bremen 1534, Osnabrück 1543 zum Muster gedient hat, und für Riga die Ordnung des Kirchendienstes von Brismann 1531, die fast wörtlich mit der eben genannten für das Herzogtum Preußen und mit Luthers formula Missae übereinstimmt.

---

*) Für welche im 16. Jarhundert der Name Kirchenordnung der gebräuchlichere ist, aber auch der Name Agende ist häufig.

**) Für klare Anschauung einer solchen Agende geben wir das Inhaltsverzeichnis der „Christlichen Kirchen Agenda wie die bey den zweyen Ständen der Herrn vnd Ritterschaft, im Ertzhertzogthumb Oesterreich vnter der Enns, gebraucht wirdt. 1571". Innhalt vnd Register der Hauptstücke in dieser Agenda: I. Ordnung der Predigten. II. Von der heiligen Tauffe. III. Vom Catechismo. IV. Von der Confirmation. V. Von der Beicht vnd Absolution. VI. Von Christlicher Zucht, vnd daß der Bann rechtmäßig vnnd mit gebürlicher Bescheidenheit gebraucht werde. VII. Ordnung der heiligen Meß oder Administration des Hochwirdigen Sakraments des Leibs vnd Bluts Jesu Christi. VIII. Von Festen vnd Feyertagen die man das Jar über heyligen, vnd mit der Predigt Göttliches Worts, reichung des heiligen Sakraments, Gemeinen Gebeten, Lectionibus, Gesängen vnd andern Ceremonien solenniter halten sol. IX. Ordnung der Lektion, Gesäng vnd Kirchenübungen, so täglich zum Vesper vnd Metten, Item vor vnd nach der Predigt, am Sontage vnd sonst durch die gantze Wochen gehalten sollen werden. X. Von gemeinen Gebetten, Versickel, Collecten vnd Litanien. XI. Vom heiligen Ehestandt, vnnd wie man die Eheleut Christlich einleyten, segnen vnnd zusammen geben sol. XII. Von besuechung der Krancken, Nemlich wie man Krancke, arme, betrübte Gefangene, vnd zum Todt verurtheylte, Christlich vnterrichten, trösten vnd Communiciren sol. XIII. Vom Begräbnus der Todten.

Die Zersplitterung Deutschlands in so viele größere und kleinere Statsgebiete, in denen das Gefül auch kirchlicher Autonomie auch zum Schaden liturgischer Einheit sich entwickelte, bewirkte die Entstehung einer Menge von Agenden, unter denen jedoch drei Ordnungen für die alte Zeit uns bestimmt entgegentreten: die echt lutherischen, die katholisirenden, die calvinisirenden. Unter den ersten, sich an die formula Missae anschließenden, sind außer den genannten im 16. Jarhundert die bedeutendsten und einflussreichsten die von Osiander und Brenz für Brandenburg-Anspach und das Nürnbergische Gebiet entworfene Kirchenordnung von 1533, die Agende des Herzogs Heinrich von Sachsen von 1539, die für Pommern (1535 von Bugenhagen, 1542 von Knipstrow und Paul von Rhoda), für Hannover (1536 von Urbanus Regius), für Naumburg (1537), für Mecklenburg (1540 von Aurifaber), für Kurland (1570 von Eichhorn) u. a. Auf Verfassungsverhältnisse hat vornehmlich die Mecklenburger Kirchenordnung von 1552 Einfluss geübt. Die Ordnung der katholisirenden Agenden vertritt die Kirchenordnung Joachim II. für die Mark Brandenburg von 1540, die wesentlich in die Pfalz-Neuburgische Kirchenordnung von 1543 übergegangen ist. Die calvinisirenden Liturgieen gehören den oberdeutschen Kirchen von Württemberg, Pfalz, Baden und Elsaß an. Hier ist besonders die Kirchenordnung des Herzogs Christof von Württemberg 1553 zu erwänen, welche auch in der Pfalz (1554), Baden (1556) und Worms (1560) angenommen wurde und später nur einzelne Modifikationen erhielt *).

Diese Gottesdienstordnungen (Agenden) erhielten sich unverändert bis in die Zeiten des dreißigjärigen Kriegs. Als man aber aus dieser verwüstenden und verwildernden Zeit wider in einen gesicherten Zustand einzutreten begann, gehörte zu den ersten Dingen die Wideraufrichtung der inzwischen fast ganz verstörten öffentlichen Gottesdienste und der gesunkenen kirchlichen Ordnung. Deshalb edirt und promulgirt nach 1650 fast jede lutherische Landeskirche ihre Kirchenordnung. Aus ihnen allen, die noch — was namentlich die Gottesdienstordnung anlangt — streng an dem Hergebrachten halten und in der Lehre korrekt sind, weht uns doch schon in der breiteren Form ein fremder Geist entgegen, der auch nicht gebannt wird durch das an sich achtbare und wolgemeinte Streben nach subjektiver Frömmigkeit, das in Spener kulminirt und jenen Formen neues, zum teil ihnen fremdes Leben einzuhauchen bemüht ist.

Ein ganz neues, aber leider eisernes, oder, weil das noch zu gut ist, bleiernes Zeitalter in der Geschichte der Agende begann mit der Herrschaft des flachen Rationalismus und der geschmacklosen Aufklärerei. Ganz analog ihrem Treiben auf dem Gebiete des Kirchenliedes setzte die moderne Bildung an die Stelle der altüberkommenen Liturgieen ihre glattgeschniegelten, phrasenreichen Paraphrasen über Gott, Tugend, Unsterblichkeit und den in grauer Vorzeit im Morgenlande erstandenen weisen Mann, Jesus Christus. „Wärend einer Periode — sagt Clausen ganz richtig — wie der Schluss des 18. Jarhunderts war, wo die kan-

*) Zur Kenntnis und zum Verständnis der Agenden sind folgende Werke besonders von Wichtigkeit: J. A. Schmid, Dissertatio de Agendis s. Ordinationibus ecclesiasticis, Helmstad. 1718; Bockelmann (König); Teutsche Bibliotheca Agendarum, 1736; Feuerlein, Bibliotheca symbolica eccles. Luther, 1752, zweite Ausgabe von Riederer besorgt 1768; Cramer, Plan zu einer neuen Bibliothek der protestantischen Kirchenordnungen und Probe davon in Henke, Magazin I, 3, S. 427—453; J. L. Funk, Geist und Form des von Dr. M. Luther angeordneten Kultus aus dessen Schriften dargestellt 1818; die Kirchenordnung der evang.-luther. Kirche Deutschlands in ihrem ersten Jarhundert 1824 (auch von Funk); Richter, Evangelische Kirchenordnungen des 16. Jarhunderts, 2 Bde., 1846; Kliefoth, Die ursprüngliche Gottesdienstordnung in den deutschen Kirchen luth. Reformation, ihre Destruktion und Reformation 1847; Daniel, Codex Liturgicus Ecclesiae Lutheranae, 1848; Höfling, Liturgisches Urkundenbuch, enthaltend die Akte der Communion, Ordination, Introduktion, Trauung, 1854; Kliefoth, Liturgische Abhandlungen, 1. Band, Einsegnung der Ehe, Begräbniß, Ordination, Introduktion, 1854; Grüneisen, Die evang. Gottesdienstordnung in den oberdeutschen Landen, Stuttgart 1856; Löhe, Sammlung liturgischer Formulare, Nördlingen 1839 u. 1842 u. a.

tische Philosophie das Supremat in allen geistlichen Angelegenheiten, der Verstand ein unverhältnismäßiges Übergewicht über die Phantasie, die Reflexion über das Gefül behauptete, musste die Liturgie wol in ein ebenso verkehrtes Verhältnis zur Dogmatik, als die Poesie zur Logik treten, und unter allen kirchlichen Arbeiten musste die liturgische am meisten unter dem antipoetischen Geiste leiden. Die Revisionsarbeit begnügte sich mit nicht viel geringerem als mit einer neuen Schöpfung, denn man war blind gegen die Vorzüge der alten Liturgieen und unbillig gegen ihre Mängel: das Gute wurde also mit dem Schlechten verworfen; die dichterischen Cothurnen wurden mit prosaischen Socken vertauscht, die rythmische Concinnität wurde in weitläufigen Periodenbau aufgelöst, und der liturgische Schwung überall aufgeopfert". Vergeblich regte sich an vielen Orten das Bewusstsein in dem Volke oder treuen Geistlichen, die sich die alten Güter nicht nehmen lassen wollten; one Frucht reagirte hier wie in der Gesangbuchsumwälzung die warnende Stimme geistiger Notabilitäten, denen sonst nicht einmal eine Parteinahme für das Alte zuzutrauen war. Seit dem letzten Drittel des 18. Jarhunderts tauchen in sehr vielen Provinzen der lutherischen Kirche andere Agenden auf, private und öffentliche Machwerke sentimentaler Subjektivität, one Geschmack und Takt im allgemeinen und one Sinn für Christliches und Kirchliches im besonderen. So, um nur einige zu nennen, von Seiler 1782, Köster 1799, Gutbier 1805, Sintenis 1808; ferner in der Pfalz 1783, in Lindau 1784, in Kurland, von Wehrt, 1786 u. 1792, in Livland 1805, in den kaiserlichen Erblanden 1788, verändert und vermehrt 1829, in Hamburg, von Pauli, 1788, in Oldenburg 1795, in Pfalz-Sulzbach, von Wetzel, 1797, in Schleswig-Holstein, von Adler, 1797, in Anhalt-Bernburg, von Paldamus, 1800, in Württemberg, besonders von Süskind, 1809, in Schweden 1809, im Königreich Sachsen 1812 (Kirchenbuch für den evangel. Gottesdienst der Königl. Sächsischen Lande). Unter diesen, an Wert oder Unwert natürlich noch sehr verschiedenen Büchern gibt es denn solche vom schlimmsten Schlage, welche öfters vorschreiben: Nun hält der Prediger eine „rürende" Rede, und die in der Kommunion nur noch das Andenken „an einen großen Entschlafenen" kennen; die Spendeformel, die K. R. Lange anwendete, s. im Art. „Abendmalsstreitigkeit" Bd. I, 40. Wo es aber, wie z. B. in Hannover und Mecklenburg, nicht zur gesetzlichen Einfürung von neuen Agenden kam, da setzte sich der einzelne Geistliche über die alten Formulare eigenmächtig hinweg „und taufte, traute nun jeder nach seiner eigenen Façon".

Ehe wir nun zur Zeit der Restauration und Reform, die notwendig folgen musste, wenn es mit der protestantischen Kirche nicht gar aus war, übergehen, müssen wir einen Blick auf die reformirten liturgischen Bücher werfen.

Der Geist der Ordnung und der Zucht, der in den reformirten Kirchen so energisch sich entwickelte, war dem Feststellen und Festhalten liturgischer Formeln, wenn auch auf sehr beschränktem Terrain, günstig, und hat praktisch dem sonst scharf ausgesprochenen Prinzip völliger Freiheit ein zweckmäßiges Gegengewicht gehalten: Zwingli de can. miss. Praef. p. 176: „Canonem novum orsi sumus, non quem ab omnibus recipi velimus, ita nos Chr. amat; nam quae est potestas nostra, ut hoc vel postulare vel praecipere possimus? — Ubi publice precandi mos recipietur, utetur quaelibet eccl. quibus placebit orationibus, modo sint ad regulam verbi Dei formatae". Calvin, Suppl. exhort. p. 127 b: „Fatemur, tum omnes etiam singulas ecclesias hoc jus habere, ut leges et statuta sibi condant ad politiam communem inter suos constituendam, quum omnia in domo Dei rite et ordine fieri oporteat . . . modo ne conscientias adstringant, neque superstitio illic adhibeatur". Die formale Entwickelung ist geschichtlich der lutherischen gleich. Von 1523 ab erscheinen zuerst einzelne Formulare für die wichtigsten heiligen Handlungen: Form des taufs, Action oder brauch des Nachtmahls, Segen über die, so sich eelich verpflichtet, gemein gebet am Suntag, ermanung zu dem Volk so eins gestorben ist u. s. w. — die Zwingli oder Leo Judä zu Verfassern haben. Dann erscheint 1525 das erste vollständige Kirchenbuch: Ordnung der Christenlichenn Kilchenn

zū Zürich. Kinder zetouffen. Die Ee zebestäten. Die Predig anzefahen und zū enden. Gedächtnus der abgestorbenen. Das Nachtmal Christi zū begon. Getruckt zū Zürich durch Christoffel Froschauer, dem dann rasch andere folgen. Ebrard in seinem „Reformirten Kirchenbuche", der für unsern Abschnitt besonders zu vergleichen, unterscheidet nun richtig drei Klassen reformirter Kirchenordnungen: Die Zwinglischen oder Schweizerischen, sogleich aus dem längeren Gebete, das der Predigt vorausgeht, und dem Sündenbekenntnisse, das ihr folgt, zu erkennen. Ihnen ist „der liturgische Charakter der Sakramentsfeier, der sich von dem doktrinellen Charakter in den Liturgieen des calvinischen Typus vorteilhaft unterscheidet; die Sitte, die Verstorbenen abzukündigen und endlich das Vorhandensein von besonderen Gebeten für die Festtage" eigentümlich. Der Name Agende ist in der reformirten Kirche überhaupt sehr selten: dafür meistens Kirchenordnung, christliche Ordnung und Brauch der Kirche zu N., Form die Predigt anzuheben und zu beschließen, und änlich. Hieher gehören z. B. die Züricher Ordnungen von 1525, 1535, 1675, die Berner Reformation 1528 (Agendt-Büchlein der Kilchen zu Bern 1581), die Baseler Reformation 1529, die Kirchenordnung von Schaffhausen 1592 u. a. Die Calvinischen oder französischen folgen dem Muster der calvinischen Liturgie, welche als Formula precum ecclesiasticarum dem Genfer Katechismus angehängt ist. Sie füren gemeiniglich den Titel: Forme des prières ecclésiastiques, Liturgie, Manière de célébrer le service divin u. a. Zuweilen sind sie den Ausgaben des N. T.'s beigedruckt.

Die Deutschen, welche man auch lutheranisirende nennen kann, trennen das homiletische Element des Gottesdienstes von dem liturgischen und erscheinen so durch das lutherische Kultusprinzip beeinflusst. Zu ihnen gehören z. B. die pfälzischen Kirchenordnungen von 1563 (die 1585, 1587, 1601, 1685, 1724 neu aufgelegt ward), die Hessischen von 1539, 1566, 1657, 1748, die Bergische von 1769 u. s. w. *). Besonders die schweizerischen und deutschen Agenden erfaren so gut wie die lutherischen den Einfluss der Aufklärungsperiode, wenn auch in etwas geringerem Maße **).

Das Zeitalter der Restauration und Reform, in welchem wir uns noch befinden, muſste für die Agenden anbrechen, sobald sich das christliche Leben wider gewaltiger regte, Liebe zu kirchlicher Sitte, Ehrfurcht vor den Satzungen der Väter und liturgischer Takt und Geschmack nicht mehr so teuer im Lande waren. Dass aber diese liturgische Restauration bis auf den heutigen Tag noch keine völlig genügenden Ergebnisse geliefert, dass sie noch mit unendlich mehr Schwierigkeiten zu kämpfen hat, als die Gesangbuchsreform, das darf und wird niemand Wunder nehmen. Bei einer weit verbreiteten krassen Ignoranz in liturgischen Dingen war hier zunächst durch eine Menge Vorarbeiten in der Bodenlosigkeit Grund zu legen, bei einem völlig missleiteten und verschrobenen Gefül ist die rechte Lust an einem der Anbetung gewidmeten Teile des Gottesdienstes erst zu wecken. Dazu gesellen sich größere äußere Schwierigkeiten. Eine veränderte Agende berürt ein ganzes Land, tritt bei weitem mehr in warnehmbare Erscheinung und regt in viel höherem Grade Leidenschaften für und wider auf.

---

*) Über das Common Prayer Book der anglikanischen Kirche s. d. Art. „Anglikanische Kirche", Bd. I, S. 339 ff. Wie sehr es mit dem Volke verwachsen ist, davon gibt Uhden, Die Zustände der anglik. K., S. 167, ein deutliches Beispiel: „Die Mannschaft eines englischen Schiffes empörte sich einst und ließ sich auf einer Insel in der Südsee nieder. Eine gewisse Unterordnung stellte sich bald her und es erwachte auch die Erinnerung an den frühern Kirchenbesuch wider. Da wurde der Ernsteste unter ihnen angegangen, einen Gottesdienst einzurichten, und es gelang der Mannschaft aus dem Gedächtnisse die Liturgie zusammenzusetzen".

**) Reformirte Liturgieen, gesammelt in Ebrard, Reformirtes Kirchenbuch, 1848; Daniel, Codex Liturgicus Ecclesiae Reformatae et Anglicanae, 1851. Vgl. auch Ebrard, Liturgik der Reformirten Kirche.

Eine Epoche machende Erscheinung bildet bei allen Mängeln die Neue Preußische Agende. In der Aufklärungszeit hatten 1787 einige Gemeinden, wie Königsberg, und 1798 der Oberkonsistorialrat Sack auf eine Verbesserung der Agende angetragen, und in dem letztgenannten Jare wurde von Friedrich Wilhelm III. eine Kommission lutherischer und reformirter Theologen mit diesem Werke beauftragt (Hecker, Teller, Zöllner, Couart, Meierotto, Sack). Die Stürme der Zeit verwehten bald darauf das Unternehmen, und als der Monarch unmittelbar nach den Freiheitskriegen wider einer neuen Agende gedachte, da geschah es in einer ganz umgeänderten Seelenstimmung. Das Gemüt des Königs, in den Leiden der Erniedrigung geläutert, war christlich positiver, für alle kirchlichen Interessen wärmer geworden. Er erkannte, vermöge des ihm eigenen Sinnes für Konsequenz und Uniformität, mit gesundem und praktischem Blicke, dass neben andern Misständen die große Willkür in den liturgischen Formen, wie er sie in der Hof- und Garnisonskirche zu Potsdam selbst beobachten konnte, einer harmonischen und festgestellten Kultusordnung Platz zu machen habe. So äußerte er sich 1814 in einer Privataudienz gegen den Bischof Eylert: „Von allem Schlimmen in der Welt ist das Schlimmste die Willkür, und auch in der Kirche taugt sie nichts. — Wie? haben wir kein jus canonicum, kein jus liturgicum, kein jus circa und in sacra mehr? Ich sage: jus, das Recht, das Gesetz. Das Rechte aber in der Kirche ist ihre Harmonie, ihre Übereinstimmung, ihre Gemeinschaft. Dadurch wird die Kirche eine ware Kirche. Wenn die Willkür erst in ihr einreißt, dann wissen die Leute nicht mehr, wie sie daran sind. Auf einen orthodoxen Prediger folgt ein neologischer; die Söne und Enkel glauben anders wie ihre Väter und Großväter. Solchen Unfug kann, darf und werde ich nicht mehr ruhig mit ansehen. Es soll und muss darin anders werden". (Eylert, Charakterzüge aus dem Leben Friedrich Wilhelm III. Bd. 3, 1, S. 304). Wenige Wochen nachher beauftragte er den genannten Theologen mit der Ausarbeitung einer neuen Liturgie und mante öfter an die Vollendung. Der Standpunkt Eylerts ergibt sich aus dem großen Lobe, welches er der Bremer Agende von 1793 spendet, welche, eine der besten in der Revolutionszeit, den biblischen Grund im ganzen sorgsam wart, dabei aber von dem würdig-kirchlichen und kernhaften Tone der alten Formulare weit entfernt ist. Und so muss man den alten königlichen Herrn noch heute darum lieb haben, dass er den nach Jaresfrist ihm überreichten Eylertschen Entwurf auf das bestimmteste zurückwies: „Sind in den Fehler aller gefallen, die neue Liturgieen und Agenden geschrieben haben; alle, die in neuerer Zeit erschienen, sind wie aus der Pistole geschossen. Sie haben den historischen Grund und Boden verlassen. Wir müssen, soll etwas aus der Sache werden, auf Vater Luther rekurriren". Eylerts Beihilfe wurde vorderhand nicht weiter verlangt, und 1816 erschien eine Liturgie für die Hof- und Garnisonsgemeinde zu Potsdam und für die Garnisonskirche zu Berlin, deren Verfasser unbekannt blieb. Nicht one Grund nimmt man eine rege persönliche Beteiligung des Königs selber an. Kaum war sie eingefürt, so erschien eine Kritik von Schleiermacher und machte auf die Dürftigkeit der neuen Liturgie gegenüber dem reichen Gehalt der alten Agenden aufmerksam. Auch die biblische schmucklose Einfalt der alten Formulare werde vermisst. Inzwischen fur der König, geweckt und gereizt durch die tadelnde Schrift, fort, an der Verbesserung der Liturgie selbst zu arbeiten, wie Eylert sich sattsam „aus den von seiner eigenen Hand geschriebenen, oft durchgestrichenen, übergeschriebenen und mit verschiedenen Marginalien versehenen Originalien" überzeugt hat (a. a. O. S. 334). Er ging oft von den Ansichten der niedergesetzten liturgischen Kommission (Eylert, Hanstein, Offelsmeyer, Ribbeck, Sack) abweichend, mit Bestimmtheit seinen eigenen Weg, der nach seiner immer klarer werdenden Überzeugung auf die Liturgieen des 16. Jarhunderts zurückfüren musste. Als der neue Entwurf vollendet, musste ihn der Minister den Konsistorien und Superintendenten zur Begutachtung vorlegen. Die Antworten gaben einen Wirrwarr der verschiedensten Töne und Misstöne. Der Erste wollte völlige Freiheit im Liturgischen, der Zweite tadelte die veraltete Form, der Dritte fand Widersprüche

gegen den Rationalismus, der Vierte Widerspruch gegen eine strenge positive Auffassung des Evangeliums; provinzielle und konfessionelle Interessen machten sich geltend. Der König, verstimmt und traurig, hielt darum nicht weniger an seinem Plane fest. „Werde nun, da die Herren Geistlichen nicht wollen und nicht können, und es unmöglich ist, einem Jeden es recht zu machen, diese Divergenz aber in ein und derselben Kirche nicht ferner stattfinden darf, gleich meinen Ahnherren von dem mir zustehenden liturgischen Rechte Gebrauch machen.“ (Eylert a. a. O. S. 351.) So erschien denn 1822 die Kirchen-Agende für die Hof- und Domkirche in Berlin, und der König sorgte, nachdem sie (wol auf Eylerts Betrieb) von mehreren Gemeinden der Grafschaft Mark angenommen und für die Militärgemeinden sogleich eingefürt war, eifrig für ihre Verbreitung in der Landeskirche. An jede Gemeinde, die sich für die Annahme erklärte, sandte er ein Exemplar, auf dessen Rückseite der Name der Kirche und des königlichen Schenkgebers in Goldschrift prangte: eigenhändig hatte der Monarch seinen Namen und einen Segenswunsch eingeschrieben. Auch die öffentliche Besprechung theologischer Wissenschaft schien günstig für die neue Liturgie verlaufen zu wollen. Zwei namhafte Männer, Augusti (Kritik der neuen Preuß. Agende, Frankfurt a. M. 1823) und der sächsische Theologe von Ammon sprachen sich beifällig aus, und der erstgenannte rekurrirte auf das Recht des Königs als summus episcopus. Aber bald kam eine Flut von Gegenschriften gerauscht, unter denen wir die „Ideeen zur Beurteilung der Einfürung der preußischen Hofagende aus dem sittlichen Gesichtspunkte, Leipzig 1824“ und das Werk von Pacificus Sincerus (Schleiermacher): Über das liturgische Recht evangelischer Bundesfürsten, Göttingen 1824, hervorheben. Der König, der auch an diesem schriftstellerischen Kampfe persönlich teilgenommen*), blieb bei allem Verdrusse dem Vornehmen, die Agende allgemein einzufüren, treu. „Wir haben es gesehen — sprach er zu dem remonstrirenden Eylert — bei der gutgemeinten An- und Umfrage der Geistlichen, wo jeder seine Meinung abgab. Welch ein Quodlibet ist da zum Vorschein gekommen! Sagt nicht der Lateiner: Quot capita, tot sensus, so viel Köpfe, so viel Sinne? Der eine ist — wie Sie die Herrn in Reih und Glied gestellt haben — ein Rationalist, der andere ein Supranaturalist, der dritte schwankt zwischen beiden, dingt, mäckelt und kapitulirt, der vierte ist ein Mystiker, der fünfte ein, ein, ich weiß viel was für einer! Was in Preußen gefällt, wird in Schlesien missfallen; was in Pommern und in den Marken recht ist, wird im Magdeburgischen, und vollends am Rhein, unrecht sein. In jeder Provinz hätten wir es anders, ein warer Spektakel und Skandal. Nein, nein, auf diesem Wege gehts nicht, das ist klar. Es wäre gut, wenn die Kirche einig wäre; aber die eine Partei protestirt gegen die andere; was die eine lobt und annimmt, tadelt und verwirft die andere, daraus entsteht eine Prostitution, die sich gegenseitig schändet und beschimpft. Wer das mit ansieht und es gut mit der Sache meint, ärgert sich nur darüber. Diesem Unwesen muss ich ein Ende machen. Die Gegner hätten Recht, wenn ich eine neue Liturgie und Agende einfüren wollte; aber ich habe die alte mit der alten Bibel. Von jeher hat die christliche Kirche

*) Eylert a. a. O. S. 364: „Es ist kein Grund vorhanden, ferner als Geheimnis zu verschweigen, vielmehr Pflicht jetzt, 6 Jare nach seinem Tode, öffentlich hier zu sagen, dass die im Jare 1827 zu Berlin, Posen und Bromberg, bei E. S. Mittler anonym erschienene Schrift: „Luther, in Beziehung auf die preußische Kirchenagende vom Jahre 1822“, mit den im Jare 1823 bekannt gemachten Verbesserungen und Vermehrungen den König Friedrich Wilhelm III. zum Verfasser hat. Das biblische Motto ist 1 Kor. 14, 33: Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens. 1 Kor. 14, 40: Lasset alles ehrlich und alles ordentlich zugehen. Ephes. 4, 3: Seid fleißig zu halten die Einigkeit im Geiste, durch das Band des Friedens. Diese merkwürdige Schrift hat den Zweck, zu zeigen, dass die neue Liturgie und Agende die alte christliche und von Luther selbst ist. Augenscheinlich ist dieses dargetan durch die durchweg angefürten Parallelen und die buchstäbliche Übereinstimmung beider. Sie ist gerichtet hauptsächlich gegen alle Gegner, vorzüglich gegen die Altlutheraner, die das Gegenteil behaupten.

sie gehabt: Luther mit seinen Gehilfen hat sie reformirt. Will man auch seine Autorität nicht mehr gelten lassen, dann weiß ich keine andere mehr. Von dem exerzirten liturgischen Rechte meiner Vorfaren muss ich nun Gebrauch machen".

Dabei versäumte der Monarch indessen durchaus nicht, mit kundigen Männern fortdauernd über die Agende zu Rate zu gehen. Namentlich sind hier Borowsky und Bunsen zu erwänen: der letztgenannte Gelehrte erwänt in seinen „Zeichen der Zeit" ausdrücklich das Jar 1822 als den Zeitpunkt, von wo er sich für die gesamte Verfassung und Darstellung in Wort und Schrift interessirt habe. 1824 wurde vom Ministerium den Konsistorien die verbesserte und vermehrte, zugleich mit einer abgekürzten Liturgie versehene Agende mit dem Befehle zugeschickt, dass die Geistlichen sich nun bestimmt über Annahme oder Nichtannahme erklären sollten; und zwei Drittel erklärten sich bereit. Am 28. Mai 1825 erließ der König ein Reskript, in dem der gute Zweck der Agende auseinandergesetzt und mitgeteilt wurde, dass dieselbe unter 7782 Kirchen schon von 5243 angenommen sei, und den 4. Juli folgte ein Erlass des Ministeriums, in welchem den sie nicht Annehmenden die Alternative gestellt wurde: „die neue Agende anzunehmen, oder sich zu verpflichten, eine mit landesherrlicher Genehmigung versehene Agende, die früherhin erweislich bei der Gemeine im Gebrauche gewesen war, one alle Abweichung zu befolgen". Darauf reichten 12 Prediger Berlins eine von Schleiermacher verfasste Gegenvorstellung ein, in der sie sich, mit Angabe der Gründe warum, vorbehielten, der evangelischen Freiheit gemäß bei besonderen Veranlassungen auch von der alten Agende abzuweichen (z. B. abgedruckt in Röhr, Krit. Predigerbib., 72. Bd., 5. Heft). Der vom Ministerium zur Beförderung der neuen Agende aufgeforderte Magistrat von Berlin behauptete in seiner Antwort voran neben andern Gründen gegen dieselbe sogar, dass es dem Landesherrn nicht zukäme, one Zustimmung der Gemeinden neue Agenden zu machen und einzufüren. Zu derselben Zeit erschienen aber auch mehrere Verteidigungen der neuen Agende; so von Marheineke, Über die ware Stelle des liturgischen Rechts, Berlin 1825; Ammon, Die Einfürung der Berliner Hofkirchenagende geschichtlich und kirchlich beleuchtet, Dresden 1825; Derselbe, Die Einführung u. s. w. kirchenrechtlich beleuchtet, 1826; Augusti, Nähere Erklärung über das Majestätsrecht in kirchlichen Dingen, Frankfurt a. M. 1825 und Nachtrag dazu Bonn 1826 u. m. a. Die Regierung befahl nun am 2. Juni 1826, wo $^6/_7$ der Geistlichen sich zur Annahme erklärt hatten, „dass die Annahme und Gebrauch der Agende zur Pflicht gemacht werde, wenn jemand als Prediger zu einer Kirche berufen werde, wo keine Agende bisher unverändert gebraucht worden sei, oder wo bei der bisher gebrauchten die landesherrliche Genehmigung nicht unzweifelhaft nachgewiesen werden könne", ließ sie durch eine Kommission von Eylert, Marot, Ritschl, Strauß u. a. prüfen, durch Provinzialkommissionen das in den einzelnen Provinzen Herkömmliche und zur neuen Agende Passende aufsuchen und mit diesen Anhängen für die einzelnen Provinzen erscheinen. Für die preußische Gesandtschaftskapelle in Rom war als „Nachtrag zur Kirchenagende" von Bunsen 1828 eine besondere Liturgie durch den Druck veröffentlicht, welche man nach dem Vorgange des Herausgebers die capitolinische zu nennen pflegt. Die Vorrede ist, wie Bunsen sagt, vom Könige selbst geschrieben, der hier einige Lieblingsideeen verwirklicht hat, welche für die allgemeine Agende nicht wol durchzufüren waren. Bunsen nennt — „einige sehr bedeutende im Sinne einer selbständigen gemeindlichen Teilnahme gemachte Abänderungen" — einige Gebete sprechen das eucharistische Opfer der ältesten Kirche aus. Bald darauf versuchte der Großherzog von Baden die preußische Agende in seinem Lande einzufüren, und als die Kirchensektion es verweigerte, geschah es zuerst in der Hof- und Garnisonskirche zu Karlsruhe den 10. Januar 1829, und zwar mit so allgemeinem Beifall, dass die evangelische Stadtgemeinde aus freiem Antriebe den Großherzog bat, dass die neue Liturgie in der Stadtkirche gleichfalls eingefürt werde. Dem Gesuche wurde gerne nachgegeben und die allgemeine Einfürung betrieben, wozu eine aus 3 lutherischen und 3 reformirten Theologen gebildete Kommission mitwirken sollte. Der größte Teil der Geist-

lichen blieb ihr indes entschieden abgeneigt und erklärte die Einfürung für einen Eingriff in die Rechte der Generalsynode und eine Verletzung der Unionsurkunde und Konstitution. Dem von einer Kommission auf Grundlage der preußischen Agende bearbeiteten und 1831 erschienenen: Entwurf einer neuen Agende für die evangelisch-protestantische Kirche des Großherzogtums Baden, der nur Formulare und Gebete bei gottesdienstlichen Handlungen enthält, wurde besonders Hinneigung zum Katholizismus schuld gegeben, vgl. Hormuth; der Entwurf u. s. w. beleuchtet, Mannheim 1831. Schon vorher hatte Eylert in der Schrift: Ueber den Werth und die Wirkung der für die evangel. Kirche Preußens bestimmten Liturgie und Agende nach 10järigen Erfarungen, Potsdam 1830 — ein Resultat und Resumé zu ziehen versucht, was für die neue Liturgie sehr günstig ausfiel *).

Der Gegenwart wird ein klares und gerechtes Urteil über die preußische Agende natürlich leichter als den Zeitgenossen. Und da leugnet niemand mehr, dass viele der damals erhobenen Einwürfe völlig nichtig sind. In vielen Diatriben spuckt das Gespenst platter Ungläubigkeit oder entschiedenen liturgischen Unverstandes mit dem Vorwurfe, die Agende katholisire, sei nur die abgekürzte Messe, und es ist nur ein testimonium paupertatis für Theologen, welche das für römisch-katholisch hielten, was alt-lutherisch war. Auf der andern Seite fehlt es nicht an den gegründetsten Einwendungen und Bedenken. Gegenüber einem wirklich reichen liturgischen Schatze der Vorzeit ist eine große Dürftigkeit und Knappheit zu beklagen: die Sprache entbehrt noch oft des kirchlichen Tones u. s. w. Am meisten aber hat der Agende, im Bewusstsein Vieler, ihre solidarische Beziehung zur Unionssache geschadet. Die Gemeinden (und das rügt Bunsen ganz mit Recht) wurden bei ihrer Einfürung nicht befragt, sondern nur ihre Geistlichen. Dem königlichen Schutzherrn der Agende, dessen eine Menge seiner Theologen überschauenden klaren Blick, dessen unleugbar großes Verdienst wir oben anerkannt haben, ging es bei der Einfürung seiner Lieblingsschöpfung, wie es allen für eine große Idee Begeisterten zu gehen pflegt: der Schwung der Seele mindert den sonst klaren Blick des Auges. Dazu lag dem geraden und treuen Sinne des Monarchen das gar fern, ich möchte sagen, außer den Schranken der Möglichkeit, was doch in so reicher Fülle in der Agendensache gewuchert hat. Sobald man bemerkte, wie sehr und wie innig sich der König selbst für die Agende interessirte, war der Heuchelei und dem Servilismus ein zu bequemes Feld geboten, als dass sie es nicht geschäftig hätten benutzen sollen. So wurde unheilvolle Sat gestreut, und die böse Ernte konnte nicht ausbleiben. Die Geschichte hat darauf einzugehen; die liturgische Wissenschaft wird nur anzuerkennen haben, dass von dem Erscheinen der preußischen Agende eine neue liturgische Epoche für die deutsch-protestantische Kirche datire. Denn seit den durch die preußische Agende hervorgerufenen Bewegungen ist unter der Begünstigung mancher andern Verhältnisse das Streben und Ringen nach Restauration der alten Kultelemente in immer neue und höhere Stadien getreten. Die liturgische Frage ist auf vielen kirchlichen Versammlungen und Konferenzen von Abgeordneten einzelner Kirchenregimente **) behandelt oder in Angriff genommen. Hier sind vor allem die liturgischen Konferenzen in Dresden 1852 und 1854 vom 16. bis 20. Mai zu erwänen. In manchen Ländern sind neue Agenden erschienen. So schon 1832 die Agende für die evangel.-luth. Kirche Rußlands, die Gottesdienstordnung in Sachsen von 1842, die Liturgie im Herzogtum Nassau, das Kirchenbuch im Königreich Württemberg, beide 1843, Entwurf einer Agende für die lutherischen

---

*) Gegenschrift: K. W. Schultz, Bemerkungen über die Schrift des Bischofs Dr. Eylert über die preußische Agende, Neustadt a. d. Orla, 1832. Vom andern Standpunkte Scheibel, Lutherische Agende und die neueste Preußische, Leipzig 1826. Über die ganze Agendensache: Falck, Aktenstücke, betreffend die neue Preußische Agende, Kiel 1827.

**) Die Eisenacher Konferenz erklärte sich 1852 zur Lösung liturgischer Fragen wegen des gemischten konfessionellen Interesses der Abgeordneten für inkompetent.

Gemeinden in der Provinz Brandenburg 1853, Entwurf einer Agende für die evangelisch-lutherische Kirche in Bayern 1857, Entwurf einer Agende für die evangelisch-lutherische Landeskirche des Königreichs Sachsen, Leipzig 1878 u. a.

In andern Staten steht das Erscheinen besserer Agenden noch bevor, z. B. im Großherzogtum Hessen, Baden (Bähr, Begründung einer Gottesdienstordnung für die evangel. Kirche mit besonderer Beziehung auf das Großherzogtum Baden 1856), wo 1858 ein gutes Kirchenbuch herauskam, das aber einen solchen Sturm erregte, dass es leider nicht eingefürt werden konnte.

Auf einem ganz andern Gebiete als die kirchlichen Agenden stehen die Privat-Agenden, welche dem Geistlichen, soweit ihm eine freie willkürliche Bewegung im allgemeinen oder besonderen gestattet ist, Material bieten oder auch durch ein aufgestelltes Ideal und Muster auf den Gang der liturgischen Entwicklung einzuwirken berechnet sind. Sie sind in der Kirche von Alters her aufgetaucht. Die bekannte Missa Illyrici war nach Einigen eine Privatliturgie für Bischöfe. Zum unerfreulichen Heere wuchs ihre Zal in der Aufklärungszeit. Unter den neuen Erscheinungen der Art, unter denen sich mehrere treffliche finden, nennen wir Pasig, Liturgie für den evang.-lutherischen Gottesdienst 1851; Löhe, Agende für Gemeinden evangel.-lutherischen Bekenntnisses 1844 (mehrmals aufgelegt); Stier, Privat-Agende, 2. Aufl., 1852 (als Ausdruck der unirten Kirche anzusehen); Petri, Agende der Hannoverschen Kirchenordnungen 1852; Frühbuß, Entwurf einer Agende für die evangelisch-lutherische Kirche, 1854; Otto, Pommersche Kirchenordnung, 1854; Hommel, Liturgie luther. Gemeindegottesdienste, 1851; besonders Böckh, Agende, 2 Theile, Nürnberg 1870. Und aus der reformirten Kirche: Th. Hugues, Entwurf einer vollständigen gottesdienstlichen Ordnung für evangelisch-reformirte Gemeinden 1846.

Noch stehen wir mitten in der Bewegung zum Besseren und wesentlich zu den alten erprobten Agenden. Zu ihnen zurückzukehren, sie in rechter, kerniger Weise zu erneuern und auch fortzubilden, letzteres nur nicht nach den Ansprüchen der Zeit, sondern nach denen der Sache, das ist die Aufgabe der Gegenwart, zu deren Lösung es nicht an verheißungsvollen und fruchtreichen Anfängen fehlt.

Daniel† (Th. Harnack).

Kirchenbücher sind Register über Verwaltung der Sakramente und anderer heiliger Akte, besonders der sogenannten sakramentalischen Ritus. Da die Sicherheit der erfolgten Vollziehung solcher Handlungen ebensowol das kirchliche, als das bürgerliche Interesse berürt, so haben Kirche und Stat gleichmäßig Bestimmungen erlassen, welche bei der Fürung dieser Bücher beobachtet werden müssen.

Wie schon nach dem römischen Rechte Verzeichnisse der Geborenen aufgenommen werden mussten, waren auch in der Kirche frühzeitig Namensregister ihrer Mitglieder üblich, der lebenden wie der verstorbenen. Eine übereinstimmende Praxis darin gab es aber nicht (man s. deshalb Augustin de Balthasar, Tractatus de libris seu matriculis ecclesiasticis, editio auctior Gryphiswald 1748, 4°; Binterim, De libris baptizatorum, conjugatorum et defunctorum antiquis et novis, de eorum fatis ac hodierno usu. Dusseldorp 1816, verb. desselben Denkwürdigkeiten der christ-katholischen Kirche, Bd. I, Th. I, S. 182 ff.; Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie, Bd. XII, S. 280 ff.). Daher bildeten sich verschiedene Observanzen. In Florenz beginnen die Taufregister mit dem Jare 1450. Seit 1490 sendeten alle Pfarrer der Florentiner Diözese Kopien ihrer Taufbücher an die erzbischöfliche Kurie. In Frankreich wurden von den Geistlichen seit 1515 Totenregister gefürt. Erst 1539 erließ König Franz I. eine Ordonnanz, welche allgemein das Halten der Geburtslisten vorschrieb. Auf den Vorschlag des Bischofs von Braga, Bartholomäus de Martyribus, dekretirte endlich das Konzil von Trient sessio XXIV. cap. 1 und 2 de reform. matrim. „Habeat parochus librum, in quo conjugum et testium nomina, diemque et locum contracti matrimonii describat; quem diligenter apud se custodiat“. — „Parochus, antequam ad baptismum conferendum accedat, diligenter . . . sciscitetur, quem vel quos elegerint, ut baptizatum de sacro fonte suscipiant . . . et in libro eorum nomina describat . . .“. Das Dekret des Tridentinums, zu-

nächst im Interesse der Publizität der Ehe erlassen, sollte in jeder Parochie besonders bekannt gemacht werden und daraus folgte von selbst die Einfürung auch von Eheregistern in jedem Pfarrsprengel. Nähere Vorschriften über die Kirchenbücher gab das Ritual.

In der evangelischen Kirche findet sich schon vor dem Erlasse des tridentinischen Konzils zuerst die Vorschrift: „Es sollen auch die Pfarherr oder Kirchendiener yedes orts, in ein sunder Register fleyssig einschreyben, die namen vnd zunamen der kinder die sie tauffen, vnnd der personen, die sie eelich einleiten, vnd auf wellichen tag vnd in wellichem Jar sollichcs geschehen sey". Brandenburg-Nürnberger Kirchenordnung 1533 (Richter, Die Kirchenordnungen des 16. Jarhunderts I, 210). Diese Bestimmung ging in andere Kirchenordnungen über — Richter nennt neun, die älter als das Tridentinum sind — und bei Gelegenheit der Visitationen wurde die Untersuchung immer auch darauf gerichtet, ob diese Register ordnungsmäßig gefürt würden. Erst später wurden auch Verzeichnisse der Verstorbenen und andere Register angeordnet. So verfügt die Brandenburger Visitationsordnung von 1573 (Mylius, Corpus Constit. Marchicarum, Th. I, Abth. I, Fol. 316; Richter a. a. O. II, 378): die Pfarrer sollen „ein sonderlich Register halten, vnd darinnen alle und jede Namen der Personen, so sie . . . in jhren Kirchen Trawen vnd Tauffen, registriren, Deßgleichen die Namen der Todten, so zu jhren Zeiten verstorben, mit Fleisse verzeichnen, Auch solche Register in den Kasten; darinnen sie der Kirchen Meß- vnd andre Bücher legen, wol verwaren" bei zehn Thaler Strafe. In dem Bescheid auf die Visitation der evangelischen Kirchen der hintern Grafschaft Sponheim von 1590—1591 wird sub nr. 9 die Vorschrift erneuert: daſs die Geistlichen indices halten sollen, worinnen die Getauften, die Kommunikanten, die Gestorbenen und die neu eingesegneten Eheleute eingetragen werden. Solche Register sind aus den Kirchengefällen zu gestellen. Dazu kamen noch späterhin Register der Konfirmirten, der Proklamirten u. s. w.

Die Wichtigkeit der Kirchenbücher für die verschiedensten Lebensverhältnisse hat eine reiche bürgerliche Gesetzgebung veranlaſst. Man vgl. über diese Becker, Wissenschaftliche Darstellung der Lehre von den Kirchenbüchern. Mit Beilagen landesherrlicher Verordnungen, Frankf. a. M. 1831. Dazu die Übersicht neuester Gesetze in Mosers allg. Kirchenblatt für das ev. Deutschland 1855, S. IX. Wenn die Bücher diesen Vorschriften gemäß, unter genauer Angabe der Umstände vor und bei der Vollziehung des Akts, insbesondere mit Zuziehung von Zeugen, von den Geistlichen als personae publicae gefürt waren, so hatten die daraus entnommenen mit dem Kirchensiegel beglaubigten Zeugnisse die Beweiskraft einer öffentlichen Urkunde (man s. z. B. die preuß. allg. Gerichtsordnung Th. I, Tit. X, § 128. Verordnung des Konsistoriums zu Hannover v. 28. Jan. 1841 u. a. vgl. Uihlein über den Ursprung und die Beweiskraft der Pfarrbücher im Archiv für die civilistische Praxis, Bd. XV, Heft I, S. 26—50; Gründler, Über die Beweiskraft der Kirchenbücher, in der allg. Kirchenzeitung 1842, Nr. 177, 178). Um des öffentlichen Interesses willen war oft vorgeschrieben, daſs ein Duplikat des Kirchenbuchs gehalten und einer Statsbehörde übergeben werde. Das Duplikat fürte ein niederer Kirchenbeamter, gewönlich der Küster, und dessen Übereinstimmung mit dem vom Pfarrer gehaltenen Hauptbuche war amtlich zu bescheinigen. (Man s. z. B. das preußische Landrecht Thl. II, Tit. XI, § 501—503. Verfügung des Justizministeriums v. 25. März 1850 über die Aufbewarung der Duplikate in den Generalregistraturen der Kreisgerichte.)

Nachdem in Schottland und in den Niederlanden Register über Geburten, Eheschließungen und Todesfälle schon früher vom State nicht mehr durch Vermittelung der Kirche, sondern selbständig durch eigene Civilstandsbeamte gefürt worden war, richtete die französische Gesetzgebung der Revolution (Dekret vom 20. Sept. 1792. Gesetz vom 28. Pluviose an VIII., d. i. 17. Febr. 1800) dies allgemein und ausschließlich ein. Es ist das namentlich der Ehen wegen notwendig, da der Stat, welcher sein eigenes Eherecht hat, die Frage, ob eine rechtsgültige Ehe vorhanden sei oder nicht, nicht wol abhängig lassen kann von der

Entscheidung der Kirche. Die französische Gesetzgebung fand daher in Deutschland mancherlei Aufnahme und Nachbildung. Die preußische Verfassungsurkunde vom 31. Januar 1850 Art. 19 stellte eine solche auch für Preußen in Aussicht, wo sie dann allerdings erst durch Gesetz vom 9. März 1874 erfolgte. Dies Gesetz ist bald nachher in dem Reichsgesetze über die Beurkundung des Personenstandes und die Eheschließung v. 6. Febr. 1875 mit einigen Erweiterungen auf das ganze Reich ausgedehnt worden. Für alle seit dem Inkrafttreten dieser Gesetze vorgekommenen Geburts-, Heirats- und Sterbefälle haben die Kirchenbücher keine bürgerliche Bedeutung mehr. Dagegen für alle älteren Fälle sind sie nach § 53 des preußischen und § 73 des Reichsgesetzes in ihrer alten Bedeutung erhalten worden. Über dergleichen also werden von den Pfarrern nach wie vor Kirchenbuchsextrakte als vollbeweisliche Zeugnisse aufgestellt und in Betreff ihrer Gültigkeit nach den alten Normen beurteilt. S. die Ausgaben des Reichsgesetzes von Hinschius.

Die Fortfürung der Kirchenbücher, bezw. die Fürung neu angelegter solcher Bücher in bloß kirchlichem Interesse ist der Kirche unverboten und geschieht allenthalben. Wo über dieselbe nicht neue partikularrechtliche Vorschriften erlassen sind, bleiben die älteren für sie in Geltung. **(F. H. Jacobson †) Mejer.**

Kirchenfabrik (fabrica ecclesiae). Fabrica heißt jedes, namentlich öffentliche Gebäude (vgl. c. 12. 14. 16. 18 u. a. Cod. Theod. de operibus publicis XV, 1), insbes. Kirchengebäude, daher heißen auch die zur Erhaltung der Kirchengebäude bestimmten Einnahmen gleichfalls schon zeitig fabrica (s. d. Art. Baulast, Bd. I, S. 157). Der anfangs dazu ausgesetzte Teil schmolz später mit der Gesamteinnahme zusammen und nur in den Stiftskirchen bleibt er davon gesondert unter der Verwaltung eines eigenen magister procurator fabricae. Die Schwierigkeit, jeder Zeit die erforderlichen Mittel zur Erhaltung der Kirchen herbeizuschaffen, gab aber nachher aufs neue Veranlassung, einen besondern Fabrikfond auch in den einfachen Pfarreien zu bilden, über welchen dann nach Observanz und Lokalrecht verschiedene zweckdienliche Bestimmungen getroffen wurden. Man wies auch die Erhaltung der kirchlichen Gerätschaften und die für den gewönlichen Gottesdienst erforderlichen Mittel, namentlich zur Beleuchtung, an die Fabrik. Darüber, wie der Fond gebildet werden sollte, gab es keine allgemeine Vorschrift; gewönlich bestimmte man aber dazu Oblationen, als freie Gaben, einen Teil der Primitien, Zehnten, den Ertrag aus der Vermietung der Kirchenstüle, die für das Begräbnis an die Kirche zu zalenden Gebüren u. a. m. Da die Fabrikgüter vom Pfründengut, sowie den Pfarr-Accidentien unterschieden wurden, bedurfte es, um Konflikte zu heben, oft genauer Sanktionen. So bildete sich infolge besonderer Entscheidung, z. B. in Preußen, der Gebrauch, dass dem Pfarrer das Opfer zufiel, welches auf den Altar niedergelegt wurde, der Kirchenfabrik aber dasjenige, welches von den Kirchenvätern besonders gesammelt oder in den Kirchenkasten geworfen wurde (Urkunden von 1398 und Ermländische Statuten von 1497, in Jakobson, Gesch. der Quellen des Kirchenrechts von Preußen und Posen, I, 1, 118. 227 der Urkunden, vgl. v. Buchholtz in Bobrik und Jacobson, Zeitschr. f. Theorie u. Praxis des preuß. Rechts, Bd. I, H. 1, S. 184 ff.). Andere partikularrechtliche Beispiele s. bei Richter und Dove, Kirchenrecht, § 318, woselbst auch Litteratur. Die Kirchenfabrik kann als eine für sich bestehende Masse eine eigene juristische Person bilden, mit allen den Rechten, welche Korporationen besitzen. Die Vertretung übernimmt der jedesmalige Vorstand, welcher von dem Pfarrer und Gemeindegliedern gebildet wird. Große Wichtigkeit haben die Fabriken besonders in Frankreich und in den damit verbunden gewesenen deutschen Landen am linken Rheinufer erhalten, indem auf sie die äußere Existenz der Kirche vorzüglich gestützt ist. Als nämlich das Kirchengut eingezogen wurde, ließ man wenigstens die Kirchenfabriken bestehen (Erlass vom 22. April 1790, Hermens Handbuch der Statsgesetzgebung über den christl. Kultus .... am linken Rheinufer, B. I [Aachen und Leipz. 1833], S. 168). In den organischen Artikeln vom 18. Germinal X (8. April 1802), Art. 76 (a. a. O. S. 526) wurde bestimmt, dass die-

sen Fabriken die Unterhaltung der Tempel, sowie die Verwaltung der Almosen (Opfergabe) obliegen sollte. Zur Ausfürung dieser Festsetzung wurden besondere Reglements für jede Fabrik entworfen, bis es dem Gouvernement angemessen erscheinen musste, eine allgemeine Ordnung ergehen zu lassen. So entstand das décret impérial concernant les fabriques du 30 Décembre 1809, wozu dann weitere Deklarationen ergingen (Hermens a. a. O., Bd. 2. S. 412 ff.; Bd. 4, S. 782 ff.). Nach diesem noch jetzt geltenden Dekret bildet jede Fabrik ein besonderes Rechtssubjekt, verschieden von dem Subjekt, welchem das sonstige Kirchengut zugehört, insbesondere von der Kommune, der Civilgemeinde, als dem Subjekt des Eigentums des Kirchenguts nach französischem Recht. Es hatte sich indes über diese Verhältnisse eine Menge Streitfragen erhoben und eine reiche Litteratur hervorgerufen. S. dieselbe bei Richter-Dove a. a. O., § 303, Note 11. **F. H. Jacobson † (Mejer).**

Kirchengesang, s. Kirchenmusik.

Kirchengeschichte. 1) Begriff und Aufgabe der Kirchengeschichte. Die Kirchengeschichte als wissenschaftliche Disziplin oder die kirchenhistorische Theologie ist die Erforschung und Darstellung des Entwickelungsgangs der Gemeinde Jesu Christi auf Erden. Sie will das treue Spiegelbild dieses Entwicklungsgangs sein und strebt in unablässiger Arbeit darnach, ihn immer schärfer und genauer zu erfassen, immer lebendiger und allseitiger zu entwerfen.

Da der Entwickelungsgang der Kirche — d. i. die Kirchengeschichte in objektivem Sinne — ihr Gegenstand ist, so ist zunächst nach dem Wesen und der Art desselben zu fragen. Wie kommt die Kirche zu einer Entwickelung, welches sind die Momente, durch die ihre Entwickelung bedingt ist?

Die Kirche ist die Gemeinde des Heils. Indem der Einzelne des Heils teilhaftig wird, wird er ein Glied der Kirche; er wird dem Leibe Christi eingepflanzt dadurch, dass er in Gemeinschaft mit Christo tritt. Deshalb ist die Kirche ihrem Wesen nach eine unsichtbare Gemeinschaft; sie gehört in das Gebiet der Jenseitigkeit. Allein sie lebt und betätigt sich in der Welt des Diesseits; dadurch wird sie zu einem irdischen Gemeinwesen: die an sich unsichtbare Gemeinde der Gläubigen stellt sich dar als geschichtliche Erscheinung. Sie ist nur, indem sie ununterbrochen wird. Dieses Werden der Kirche trifft jedoch nicht ihr Wesen, sondern ihre Erscheinung. Die Gemeinschaft des Menschen mit Gott wird nicht erst im Verlaufe der kirchlichen Entwickelung hergestellt; sie ist nicht ihre Frucht, sondern dass sie vorhanden ist, bildet die Voraussetzung für die Existenz und deshalb auch für die Geschichte der Kirche. Nicht hergestellt, sondern dargestellt, nicht erworben, sondern der Menschheit angeeignet wird sie im Werden der Kirche. Deshalb geht das Dasein der Kirche nicht in ihrem geschichtlichen Werden auf; man kann die Epochen ihrer Geschichte nicht in dem Sinne ihre verschiedenen Lebensalter von der Kindheit bis zum endlichen Ermatten des Greisenalters nennen, dass sie aufhörte, wenn sie in ihnen ihr ganzes Wesen dargelebt hätte. Denn die Kirche hört nicht auf. Die Epochen ihrer Geschichte sind die Stufen, auf denen sie sich in der Welt immer wechselnd, aber immer vollkommener darstellt, indem sie dabei ihren Beruf an der Welt vollzieht. Darstellung ihres Wesens ist das Ziel ihres Werdens.

Die bewegende Kraft für das Werden der Kirche liegt in dem hl. Geiste, dem die Gemeinde durchwaltenden, zum Geist der Gemeinde gewordenen Geist Jesu Christi. Wie der Besitz des Geistes die Gläubigen zu der Einheit der Gemeinde zusammenschließt, so wird durch ihn jede Lebensbetätigung der Kirche bewirkt. Nur weil derselbe Geist überall und zu allen Zeiten in der Kirche waltet, ist sie eine Einheit, ein Organismus, von dessen Werden und Wachsen man reden kann, nur deshalb gibt es Leben, Tätigkeit, Handeln der Kirche und nicht allein einzelner Gläubigen. One ihn würde das Werden, das sich nach der Menge der Orte und Zeiten in das Werden unzäliger Einzelheiten zerspaltet, wie in einzelne Splitter auseinanderfallen; die Arbeit der einst und jetzt, hier und dort lebenden Glieder der Kirche würde eine Summe einzelner Bestrebungen

und Leistungen one inneren Zusammenhang sein; die Geschichte der Kirche wäre eine willkürliche Zusammenstellung an sich unverbundener Elemente. Dagegen schließt sich durch die Einheit des Geists das Werden des vielen Einzelnen zusammen zu einer einheitlichen, auf das Ziel zustrebenden Bewegung; die vielgestaltige Arbeit der verschiedenen Zeiten, Personen, Völker, Kirchen wird zum Bauen an dem οἶκος τοῦ θεοῦ; die Kirchengeschichte wird zur Erkenntnis des Stromes kirchlicher Entwickelung.

Wenn demnach die innerliche Bewegung des hl. Geistes der Trieb des kirchlichen Werdens ist, so ist die Gestalt, welche das Werden annimmt, doch nicht durch sie allein bedingt, sondern zugleich durch die Arbeiter, deren sich der heil. Geist bedient. Die Arbeiter des Geists aber sind wie die einzelnen menschlichen Persönlichkeiten, so auch die verschiedenen Völker. Er nimmt die Anlagen jener, die Eigenart dieser in seinen Dienst und wirkt durch sie. Wirken des Geistes und menschliche Tätigkeit treffen also auf jedem Punkte zusammen. Sie sind die Kräfte, aus deren Zusammenwirken jedes kirchengeschichtliche Ereignis entspringt. Denn die menschliche Freiheit wird durch das Wirken des Geistes nicht ausgelöscht, sondern geleitet, so weit sie sich ihm hingibt. Für die Entwicklung der Kirche liegt demnach alles daran, in welchem Maße und in welcher Reinheit die Glieder der Kirche der Einwirkung des hl. Geistes Raum gewären, oder wie weit sie sich gegen dieselbe verschließen und sich durch fremdartige, nicht-kirchliche Einflüsse bestimmen lassen. Die Entscheidung liegt bei ihrer Freiheit; diese selbst aber ist niemals eine absolute; denn was der Mensch ist, das ist bedingt durch den Platz, an den er sich gestellt findet, und durch die Zeit, der er angehört. Dasselbe gilt in Bezug auf die Völker: für das Werden der Kirche ist es von der größten Wichtigkeit, wie vollständig die Vermälung des christlichen Geistes mit dem Geiste eines Volkes ist, oder wie weit das Christliche, indem es von einer Nation angenommen, von ihr umgestaltet wird. Hieraus ergibt sich, warum die Entwickelung der Kirche nicht geradlinig verläuft, sondern sich im Zickzack bewegt: es treten Störungen ein, Unchristliches gewinnt Einfluss; allein das geschieht nicht, one dass sich eine Reaktion dagegen erhebt, welche zum Abstoßen des Unchristlichen füren will.

Dieses Ineinander von Wirksamkeit des hl. Geistes und menschlicher Freiheit ist für die Kirchengeschichte wesentlich. Wenn es verkannt wird, so ist ein Verständnis für den Verlauf derselben unmöglich. Deshalb darf die Wirksamkeit des Geistes nicht auf eine Weise hervorgehoben werden, dass dadurch die menschliche Freiheit ausgeschlossen wäre; ebensowenig darf die menschliche Freiheit so ausschließlich geltend gemacht werden, dass daneben für das Wirken des hl. Geistes kein Raum bleibt. Man darf nicht Wunder an die Stelle des Zusammenhangs der menschlichen Dinge setzen. Das Wunder des Anfangs, die Herstellung der Gottesgemeinschaft durch den Gottmenschen, liegt jenseits der Kirchengeschichte, das Wunder des Endes, die Widerkunft des Gottmenschen, bringt sie zum Abschluss: weder dieses noch jenes gehört ihr an; denn weder der Anstoß zur Bewegung, noch das Ende der Bewegung ist selbst Bewegung. Für die Kirchengeschichte gibt es deshalb Wunder so wenig als für die Profangeschichte; denn das Wirken des hl. Geistes ist nicht ein Stoßen von Außen, sondern ein Regen von Innen. Andererseits aber darf auch die Kirchengeschichte nicht aufgelöst werden in eine Summe bloß menschlicher Absichten und Handlungen. Denn nicht menschliche, sondern göttliche Gedanken kommen in ihr zum Vollzug. Sie ist ganz göttlich und ganz menschlich: beides deshalb, weil sich das Göttliche durch das Menschliche verwirklicht.

Die einheitliche Bewegung des kirchlichen Gesamtlebens zerspaltet sich einerseits in verschiedene nebeneinander laufende Ströme, und zerlegt sich andererseits in verschiedene aufeinander folgende Perioden. Die ersteren entsprechen den verschiedenen Seiten, nach denen die Kirche ihr Wesen in der Welt darstellt, die letzteren den verschiedenen Gestalten, welche diese Darstellung annimmt; jene bilden das in der Bewegung Gleiche, diese zeigen die Bewegung des Gleichen.

Die Kirche stellt sich dar, 1) indem sie als irdisches Gemeinwesen Existenz und Existenzrecht in der Welt gewinnt; 2) indem sie das Weltliche mit ihrem Geiste durchdringt; 3) indem sie das, was sie besitzt, erkennt und ausspricht; 4) indem sie durch ihr Handeln sich als das betätigt, was sie ist.

Daraus ergibt sich als erster Teil der Kirchengeschichte die Geschichte der Ausbreitung der Kirche in der Welt; denn Existenz gewinnt sie, indem sie durch das Zeugnis von Christo die Einzelnen zum Glauben fürt. Die Welt aber, in der sich die Kirche ausbreitet, ist die geschichtlich gewordene Welt; die Kirche erringt sich Boden innerhalb der Staten. Deshalb geschieht ihre Ausbreitung nicht, one dass sich zugleich ein Rechtsverhältnis der Kirche zum State bildete. Die Kirchengeschichte kann darum von der Ausbreitung der Kirche nicht handeln, one dass sie zugleich das Verhältnis der Kirche zum State darstellte.

Den zweiten Teil der Kirchengeschichte bildet die Geschichte der christlichen Sitte. Denn die Kirche hat nicht nur das Bestreben, sich auszubreiten, als eine neue Gemeinschaft sich Anerkennung zu erwerben und sich in die Zal der bereits bestehenden Gemeinschaften einzugliedern, sondern ihr Ziel ist die Christianisirung der Welt. Von dem christlichen Geiste durchdrungen, umgewandelt wird zunächst das Herz des Einzelnen. Allein davon kann die Kirchengeschichte nicht handeln; nicht die Gesinnung, sondern die Handlungen der Menschen kommen für sie in Betracht. Die Handlungen, unter dem Gesichtspunkt der Gleichartigkeit betrachtet, sind die Sitte. Die Sitte aber gewinnt feste Gestalt in den Gemeinschaften der Familie, der Gesellschaft, des Rechts, der Wissenschaft, der Kunst. Von den Einwirkungen des Christentums hierauf handelt die Geschichte der christlichen Sitte. Wie aber im ersten Teil nicht nur von dem Vordringen der Kirche in der Welt zu reden ist, sondern auch von dem Widerstand der Welt gegen die Kirche, nicht nur von der Aufnahme der Kirche in den Schutz des Stats, sondern auch von der Verfolgung der Kirche durch den Stat, so in dem zweiten Teile nicht nur von der Christianisirung der Sitte, sondern auch von der Verweltlichung der Kirche. Denn wie von der Kirche Einflüsse ausgehen, so strömen auch solche auf sie zurück.

Der dritte Teil der Kirchengeschichte stellt die Entwickelung des Dogmas dar. Die Kirche wird sich im Verlaufe ihres Erdendaseins der Gottesgemeinschaft, die sie besitzt, der Voraussetzungen und der Folgen derselben mehr und mehr bewusst. Die durch die Reflexion hindurchgegangene Gewissheit ihres Heilsbesitzes hat sie in der theologischen Wissenschaft. Was sie von den theologischen Aussagen als entsprechenden Ausdruck ihres Glaubens sich aneignet, wird zum Dogma. Das Wachsen des Selbstbewusstseins der Kirche legt sich also dar in der Entwickelung der Theologie, in der Bildung der Kirchenlehre.

Der vierte Teil der Kirchengeschichte hat zu seinem Gegenstand das kirchliche Handeln. Das unmittelbarste Handeln der Kirche ist, dass sie sich als Gemeinschaft organisirt: die Gläubigen schließen sich zu Gemeinden zusammen; innerhalb der Gemeinden tritt der Unterschied des kirchlichen Amts und der Gemeindeglieder hervor; die einzelnen Gemeinden ordnen sich wider zu größeren Verbänden; mit einem Worte: Es kommt zur Ausbildung der Kirchenverfassung. Hand in Hand mit ihr geht die Gestaltung der gemeindlichen Anbetung, des gottesdienstlichen Handelns der organisirten Gemeinde, und die Entstehung kirchlicher Gewonheiten, die sich zu kirchlichen Gesetzen verfestigen. Die Geschichte des kirchlichen Handelns umfasst also die Geschichte der Verfassung, des Kultus, der kirchlichen Gebräuche und Gesetze. Wie bei der Entwickelung des kirchlichen Bewusstseins die Bewegung nicht von äußeren Einflüssen ausgeht, sei es von der Einwirkung weltlicher Wissenschaft oder von dem Auftreten von Häresieen u. dgl., sondern von dem in der Kirche lebenden Trieb, das, was sie glaubt, zu erkennen und das Erkannte im Bekenntnis festzuhalten, so wird auch das kirchliche Handeln nicht durch äußere Einflüsse hervorgerufen, sondern mit dem Dasein der Kirche treten sofort die Keime äußerer Formen hervor, in denen sich die Selbstbetätigung der Kirche bewegt.

Nach diesen vier Seiten ordnet sich die Mannigfaltigkeit des nebeneinander verlaufenden kirchlichen Werdens: sie haben eine gewisse Selbständigkeit, sind jedoch nie von einander losgerissen, sondern es findet ein unablässiges Hinüber- und Herüberwirken statt. Die Entwickelung jeder einzelnen Seite wird unverständlich, wenn man ihre Verbindung mit den übrigen außer Acht läßt. Eine gesonderte Betrachtung derselben ist dadurch nicht ausgeschlossen. Sie hat ein Recht, wie sie ja in Bezug auf die Dogmengeschichte zur großen Förderung dieses Zweigs der kirchenhistorischen Theologie allgemein üblich ist. Allein sie kann nur dann eine richtige sein, wenn man daran festhält, dass es sich um eine selbständig betrachtete, nicht an sich selbständige Entwickelung handelt.

Wie die Kirchengeschichte ein unendliches Nebeneinander von Vorgängen zeigt, so nicht minder ein rastloses Nacheinander von solchen. Das Werden ist ununterbrochen, es kennt keinen Stillstand. Wie aber jenes Nebeneinander dem betrachtenden Blick sich in gewisse Gruppen zerlegt, so erkennt man in dem ununterbrochenen Fluss des Werdens gewisse Absätze. Das Werden der Kirche gliedert sich in Perioden. Diese Absätze ergeben sich, weil die Bewegung nicht immer in der gleichen Richtung erfolgt. Die Richtung aber wird bestimmt durch die beherrschenden Ideeen. Eine neue Periode der Kirchengeschichte beginnt demnach, wenn eine neue Idee die Herrschaft erringt. Die neuen Ideeen treten nicht sofort mit ihrem Hervorbrechen in die Herrschaft ein: ihr erstes Auftreten entzieht sich sogar gewönlich der geschichtlichen Kenntnis. Sie sind vorhanden und wirksam, ehe sie herrschen: anfangs in der größten Unscheinbarkeit und Schwäche; aber sie erstarken, an den verschiedensten Orten, unter den verschiedensten Umständen gewinnen sie Macht; sie klären sich dabei ab, schließen das Widersprechende, das ihnen anfangs anzukleben pflegt, aus; endlich reißen sie alles mit sich hin, die vorher herrschenden Ideeen erliegen vor ihnen, sie geben dem Lauf der Geschichte eine neue Richtung: die Kirche tritt in eine neue Periode ihres irdischen Werdens. Die Gedanken der Reformation waren vorhanden vor Luther und wirksam vor ihm; aber erst mit der Tat Luthers beginnt eine neue Periode der Kirchengeschichte.

Keine Periode ist im Vergleich mit der vorhergehenden nur ein Rückschritt, vielmehr bildet jede einen Fortschritt, jede bezeichnet die Überwindung einer Gefar. Allein stets ist der Fortschritt nur ein relativer; denn so lange die Kirche wird, strebt sie ihrem Ziele zu, hat es aber noch nicht erreicht.

Von Periode zu Periode bereichert sich das kirchliche Feld. Denn die Gestaltungen, welche sich in der vorhergehenden Zeit bildeten, hören nicht auf, wenn die Entwickelung eine neue Richtung einschlägt; sie bleiben, nur nehmen sie an der neuen Entwickelung nicht teil, sondern ihr Fortschritt besteht darin, dass sie sich in der Konsequenz ihres Prinzips vollenden. So entsteht im Verlauf der Kirchengeschichte eine immer größere Mannigfaltigkeit kirchlicher Gestaltungen; aber in den späteren Perioden haben nicht alle Bedeutung für den Ausbau der Kirche auf Erden. Die Fortbildung des römischen Dogmas in der Gegenwart ist für die Kirche als solche wertlos; sie hat nur Wert als Vollendung des römischen Prinzips.

Das Werden der Kirche in seiner Selbständigkeit und Eigenartigkeit, nach seiner sachlichen und zeitlichen Gliederung zu erforschen, zu erkennen, darzustellen, dies ist die Aufgabe der kirchengeschichtlichen Theologie. Es ist die größte Aufgabe: nachzudenken das göttliche Epos der Kirchengeschichte und es denkend zu verstehen. So lange die Kirche selbst im Werden ist, ist die kirchengeschichtliche Erkenntnis nicht abgeschlossen; sie wird es erst sein, wenn die Kirche von den Höhen der Ewigkeit zurückblickt auf ihren Weg durch die Zeit. Der Fortschritt der kirchengeschichtlichen Theologie besteht darin, dass sie die göttlichen Gedanken, die im Werden der Kirche liegen, immer klarer erfasst: denn dadurch vervollständigt und vertieft sich ihre Erkenntnis, sie strebt der Vollendung zu.

Was das Verhältnis der Kirchengeschichte zur Religionsgeschichte und zur Weltgeschichte anlangt, so steht sie selbständig neben beiden; sie ist weder ein Zweig dieser noch jener.

Dies gilt in ersterer Hinsicht; denn die Kirche ist nicht eine Religionsgemeinschaft neben anderen. Der Begriff „Kirche" ist schon aufgegeben, wenn man ihn zu dem Begriff „Religionsgemeinschaft" erweitert. Denn nicht eine Religion neben andern Religionen ist das Christentum; es ist die Religion. Nur in ihm ist die Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen verwirklicht. Alle andern Religionen sind menschliche Schöpfungen, hervorgegangen aus dem unbefriedigten, nach Befriedigung verlangenden religiösen Bedürfnis der Menschheit. Das Christentum dagegen ist eine göttliche Schöpfung, hervorgegangen aus der Befriedigung jenes Bedürfnisses durch göttliche Heilstaten. Beide verhalten sich wie Sehnen und Besitzen, wie Nicht-Haben und Haben, sie fallen also nicht unter einen Begriff. Dies wird verkannt, der spezifische Unterschied zwischen dem Christentum und jeder andern Religion wird verwischt, wenn man die Kirchengeschichte in die Religionsgeschichte einfügt. Sie ist etwas ganz anderes als eine Periode eines Zweiges der religiösen Entwickelung der Menschheit.

Ebensowenig ist sie nur ein Teil der Weltgeschichte. Wer sie für das Centrum der Weltgeschichte erklärt, irrt ebenso, wie wer in ihr nur eine Seite der neuern Bildungs- und Sittengeschichte sieht. Denn so gewiss es ist, dass das Christentum eine neue Entwicklung der Bildung und Sittlichkeit eingeleitet hat, so geht doch darin weder Ziel noch Zweck des Christentums auf: es ist nur eine sekundäre Wirkung desselben. Deshalb lässt sich zwar die neue Bildungs- und Sittengeschichte nicht verstehen, one dass man auf ihr Verhältnis zum Christentum blickt; aber das Christentum ist mehr als ihr hauptsächlichster Hebel. Seine Geschichte ist auch nicht der Mittelpunkt der Weltgeschichte. Um das Irrige dieser Behauptung einzusehen, braucht man nicht aus dem Worte Gottes gelernt zu haben, dass der Ausgang von Kirchen- und Weltgeschichte der Kampf zwischen Kirche und Welt sein wird, ein Blick auf die Verschiedenheit des Gegenstandes beider Wissenschaften genügt zum Beweise. Die Weltgeschichte zeigt die Entfaltung der natürlichen Kräfte des menschlichen Geschlechts auf allen Gebieten des Kulturlebens. Sie hat demnach eine in sich geschlossene, aber durchaus andersartige Aufgabe, als die Kirchengeschichte. Muss deshalb die Selbständigkeit von Welt- und Kirchengeschichte anerkannt werden, so ist doch offenbar, dass sie sich überall berüren. Der Welthistoriker muss auf die Kirchengeschichte Rücksicht nehmen, wie umgekehrt der Kirchenhistoriker auf die Weltgeschichte. Aber für jenen kommt die Kirchengeschichte nur insoweit in Betracht, als die Kirche ein Kulturelement ist, als sie die Kulturentwickelung fördert oder hemmt; die selbständige Bewegung der Kirche gilt ihm dabei nichts. Und für diesen hat die Weltgeschichte nur Wert, weil er den jeweiligen Stand der Kultur kennen muss, um zu verstehen, inwiefern die Entwickelung der Kirche von ihm beeinflusst war, ob die Kirche durch ihn gereizt wurde, den Reichtum von Kräften, der in ihr liegt, zu entfalten, oder ob die Einwirkung der Welt sie ihren eigentlichen Aufgaben entfremdete. Allein so wenig man die Entwickelung der Kirche aus einer Darstellung der Weltgeschichte lernen kann, so wenig die Entwickelung der Welt aus einer Darstellung der Kirchengeschichte. Hier wie dort findet man nur Seitenansichten; das eigentümliche Leben bleibt unbeachtet.

Schleiermacher hat die historische Theologie in die engste Beziehung zur Kirchenleitung gestellt. One Zweifel ist es richtig, dass sie für diese Tätigkeit von großer Bedeutung ist, da sie die Gegenwart als Ergebnis der Vergangenheit erkennen und damit verstehen lehrt. Allein Recht und Notwendigkeit der Kirchengeschichte beruhen doch nicht nur auf dem Gewinn, der für die Kirchenleitung aus ihr erwächst. Sie entsteht aus dem Bedürfnis der jedesmaligen kirchlichen Gegenwart, sich des Zusammenhangs mit ihrer Vergangenheit bewusst zu sein. Die Gegenwart will ihr Dasein erweitern, indem sie die Vergangenheit erinnernd, die Zukunft hoffend und anend darin aufnimmt, sich so mit ihrer Vergangenheit und Zukunft zusammenschließt und sich der Einheit der Bewegung von der Vergangenheit durch die Gegenwart zur Zukunft bewusst wird. Dieses Bedürfnis ist begründet im Wesen der Kirche, sie muss es haben, so gewiss sie ein Gemeinwesen ist, das den Einzelnen überdauert, und das ein selbständiges

Leben hat neben dem Leben der Einzelnen, die ihm angehören. Wie der einzelne Mensch nicht one Erinnerung sein kann, so eine menschliche Gemeinschaft nicht one Geschichte, und bestünde diese auch nur in den wirrsten Traditionen.

2) Die Quellen der Kirchengeschichte. Die Reihen von Vorgängen und Handlungen, in welchen sich die Entwickelung der Kirche vollzieht, sind für den Kirchengeschichtschreiber sämtlich vergangen, deshalb seiner unmittelbaren Kenntnis entzogen. Das Vergangene ist gegenwärtig, also erkennbar einerseits in seinen Wirkungen und Folgen, andererseits in den Zeugnissen von ihm. Die letzteren, nicht aber die ersteren sind die Quellen der Kirchengeschichte. Denn keine Wirkung läßst die Ursache an sich erkennen; sie ermöglicht nur einen Schluſs auf die Art und Stärke derselben; dagegen sind es die Zeugnisse von vergangenen Ereignissen, welche diese selbst vergegenwärtigen. Der Wert der Zeugnisse ist ein verschiedener, je nachdem sie mehr oder weniger unmittelbar mit den Tatsachen der Vergangenheit zusammenhängen. In erster Linie stehen die Überreste aus der kirchlichen Vergangenheit: Symbole und Liturgieen, Beschlüsse und Protokolle kirchlicher Versammlungen, Schriften und Briefe der handelnden Personen. Sie sind die wichtigsten Quellen, da sie am engsten mit dem Geschehenen verwachsen sind: sie bilden Teile der geschichtlichen Tatsachen selbst. Mangelhaft sind diese Quellen darin, daſs sie zunächst nur die Resultate des Werdens, nicht das Werden selbst zeigen. Sie bieten Tatsachen, aber sie schweigen von der Entwickelung, deren Frucht diese Tatsachen sind. Dies verhält sich anders bei der zweiten Klasse von Quellen, den Berichten. Sie bieten das dar, was man bei den Überresten vermiſst, ein Bild des Werdens; ihr Mangel ist, daſs kein Bericht die Tatsache unmittelbar enthält, er enthält stets nur die Auffassung einer Tatsache durch einen Zeugen. Der Quellenwert der Berichte bemiſst sich nicht nur nach der persönlichen Glaubwürdigkeit der Berichterstatter, sondern auch nach deren näherer oder fernerer Stellung zu den Ereignissen. Berichte Mithandelnder haben größeren Wert, als die von Zeitgenossen, diese als die von Späteren; solche Berichte, welche lediglich aus noch zugänglichen Quellen schöpfen, gehören nicht zu den Quellen der Geschichte, sondern sie sind Zeugnisse, wie die Quellen in einer gewissen Zeit und von einem gewissen Forscher verstanden wurden. Die dritte Klasse von Quellen umfaſst die Denkmäler. Zu ihr gehören die Kunstwerke und die Denkmäler im eigentlichen Sinne, d. h. die Inschriften, Medaillen u. dgl., die zu dem Zwecke hergestellt sind, um die Erinnerung an irgend ein Ereignis festzuhalten. Die letzteren nähern sich der Bedeutung der Berichte. Denn jede Inschrift ist ein Bericht von einem Ereignis; sie ist nicht ein Teil des Ereignisses selbst, sondern an dasselbe geknüpft. Aber sie stehen hinter ihnen zurück, indem sie den Mangel der ersten Klasse der Quellen teilen: sie erinnern an das Ereignis als einzelnes, von dem Zusammenhang, in dem es stand, geben sie keine Kunde. Dagegen sind die Kunstwerke Überreste aus der Vergangenheit, jedoch Überreste des künstlerischen, nicht zunächst des kirchlichen Werdens; deshalb kommen sie für die Kirchengeschichte in Betracht nur als Denkmäler der Einwirkung des Christentums auf die Kunst. Aus dem Gesagten ergibt sich, daſs dieser dritten Klasse von Quellen der geringste Wert unter den Quellen der Kirchengeschichte zukommt.

3) Methode der Kirchengeschichte. Die Arbeit der kirchengeschichtlichen Theologie zerspaltet sich in Geschichtsforschung und Geschichtsschreibung.

Die Geschichtsforschung beginnt mit der Untersuchung der Quellen. Ehe aber erhoben werden kann, was als von den Quellen bezeugte Tatsache anzusehen ist, muſs festgestellt werden, was als Quelle betrachtet werden darf: es muſs die Frage nach der Echtheit und Glaubwürdigkeit der Quellen erledigt werden. Den Überresten aus der kirchlichen Vergangenheit gegenüber handelt es sich darum, zu prüfen, ob sie das sind, was sie sein wollen oder wofür sie von der historischen Tradition erklärt werden, und ob sie in ihrer ursprünglichen Gestalt auf uns gekommen sind, oder ob sie im Verlaufe der Zeit interpolirt wurden. Der

Beweis für oder wider kann aus äußeren oder aus inneren Gründen gefürt werden; er ist um so zwingender, je völliger beide Reihen von Gründen zusammenstimmen. Die Unechtheit einer Quelle ist erst dann vollständig nachgewiesen, wenn gezeigt ist, nicht nur was sie nicht ist, sondern auch was sie wirklich ist, d. h. zu welchem Zweck die Fälschung unternommen wurde, welcher Zeit, welcher Umgebung sie entstammt. Dann wird die gefälschte Quelle wider wertvoll: sie dient der Erkenntnis der Zeit, der sie angehört; ein Beispiel bieten die pseudoisidorischen Dekretalen. Verwickelter ist die Kritik der berichtenden Quellen. Denn hier genügt es nicht, zu untersuchen, ob ein Bericht dem Verfasser angehört, dem er zugeschrieben wird, oder ob er aus der Zeit stammt, der er entstammen will oder soll, sondern hier erhebt sich die weitere Frage, ob der Berichterstatter die Tatsachen, welche er erzält, treu widergibt. Denn in keinem Berichte finden wir die Tatsachen selbst, sondern in jedem nur die Spiegelung derselben im Geiste seines Verfassers; jeder Bericht hat etwas Subjektives. Seine Richtigkeit unterliegt dem Zweifel nicht nur wegen der Möglichkeit oder Warscheinlichkeit des Irrtums, sondern auch wegen der Gewissheit, dass kein Schriftsteller sich dem Einfluss der seine Zeit beherrschenden Vorstellungen entziehen kann; sie hängt davon ab, ob die Darstellung bestimmt ist durch einen außer ihr liegenden Zweck, dem sie dient, oder wenn dies nicht der Fall ist, ob der Mangel jeder Tendenz etwa nur aus dem Mangel an Einsicht in den inneren Trieb der Dinge entspringt. Demnach ist die Aufgabe, das, was der Subjektivität des Berichterstatters angehört, möglichst auszuscheiden, festzustellen, nicht nur was der Verfasser als Tatsache berichtet, sondern auch, was von dem Berichteten wirklich Tatsache ist. Die Kritik der Quellen fürt an diesem Punkte unmittelbar zur Kritik der Tatsachen. Als Tatsache aber kann nur das anerkannt werden, was den Gesetzen des wirklich Geschehens nicht widerspricht. Nur muss man sich erinnern, dass es ein Irrtum ist, wirkliches und schlechthin natürliches Geschehen für identisch zu halten.

Quellenforschung one Kritik ist wertlos. Denn ihr Ertrag wäre eine unentwirrbare Kette von Irrtümern. Aber so notwendig die Kritik ist, so schädlich ist die Hyperkritik. Sie hindert das geschichtliche Erkennen in ganz demselben Maße wie der Mangel an Kritik. Denn wenn der letztere die Reihe des Geschehens zerreißt, indem er unwirkliche Glieder einfügt, so die erstere, indem sie wirkliche ausstößt.

Durch die kritische Quellenforschung wird der Stoff der Geschichte gewonnen; sie bietet die Tatsachen, Ereignisse, Zustände der Vergangenheit in der zeitlichen Folge dar, in welcher sie eintraten. Dadurch ist das geschichtliche Erkennen ermöglicht, noch nicht gegeben. Das Wissen um eine Summe von Ereignissen ist nicht ein Abbild des wirklichen Verlaufs; denn in Wirklichkeit ist nichts vereinzelt, jenes Wissen dagegen kennt nur Einzelnes. Deshalb ist es die weitere Aufgabe des Geschichtsforschers, den ursächlichen Zusammenhang zu entdecken, in dem das Vergangene stand und durch den es verbunden war. Die Kombination der Tatsachen gelingt nicht immer, one dass die Hypothese zu Hilfe genommen würde. Darin liegt das Recht der Hypothese auf historischem Gebiet. Erst wenn auf diese Weise die Linien erkannt sind, die von einem zum andern fürten, erscheint das Einzelne als das, was es war: denn als Einzelnes hatte es keine Bedeutung, sondern nur als Glied in der Kette.

Doch auch mit der Erkenntnis des ursächlichen Zusammenhangs ist die Arbeit des Geschichtsforschers nicht vollendet. Von der Erkenntnis der Ursache muss er fortschreiten zu der Erkenntnis des Zwecks. Dadurch enthüllt sich ihm in der Reihe der historischen Tatsachen die Idee: er erkennt in dem Werden der Kirche die Leitung des hl. Geistes. Erst dann ist es ihm möglich, das Einzelne richtig zu beurteilen; denn der Wert der Einzeltatsache bemisst sich nach ihrer Bedeutung für das Ganze; er ist um so größer, je mehr sie dem Zweck des kirchlichen Werdens dient. So erbaut sich dem Geschichtsforscher das Ganze aus dem Einzelnen und er versteht das Einzelne aus dem Ganzen: seine Erkenntnis

wird ein Abbild des Geschehens; was der göttliche Geist handelnd vollbringt, das erfasst denkend der menschliche Geist.

Deshalb ist die Voraussetzung für die Geschichtsforschung der Glaube des Forschers. Der Ungläubige ist unfähig, die Kirchengeschichte zu verstehen. Denn da er nicht an die Leitung des hl. Geistes glaubt, so fehlt ihm die Möglichkeit, die Idee des kirchengeschichtlichen Verlaufs zu erfassen; er erblickt nur ein unaufhörliches Gegeneinanderwirken menschlicher Kräfte, eine Bewegung one Ziel, deshalb auch one Fortschritt. Kann man sich wundern, wenn er endlich zu dem Urteil kommt, die ganze Kirchengeschichte sei nichts anderes als Mischmasch von Torheit und Gewalt?

Es kann Geschichtsforschung geben one Geschichtsschreibung; aber dann ist die Geschichtsforschung unfruchtbar für die Kirche; sie dient nur dem Forscher selbst. In den Dienst der Kirche tritt der Geschichtsforscher erst, indem er das von ihm Erforschte darstellt. Diese Darstellung aber ist Gestaltung des Erforschten; deshalb grenzt die Geschichtsschreibung an das Gebiet der Kunst. Die Geschichtsforschung fürte zur Erkenntnis der in den Tatsachen lebenden Idee; sie in der Darstellung hervortreten zu lassen, ist die Aufgabe des Geschichtsschreibers. Dadurch gewinnt seine Erzählung die Einheitlichkeit eines Kunstwerks. Hieraus ergibt sich das Ungenügende der chronistischen wie der pragmatischen Geschichtsbehandlung. Die erstere reiht die durch die Quellen bezeugten Tatsachen gemäß ihrer zeitlichen Folge aneinander; sie gibt das Knochengerüste der Geschichte: allein die Tatsachen bleiben für sie stumm und tot; sie sind weder nach ihrer Ursache noch nach ihrem Zwecke erkannt. Die letztere zeigt jedes Ereignis als verursacht; sie leitet das Spätere aus dem Früheren, das Allgemeine aus dem Einzelnen ab: allein indem sie dies tut, erklärt sie die Geschichte nur, sie erschließt ihr Verständnis nicht. Nur der lehrt die Kirchengeschichte verstehen, der die in ihr sich verwirklichende Idee und damit ihr Ziel zeigt.

Jede Entwickelung, die eine relative Einheit bildet, kann besonders dargestellt werden. Dies gilt von den einzelnen Seiten des kirchlichen Werdens wie von den einzelnen Perioden der Kirchengeschichte, es gilt vornehmlich von dem Leben einzelner Männer. Stets aber muss der Geschichtsschreiber den Gegenstand der Einzeldarstellung in Zusammenhang setzen mit der allgemeinen Entwickelung. Dies geschicht durch die Zeichnung der Situation; sie ist also nicht überflüssiger Zierrat, sondern sie ist notwendig, damit das Einzelne als Glied des Ganzen erscheine. Jedoch darf sie nichts anderes sein wollen, als Hintergrund; denn wenn sie sich vordrängt, so stört sie das Verständnis der Entwickelung des Einzelnen: die Darstellung ist in Gefar, ihre Einheit zu verlieren.

Was 4) die Geschichte der kirchenhistorischen Theologie anlangt, so versuche ich nicht, ein Bild derselben zu entwerfen. Denn wenn es Wert haben sollte, so würde es einen viel breiteren Raum beanspruchen, als ihm in diesem Werke gewärt werden kann. Es kann aber an diesem Orte um so mehr fehlen, da die hervorragenden Kirchenhistoriker in eigenen Artikeln charakterisirt werden. Man vgl. Ständlin, Geschichte und Litteratur der Kirchengeschichte, herausgeg. von Hemsen, Hannover 1827; Baur, Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung, Tübingen 1852; Engelhardt, Übersicht der kirchengeschichtlichen Litteratur von 1825 bis 1850 in Niedners Zeitschrift für histor. Theologie, 1851, S. 177 ff.; Uhlhorn, Die kirchenhistorischen Arbeiten des Jahrzehnts, von 1851 bis 1860, in derselben Zeitschrift 1866, S. 1 ff. Kritische Übersichten über die kirchengeschichtlichen Arbeiten der letztvergangenen Jare in Briegers Zeitschrift für Kirchengeschichte.

Die Theorie der Kirchengeschichte kommt zur Darstellung in den Werken über theologische Encyklopädie. Vgl. die Litteraturangaben Bd. IV, S. 218 f., ferner v. Hofmann, Encyklopädie der Theologie, herausgeg. von Bestmann, Nördlingen 1879; Rothe, Theologische Encyklopädie, herausgeg. von Ruppelius, Wittenberg 1880; Räbiger, Theologik oder Encyclopädie der Theologie, Leipz.

1880; Niedner, Zeichnung des Umfangs für den nothwendigen Inhalt allgemeiner Geschichte der christlichen Religion in Theol. Studien und Kritiken, 1853, S. 787; Hase in seinem Sendschreiben an Baur, die Tübinger Schule, 1855, S. 69 (über die Perioden der Kirchengeschichte). Baurs Beantwortung dieses Sendschreibens S. 81. Gaß, Allgemeines über Bedeutung und Wirkung des histor. Sinns, Zeitschr. f. Kirchengesch. 1, S. 175. Von der Theorie der Geschichtschreibung überhaupt handeln W. v. Humboldt, Über die Aufgabe des Geschichtschreibers, Werke Bd. 1, S. 1; Gervinus, Grundzüge der Historik, Leipz. 1837; Droysen, Grundriß der Historik, Leipz. 1868; Vischer, Über die Grenzen des historischen Wissens in Preuß. Jahrbücher, Bd. 46, Heft 1, S. 56. **Albert Hauck.**

Kirchengewalt (potestas ecclesiastica) ist sowol nach vorreformatorischer, wie nach evangelischer und nach heutiger römisch-katholischer Auffassung die auf göttlicher, kirchenstiftender Vollmacht (mandatum divinum) beruhende Gewalt der Kirche über ihre Glieder. Nach vorreformatorischer, von der heutigen römisch-katholischen Kirche festgehaltener Ansicht ist diese Vollmacht bloß dem Papste und den Bischöfen erteilt; andere können daher nur in dem Namen jener, als ihre Beamten, Kirchengewalt üben. Nach kurialistischer Meinung kommt sie sogar, genau genommen, ausschließlich dem Papste zu, sodass auch die Bischöfe bloß von ihm abgeleitete Gewalt besitzen; und da diese Anschauungsweise dem Vatikanum zugrunde liegt, so muss sie als die in der heutigen römisch-katholischen Kirche offizielle betrachtet werden.

An und für sich ist die Kirchengewalt eine seelsorgerische auch nach vorreformatorischer Lehre; beruhend auf Schriftstellen wie Luk. 10, 16; Apostelg. 20, 28; 1 Kor. 12, 5. 28; Ephes. 4, 11. 12 u. a. m. Das divinum mandatum bevollmächtigt zur Seelsorge durch Wort- und Sakramentsverwaltung: der Papst ist so pastor mundi, der Bischof Seelsorger seiner Diözese. Aber der Auftrag umfasst daneben auch alles die äußerliche Lebensordnung betreffende Regieren, welches dem Beauftragten im Interesse der Seelsorge zweckmäßig erscheint: dignoscitur, sagt die der Augustana entgegengestellte katholische Konfutation (Hase, Libri symbolici p. XCIII), indem sie diese vorreformatorische Doktrin formulirt, Episcopus non solum habere potestatem ministerii Verbi Dei, sed etiam potestatem regiminis et coercitivae correctionis ad dirigendum subditos in finem beatitudinis aeternae. Ad potestatem regiminis autem requiritur potestas judicandi, definiendi, discernendi et statuendi ea, quae ad praefatum finem expediunt et conducunt. Soweit also der seelsorgerische Zweck reicht, kommen hiernach der Kirche auch statliche Funktionen und Befugnisse zu. Demgemäß unterscheidet die vorreformatorische Lehre zwei Seiten oder Richtungen der Kirchengewalt: eine innere (potestas ordinis oder sacramentalis) und eine äußere (potestas jurisdictionis oder jurisdictionalis), jene auf dem sog. forum internum, diese auf dem externum wirkend (m. s. Thomas Aquin., Summa theologiae, P. II. 2. qu. XXXIX. art. 3. P. III. qu. LXIII. art. 2 u. a.; vgl. Devoti institutiones canonicae lib. I. tit. II. § 1; Phillips, Kirchenrecht, I. § 32, Anm. 36 ff.; Hinschius, System des kathol. Kirchenrechtes, I, 163 ff.). Die Wirksamkeit der ersteren bezieht sich auf die Darbringung des Versönungsopfers, das Schaffen des realen Leibes Christi und auf Lehre und Sakramentsverwaltung; die Tätigkeit der äußeren Kirchengewalt ist auf die Bereitung des mystischen Leibes Christi, d. i. seiner Gemeinde, gerichtet. Die römische Kirche hat diese Distinktion auch später festgehalten und es erklärt in diesem Sinne der Catechismus Romanus P. II, cap. VII de sacramento ordinis, quaestio VI: Quotuplex sit potestas ecclesiastica. Ea autem duplex est: ordinis et jurisdictionis. Ordinis potestas ad verum Christi Domini corpus in sacrosancta eucharistia refertur. Jurisdictionis vero potestas tota in Christi corpore mystico versatur. Ad eam enim spectat, Christianum populum gubernare et moderari, et ad aeternam caelestemque beatitudinem dirigere". Zur potestas ordinis gehört nach dem Catechismus a. a. O. quaestio VII. auch die Vorbereitung und Ausbildung der Menschen zum Empfange der Eucharistie: „Ordinis potestas non solum consecrandae eucharistiae

vim et potestatem continet, sed ad eam accipiendam hominum animos praeparat et idoneos reddit, ceteraque omnia complectitur, quae ad eucharistiam quovis modo referri possunt", d. i. das Verwalten der sonstigen Sakramente und Sakramentalia und des Wortes. Neuere Dogmatiker (Klee, Katholische Dogmatik, Bd. I, S. 162 f.; Walter, Kirchenrecht, § 14, Anm. 4; Phillips a. a. O.) haben an die Stelle der bisherigen Dichotomie eine dreiteilige Kirchengewalt gesetzt, indem sie nach den Gegenständen, welche derselben unterworfen sind, unterscheiden: 1) Potestas ordinis oder ministerii mit der Spendung der Gnadenmittel; 2) Potestas magisterii mit der Verkündigung der Lehre; 3) Potestas jurisdictionis mit der Gesetzgebung, Aufsicht und Vollziehung. Phillips bringt diese Unterscheidung, auf welche er das ganze System des Kirchenrechts gründet, mit dem dreifachen erlösenden Amte Christi und der lehrenden Kirche, dem Klerus, als dem Stellvertreter Christi in der Übernahme dieser Ämter, in Verbindung: denn 1) Christus ist König, die Kirche sein Reich und der Klerus daher im Besitze der potestas jurisdictionis; 2) Christus ist Lehrer, Prophet, die Kirche seine Lehranstalt und daher im Besitze der potestas magisterii; 3) Christus ist Hoherpriester, die Kirche sein Tempel und daher im Besitze der potestas ministerii oder ordinis. — Im Wesen und in der Sonderung der Hierarchie selbst wird übrigens durch die Hinzufügung einer potestas magisterii nichts geändert und auch in der griechischen Kirche ist diese nur die doppelte, der Weihe und der Jurisdiktion.

Die evangelische Kirche, lutherische wie reformirte, fasst die Kirchengewalt enger: sie erklärt die potestas ecclesiastica bloß als ministerium verbi, als mandatum Dei praedicandi Evangelium, remittendi et retinendi peccata et administrandi sacramenta, also lediglich als die Gewalt der Wort- und Sakramentverwaltung im weitesten Sinne, bzw. der durch dieselbe zu übenden Seelsorge; nicht aber auch des äußeren Regierens (Augsburg. Konfess. Art. 7. 14. 28; Apologie Art. 14; Schmalk. Artikel im Anhang, Von der Bischöfe Gewalt u. a.). Unter jurisdictio insbesondere wird die Schlüsselgewalt verstanden, das ministerium absolutionis, von der es heißt (Apologie a. 6), es sei beneficium seu gratia, nicht judicium seu lex; der Ausschluss der Gottlosen aus der Gemeinde soll erfolgen „one menschliche Gewalt, allein durch Gottes Wort"; es ist also auch diese Jurisdiktion nur ein Akt der Wortverwaltung. Nicht selten wird in den evangelischen Bekenntnisschriften die Kirchengewalt überhaupt potestas clavium genannt. Sie wird dabei nicht einem einzelnen Stande, sondern der ganzen Kirche zugeschrieben: „wo die Kirche ist", sagen die Schmalk. Art. Anh. von Gewalt des Papstes, „da ist der Befehl, das Evangelium zu predigen; darum müssen die Kirchen die Gewalt behalten, dass sie Kirchendiener fordern, wälen und ordiniren, und solche Gewalt ist ein Geschenk, welches der Kirchen eigentlich von Gott gegeben und von keiner menschlichen Gewalt der Kirchen kann genommen werden . . . . .; hieher gehören die Sprüche Christi, welche zeugen, dass die Schlüssel der ganzen Kirchen und nicht etlichen — sonderen Personen gegeben sind". (Ad haec necesse est fateri, quod claves non ad personam unius certi hominis, sed ad Ecclesiam pertinent ... Matth. 18, 19 . . . . . Tribuit igitur (Christus) principaliter claves Ecclesiae et immediate.) Unmittelbar ist also der Kirche die Kirchengewalt verliehen, mittelbar und zur Ausübung erhalten sie von ihr die dazu geeigneten Personen. S. den Art. „Geistliche" Realencykl. 5, 14 ff. und daselbst die Litteratur. — Wenn änlich klingende Äußerungen auch auf katholischer Seite in älterer Zeit vorkommen, namentlich im gallikanischen Episkopalismus, so haben sie nicht die gleiche Bedeutung, da die bevollmächtigte Kirche denn doch allein durch die Bischöfe repräsentirt gedacht wird.

Der weltlichen Obrigkeit, oder modern ausgedrückt, dem State, räumt also die evangelische Auffassung von der Kirchengewalt eine andere Stellung in Bezug auf das Regieren in kirchlichen Dingen ein, als die vorreformatorische, bezw. die heutige römisch-katholische. So deklarirt der Schwabacher Visitationskonvent von 1528 (v. d. Lith. Erläuterung der Reformationshistorie, Schwabach 1733, S. 247 f.; Richter, Gesch. der evang. Kirchenverfassung, S. 64): „der Kirchen

Gewalt ist allein, Diener zu wälen und den christlichen Bann zu brauchen", und für Armenpflege zu sorgen; „alle andere Gewalt hat entweder Christus im Himmel, oder weltliche Obrigkeit auf Erden". Die widerholten Äußerungen Luthers und anderer Reformatoren, dass diese Obrigkeit keine Kirchengewalt habe und sich nicht in das Kirchenregiment mischen dürfe, besagen immer nur, sie habe keine seelsorgerische Gewalt und dürfe sich nicht in die Seelsorge mischen. Das Regieren in den äußeren Dingen der Kirche, also das, was wir heute Kirchenregiment nennen, schreibt Luther schon in seiner Schrift an den deutschen Adel und nachher ständig der weltlichen Obrigkeit direkt zu, und ebenso die anderen deutschen Reformatoren. Insbesondere vindiziren sie der Kirche keinerlei Gesetzgebungsbefugnis: das reformatorische Kirchenrecht beruht vielmehr, soweit es legislativ neu geordnet wurde, durchaus auf statlicher Gesetzgebung (s. den Artikel Kirchenordnungen). Erst seit an Stelle der reformatorischen Landeskirche mehr und mehr die presbyterial-synodal organisirte Vereinskirche getreten ist, ist dieser, außer der selbständigen Verwaltung von Wort und Sakrament, auch das jus statuendi vom State eingeräumt worden, und sie übt es in den statlich ihm bestimmten Formen und Grenzen; ebenso übt sie ein in seiner Kompetenz dieser Organisation entsprechendes kirchliches Selbstregiment. Beides aber nicht auf prinzipiellem, sondern lediglich auf historischem Grunde, daher, soweit nicht ungesunde Ansichten einwirken, one Konflikt mit den Statsgewalten. In dem hiedurch bezeichneten Maße erkennen sämtliche deutsche Statsverfassungen die Selbständigkeit der Kirchengewalt an (s. den Art. Kollegialsystem); es ist nicht nötig, einzelne zu nennen, weil keine eine Ausnahme macht. Dieselbe Selbständigkeit anerkennen sie auch der römisch-katholischen Kirche. Der durch den Kollegialismus üblich gewordene wissenschaftliche Ausdruck ist, dass das jus in sacra, d. i. eben die Kirchengewalt, für die Kirche, das jus circa sacra aber, d. i. die Vereinspolizei den Kirchen gegenüber, ebenso für den Stat gehöre. Hier aber entsteht mit der katholischen Kirche ein Konflikt. Denn den Anspruch dieser Kirche, die Grenzen des äußeren statsartigen Regierens ihrer Kirchengewalt nur durch die Tragweite der seelsorgerischen Zweckmäßigkeit und demgemäß einseitig durch ihren seelsorgenden Charakter bestimmt zu sehen, kann der Stat, seit er seiner Selbstverantwortlichkeit bewusst geworden ist, nicht anerkennen; und hierauf beruht dann der nicht neue Streit, welcher in neuerer Zeit Kulturkampf genannt wird. — **(F. H. Jacobson †) Mejer.**

Kirchengut. Um ihren anstaltlichen Organismus in Bestand und Tätigkeit zu halten, bedarf jede Kirche äußerer Existenzmittel, sogenannter Temporalien, und entnimmt dergleichen entweder aus Beiträgen ihrer Mitglieder (über diese Quelle s. d. Art. „Abgaben" Bd. 1, S. 75 f.), oder aus sonstigem ihr zu Gebote stehenden Vermögen. Solches Vermögen heißt Kirchengut, patrimonium, peculium ecclesiae, und kann alle auch bei Privatvermögen vorkommende Arten Vermögensrechte umfassen. Unter den dazugehörigen Sachen, Kirchensachen, res ecclesiasticae*), werden die zum Gebrauche beim Gottesdienst bestimmten und dazu geweihten (s. d. Art. „Benediktion" Bd. 2, S. 288) als res sacrae, sanctae, sacrosanctae dadurch ausgezeichnet, dass sie dem Verkehre entzogen (extra commercium) sind, vom Lärm des Geschäfts oder des Vergnügens möglichst unberürt bleiben sollen und dass ein an ihnen begangenes Delikt für qualifizirt gilt (vgl. z. B. c. 1. 5. X. de immun. eccles. (3, 49) u. c. 2. eod. in VI. 3, 23): s. d. Art. Kirchenraub. Auf protestantischer Seite gehören dahin Kirchengebäude, Kirchhöfe und Kirchengeräte, auf katholischer, wie in vorreformatorischer Zeit, die Kirchen, Altäre (s. d. Art. Bd. I, S. 308), die zum Kultus, vorzüglich zur Messe oder zum hl. Abendmale dienenden Gerätschaften, der Kelch nebst dem Hostienteller (patena)

*) Wenn die vorreformatorische oder zum Teil auch die spätere Theorie von res ecclesiasticae spirituales spricht und darunter Sakramente, Sakramentalien und andere durch die Kirche zu spendende Gnaden versteht, so ist das eine mit der der res ecclesiasticae temporales füglich nicht zusammenzustellende Bedeutung.

(c. un. § 8. X. de sacra unctione [I. 15]. Innocent. III. a. 1204), welche aus edlen Metallen, im Notfalle aus Zinn, aber nicht aus Holz oder Glas verfertigt sein sollen (c. 44. dist. I. de consecr. [Con. Tribur. a. 895] c. 45. eod. [Conc. Remense ?]), die Meßkännchen (ampullae); ferner die Monstranz (ostensorium), zur Aufbewarung der konsekrirten Hostie, welche bei feierlichen Gelegenheiten zur Adoration ausgesetzt wird; die Rauchfässer (thuribula), Kruzifixe, Bilder, Leuchter, Weihkessel, Sprengwedel, Fanen u. a.; die heil. Kleider (s. d. Art.), die Glocken (s. d. Art. in Bd. 5, S. 190) u. s. f.

Schon als die Kirche zuerst vom römischen State anerkannt ward, finden wir sie im Besitz von Vermögen: Quoniam iidem Christiani, sagt das Edikt des Licinius bei Lactant. de mort. persecutor. c. 48, non ea loca tantum, ad quae convenire consueverunt, sed alia etiam habuisse noscuntur ad jus corporis eorum, id est ecclesiarum, non hominum singulorum, pertinentia, ea omnia..... iisdem Christianis, id est corpori et conventiculis eorum reddi jubebis. Schon Konstantin schreibt (321) vor, daſs die Kirchen auch aus letztwilligen Verfügungen erwerben können (l. 4. Th. C. de episc. 16, 2, widerholt in l. 1. Just. C. de sacros. eccles. 1, 2) u. s. f. Auch in den germanischen Reichen galten gleiche Grundsätze. Es ist bekannt, wie schnell und zu welchem Umfange im Mittelalter das Kirchenvermögen wuchs.

Als Vermögenssubjekte dieses Kirchengutes wurden vorreformatorisch die kirchlichen Einzelstiftungen betrachtet. Natürlich genommen, kann bloß der Mensch Subjekt von Rechten, also auch von Vermögensrechten sein. Allein die juristische Konstruktion vermag auch einen dauernden Zweck als Vermögensträger zu denken, z. B. den Zweck, daſs an bestimmter Stelle für einen bestimmten Personenkreis Seelsorge durch Wort- und Sakramentsverwaltung ständig geübt werde, oder den Zweck, daſs zur Ehre Gottes Personen nach einer gewissen Ordensregel zusammenleben (das diesem Zwecke gewidmete Vermögen heißt mittelalterlich res religiosae, von religio, Ordensfamilie), oder den Zweck, daſs Kranke geheilt, oder daſs Arme verpflegt, oder daſs Messen gelesen, oder daſs ewige Lampen erhalten werden u. dgl. m.; immer in näher bestimmter Art und Weise. Der ebenso zu behandelnden weltlichen Zwecke nicht zu gedenken. Die rechtsgültige Einrichtung, vermöge deren ein solcher idealer Vermögensträger als sogenannte juristische Persönlichkeit konstituirt wird, heißt Stiftung, und auch dergleichen Persönlichkeiten selbst werden dann als Stiftungen bezeichnet: Kirchenstiftungen, Klosterstiftungen, Hospitalstiftungen u. dgl. m. Die Normen, nach welchen solche Stiftungen entstehen, sich verändern und aufhören, sind bei Gelegenheit einer Einzelart derselben, der Pfänderstiftung, oben erörtert worden: s. d. Art. „Beneficium“ Bd. 2, S. 288 f. — Nach römischem Rechte kann es nun scheinen, als ob nicht die Stiftung, sondern die kirchliche Gemeinde für das Subjekt des Kirchenvermögens gehalten werde, und die Meinung, daſs dies der Fall sei, hat große Autoritäten für sich: Savigny, Eichhorn, Keller. Allein schon Schulte, Diss. de rerum ecclesiasticar. dominis (1860), S. 24 f. und dann Brinz haben gezeigt, daſs, genauer betrachtet, schon das römische Recht vielmehr die Stiftungen als Eigentumssubjekte ansieht. S. überhaupt Hübler, Der Eigenthümer des Kirchengutes, Leipz. 1868, S. 78 f., 85 f. und daselbst die Litteratur. Praktisch kommt es auf das römische Recht nicht an; denn daſs nach kanonischem, welches hier, als das spätere, entscheidet, die Einzelstiftung Vermögenssubjekt sei, kann nach c. 11. c. 13—17. C. 16. qu. 3, c. 5. 7. 10. X. de in integr. rest. (1, 41) c. 13. C. 11. qu. 1, c. 8. 9. 10. 17. X. de paresis. (2, 26.) u. a. nicht bestritten werden: s. Schulte l. c., p. 50 sq.; Hübler a. a. O., S. 105 f. Wenn in mittelalterlichen Schenkungen und Vermächtnissen der Schutzheilige statt des Institutes genannt wird, so ist das ein populärer Ausdruck dieser richtigen Meinung. Auch der in früherer Zeit gelegentlich zu Wort kommende Gedanke, Subjekt des Kirchenvermögens in der Diözese sei die bischöfliche Kirche, ist nichts als eine Konsequenz der Zustände, in denen in den kleinen östlichen Bischofssprengeln jene Kirche die einzige vollberechtigte Pfarrkirche war.

Unklarer Vorstellungen, wie daſs Christus, daſs die Armen „Eigentümer des

Kirchengutes seien" (Hübler S. 4. 17. 29. 37), braucht hier nicht näher gedacht zu werden; dagegen ist die Frage wichtig, wie zu der dargelegten vorreformatorischen Anschauung sich die reformatorische verhält. Die Antwort findet sich in den damaligen Visitationsprotokollen und Kirchenordnungen, welche letztere fast immer einen auf das Kirchengut bezüglichen Abschnitt haben. Beide nun gehen, soweit mir bekannt ist, ausnahmslos davon aus, dass die vorreformatorischen kirchlichen Vermögenssubjekte, namentlich die lokalen Pfarrkirchenstiftungen, sämtliche vor der Reformation ihnen zuständig gewesene Vermögensrechte auch nach eingetretener Reformation fortfüren. — Beide bemühen sich, ihnen die aus diesem Gesichtspunkte gehörenden Befugnisse gegen die mancherlei Beeinträchtigungen zu schützen, von denen sie durch missverständliche Reformationsmeinungen bedroht waren. Allerdings hörte eine Mehrzal vorreformatorischer kirchlicher Vermögenssubjekte durch die Reformation auf: so zunächst die an städtischen Kirchen vielfach sich findenden Kalandsstiftungen, Messstiftungen, Vikarien, Stiftungen ewiger Lampen ꝛc., weil sie ihren Zweck verloren. Die betreffenden Vermögensbestände hätten als bona vacantia zum Statsfiskus gezogen werden können; infolge eines von Luther gegebenen Anlasses — Schrift über „Ordnung eines gemeinen Kastens, Ratschlag, wie die geistlichen Güter zu handeln sind" (1523) — wurden sie jedoch, soweit man sie nicht einfach der bedürftigen betreffenden Pfarre zuwies, häufig zu eigenen neuen Stiftungen zusammengelegt, um aushilfsweise für Zwecke der Kirche, Schule, Armenpflege ꝛc. zu dienen: sog. Gotteskästen, Kirchenökonomieen ꝛc.

Das Vermögen der wegen Wegfall ihres Zweckes aufhörenden Mönchsklöster oder wegen Entlaufens oder Aussterbens der Nonnen aufhörenden Frauenklöster, wenn es auch obrigkeitlich eingezogen wurde, erhielt doch nicht selten landesgesetzlich eine zum Nutzen der Kirche und Schule gereichende Bestimmung; was z. B. in Hessen und in den braunschweigischen Landen entsprechende besondere Einrichtungen hervorrief. In Magdeburg wurde ein Teil solchen Gutes verwendet, das neu eingerichtete Konsistorium mit Grundbesitz zu fundiren (Kirchenordn. v. 1552, Th. 5 und Dotationsurkunde vom 8. Febr. 1571); zum großen Teile auf solche vakant gewordenen Güter beziehen sich die bei Richter-Dove, Kirchenrecht, § 312 z. A. citirten reformatorischen Bedenken. Also auch die evangelische Kirche hielt die vorreformatorische Auffassung von den Subjekten des Kirchengutes fest. Es ist ein Irrtum, ihr zu unterstellen, dass sie die Gemeinde als Subjekt betrachte: die dafür angefürten Äußerungen aus der Reformationszeit besagen nicht mehr, als dass das Kirchenvermögen der Gemeinde zu gute kommen soll. S. Mejer, Lehrb. des Kirchenrechts (1869), S. 421, Note.

Im Gegensatz zu der bisherigen Meinung wurde nun aber katholischerseits die vorher nur vereinzelt hervorgetretene Ansicht ausgebildet, dass die durch den Papst vertretene sichtbare Gesamtkirche Eigenthümerin des Kirchengutes sei und den einzelnen kirchlichen Institutionen ihren Anteil bloß zur Benützung überlassen habe, denselben also zurücknehmen könne, wenn das betreffende Institut untergehe oder degenerire. Eine solche Ansicht, welche dem ausgebildeten jesuitischen Kurialismus entsprach und auch vorzugsweise von ihm vertreten worden ist, schloss nicht bloß die Möglichkeit aus, dass das Vermögen untergegangener Kirchenstiftungen an den Stat falle, sondern gab auch auf das der protestantisch werdenden einen Anspruch. S. Hübler a. a. O., S. 88 f. und über die mit dieser Theorie identischen älteren Formationen dess. S. 4 u. S. 23. In neuerer Zeit ist sie vertreten worden von Ewald, Die Kirche und ihre Institute auf dem Gebiete des Vermögensrechtes, 1845; Permaneder, Kirchenrecht, § 781; Phillips, Kirchenrecht, 2, 285, wo sich auch die ältere Litteratur findet.

Dass der Territorialismus (s. d.) den Stat als Subjekt des Kirchenvermögens ansah, verstand sich aus seinen Prinzipien von selbst: wenn die Kirche nichts als eine Funktion des States ist, so identifizirt sich auch das Kirchenvermögen mit dem Statsgute. Da ferner in Deutschland der Territorialismus in Verbindung mit der Idee des absoluten States und demgemäß mit dessen Feindschaft gegen Selbständigkeiten auftrat, wie die Stiftungen sie darstellten, so nahm

er, änlich wie die soeben berürte katholische Meinung, an, die Gesamtheit selbst sei das Vermögenssubjekt und habe den historischen Trägern das Kirchengut nur zur Benützung überlassen, um in dieser Form ihr selbst obliegende Kirchenausgaben zu bestreiten; sie könne es daher auch wider zurücknehmen, sobald eine andere Form der Bestreitung in ihren Augen zweckmäßiger sei. Auf diesem Gedanken beruhen die in der französischen Revolution und dann unter der Rückwirkung ihrer Vorgänge auch in Deutschland vorgekommenen Säkularisationen; ebenso das k. württembergische Generalreskript vom 2. Jan. 1806, durch welches der Oberkirchenrat mit dem k. Finanzdepartement verbunden und das Kirchengut mit dem Statsgute vereinigt wurde. — Die wissenschaftlichen Vertreter der territorialistischen Ansicht s. bei Hübler S. 49 f. Der ältere Territorialismus (z. B. Stryk, Usus modern. pandect. I. 8. § 8), indem er die Formel adoptirt, der Inhaber des Landeskirchenregimentes sei Subjekt des Kirchenvermögens, bildet die Brücke zu der in ihrem Grunde regelmäßig gleichfalls territorialistischen Ansicht, welche die Landeskirche als solches hinstellt. S. darüber Mejer a. a. O., S. 422, Not. 7.

Und wie der Territorialismus den Stat, so fasste der Kollegialismus (s. d.) mit notwendiger innerer Konsequenz die Gemeinde als Subjekt der kirchlichen Vermögensrechte. Denn wenn die Gemeinden Gesinnungsvereine und die größeren Kirchenverbände Konföderationen solcher Vereine sind, so hat innerhalb der ihrer Natur nach fluctuirenden Entwickelung derartiger Gestaltungen die kirchliche Stiftung, ihrer inwonenden Stetigkeit wegen, keinen Platz. Man substituirte ihr also als Vermögenssubjekt den in dieser Richtung privilegirten Verein, die Korporation, wozu man im römischen Rechte (s. oben) Anhaltspunkte zu finden glaubte. Die zalreichen Vertreter dieser Gemeindetheorie s. bei Hübler, S. 78 f. Von besonderem Einflusse als solche sind J. H. Boehmer, J. E. 6. III, 5, 29 sq.; G. L. Boehmer, Principia juris can. § 617; Eichhorn, Kirchenrecht, 2, 648, gewesen. Infolge davon haben auch manche neuere Gesetzgebungen, wie z. B. das Preuß. Allg. Landrecht, Th. 2, Tit. 11, § 160 f., und verschiedene neuere Kirchenverfassungen (Richter-Dove, Kirchenrecht, § 312, Not. 12 die Nachweisungen) die lokalen Gemeinden in der Tat für Subjekte des Kirchenvermögens erklärt. Auch die hannoverische VO. v. 14. Okt. 1848, welche der damals eingerichteten Gemeindevertretung die kirchliche Vermögensverwaltung selbständig zu füren überließ, beruht auf kollegialistischer Ansicht.

Soweit nicht hiedurch Modifikationen eingetreten sind, gelten noch heute die vorreformatorischen Gesichtspunkte; wenn sie auch im einzelnen vielfach den Einfluss der bisher erwänten verschiedenen Meinungen erfaren haben. Es gibt also so viele Subjekte kirchlichen Vermögens, wie es kirchliche Stiftungen gibt: namentlich ist die Pfarrkirchenstiftung ein solcher Vermögensinhaber. Das Verzeichnis der einzelnen Bestandteile ihres Vermögens, zu welchen dann auch die Rechte auf kirchliche Abgaben gehören, heißt Kircheninventarium. Dass dergleichen Inventarien von den betreffenden Kirchengutsverwaltern aufgestellt werden sollten, schreibt schon Clem. 2, § 1 de religiosis domibus (3, 11) vor und bestätigt Trident. sess. 22. c. 9 de reform., wie es auch auf protestantischer Seite Rechtens ist: s. Richter, Kirchenordn., 1, 225 (Wittenberg 1533), 228 f. (sächs. Visitationsurk. 1533); Jacobson, Gesch. u. Quellen des evang. Kirchenrechts von Preußen und Posen, 1, 2. 24 der Urkunden u. s. w., sowie die neueren und neuesten Visitationsordnungen: s. den Art. Kirchenvisitation.

Materiell werden diese kirchlichen Vermögenskomplexe wie anderes Stiftungsvermögen beurteilt, nur haben sie vor demselben folgende Privilegien voraus: a) Ein Testament zu ihren Gunsten bedarf nach einer Vorschrift P. Alexanders III. aus dem Jare 1170, in welcher älteres, noch formloseres Recht näher bestimmt wurde, nur zweier Zeugen (c. 11. X. de testam. 3. 26) und kann, nach einer andern Bestimmung desselben Papstes (c. 10. eod.) vor dem Pfarrer gemacht werden. Indes ist diese Bestimmung für Deutschland nicht gemeinrechtlich geworden, sondern es hängt von dem Partikularrechte jedes Landes ab, inwieweit bei derartigem Erwerbe die Kirche privilegirt sei. b) Schon nach römischem Rechte und

so auch in Deutschland gemeinrechtlich muss ein zu kirchlichen Zwecken (ad pias causas) hinterlassenes Legat binnen sechs Monaten nach eröffnetem Testamente gezalt werden, andernfalls sind die Früchte schon seit dem Todestage des Testators herauszugeben; d. infitiando res crescit in duplum: l. 46. § 4. C. de episc. (1, 3). Nov. 131. c. 12. Auch wird nach der angefürten Novelle (Auth. Similiter C. ad leg. Falcid. 6, 50) und nach schon älteren Verordnungen die Falcidische Quart nicht abgezogen: l. 49. § 2. 4. 6. 7. C. ad leg. Falcid. cit. c) Klagverjärung und die Usukaption von Immobilien läuft gegen kirchliche Institute 40, und da sie außerdem noch 4 Jare lang das Recht haben, sich gegen den Ablauf in integrum restituiren zu lassen, tatsächlich 44 Jare; die Usukaption von Mobilien bleibt bei der Regel. Nov. 111. v. 131. c. 6. Auth. Quas actt. l. 23. C. de sacros. eccles. (1, 2) und wegen der Restitution c. 1. 11. X. de integr. restt. (1, 41). Gegen das sog. Patrimonium von St. Peter läuft die Verjärung hundert Jahre. Auth. cit. Savigny, Heut. röm. Recht, 5, 355 f. Auch wird demjenigen, der gegen die Kirche ersessen zu haben behauptet, der Beweis erspart: c. 1. de praescr. c. VI (2, 13). d) Bei Schuldenzalungen kann von dem Gläubiger kirchlicher Stiftungen die Annahme einer sog. datio in solutum nicht abgelehnt werden: Nov. 120. c. 6. § 2.

In der ältesten Zeit der Kirche gab es vermögensbesitzende kirchliche Stiftungen noch nicht; die finanzielle Seite des Kirchenlebens gehörte naturgemäß zu der Verwaltung der Ältesten, und später, in den kleinen Diözesen jener Zeit, der Bischöfe. Dies spiegelt sich, nach Anerkennung der Kirche durch den Stat, in der Gesetzgebung des 4. Jarhunderts: c. 24. 25. Conc. Antioch. a. 341. in c. 5. C. 10. qu. 1. c. 23. C. 12. qu. 1 (verb. Const. Apost. lib. 2. c. 25. 27. 30 seq. Canones Apost. 39. 40. 41). Aus der Mitte der Presbyter wurden eigene, unter des Bischofs Aufsicht verwaltende „Ökonomen“ bestellt, und das Concil. Chalcedon. 451. c. 21 (in c. 21. C. 16. qu. 7) bestimmte, dass dies allgemein geschehen solle. Im Conc. Hispal. II. a. 619 (c. 22. C. qu. 7) und im Tolet. IV. a. 633 (c. 48. 6. Bruns Cann. Apost. et Conc. 1, 235) zeigt sich diese Einrichtung noch bei Bestand, in den Stiftskirchen aber ging dies Amt regelmäßig auf den Propst über. In den Pfarren war der Pfarrer der gegebene Verwalter, neben welchem gerade an dieser Stelle schon früh eine Teilnahme von Gemeindegliedern hervortritt: s. den Art. Kirchenrat. Anfangs gingen alle kirchliche Einnahmen, auch die aus Beiträgen der Kirchenglieder stammenden, in Eine Diözesankasse, aus der dann in Italien der Bischof, der Klerus, die Kirchenfabrik und die Armen je ein Viertel erhielten: so Simplicius a. 475 in c. 28, Gelasius um 490 in c. 23. 25. 26. 27, Gregor I. a. 594. 601 in c. 29. 30. Caus. 12. qu. 2. In Spanien machte man nur drei Portionen: für Bischof, Klerus, Kirchenfabrik (Conc. Bracar. I. a. 563. c. 7 bei Bruns l. c. 2, 34), ebenso im fränkischen Reiche, hier aber für Kirchenfabrik, für Arme (Reisende) und für den Klerus (Cap. Aquisgr. a. 801. c. 7 bei Pertz, Monum. 3, 87), wobei offenbar dort für die Armen, hier für den Klerus anderweit gesorgt ist. Später bildeten sich, indem dies Zusammenwerfen aufhörte, die Benefizien (s. d.) aus; ebenso die besondere Einnahme (mensa) des Bischofs und die Kirchenfabriken (s. d.); für die Armen ward durch Klöster und andere Stiftungen gesorgt; nur ausnahmsweise fanden sich noch Teile des Kirchenguts, welche für allgemeine kirchliche Zwecke unter der Aufsicht des Bischofs verwendet wurden; überhaupt aber hatte sich das Recht des Bischofs am Kirchengute zu einem allgemeinen Visitationsrechte gestaltet, welches er teils in Person, teils durch Kommissarien ausübte, indem die mit der Verwaltung Betrauten Rechnung zu legen hatten. Im allgemeinen ist es dabei auch späterhin geblieben und teils durch generelle Bestimmungen, teils durch spezielle Instruktionen alles Einzelne vorgeschrieben. Bei der Übernahme einer kirchlichen Verwaltung bedarf es zuvörderst der Aufnahme eines Kircheninventars (s. oben) und darnach in der Regel der järlichen Rechnungslegung. Die dem Institute zugehörigen Gelder und Urkunden sind im Kirchenkasten (s. d. Art.) aufzubewaren. Naturalfrüchte und Zinsen sind einzuziehen, ordnungsmäßig zu verwenden und die Ersparnisse sicher unterzubringen. In

allen wichtigeren Fällen steht dem Verwalter kein selbständiges Verfügungsrecht zu, sondern sie sind gehalten, die Zustimmung der geistlichen Oberen einzuholen. Dies ist namentlich erforderlich bei der Verpachtung von Grundstücken. Diese soll eigentlich nur für eine beschränkte Zeit (ad modicum tempus) erfolgen (Clem. 1 de rebus ecclesiae non alienandis [III. 4] Clemens V. a. 1311), nach einer Bestimmung Pauls II. von 1468 auf drei Jare (Cap. un. Extravag. comm. eod. III, 4); indessen ist selbst das tridentinische Konzil (sess. 25. cap. 11) nicht schlechthin gegen längere Lokationen und es haben sich daher partikularrechtlich Modifikationen bilden können. So erkennen die erzbischöflich kölnischen Statuten von Maximilian Heinrich 1662, Pars III. tit. XII. cap. III. § 1 (Hartzheim, Concilia Germaniae. Tom. IX, Fol. 1073) Verpachtungen an, welche bei Zehnten sechs, bei Landgütern und Äckern neun, oder dem Herkommen gemäß zwölf Jare betragen; doch soll es den Kontrahirenden beiderseits freistehen, alle drei oder sechs Jare den Kontrakt wider aufzuheben. Das preußische Landrecht Th. II. Tit. XI. § 668 f. gestattet die Austuung der Grundstücke, wenn der Ertrag nicht fünfzig Thaler übersteigt oder die Miethe und Pacht nicht auf länger als sechs Jare geschehen soll. Jede seitens der Verwalter für die Kirche eingegangene Verpflichtung bindet nur, wenn die Oberen konsentiren, oder wenn die Kirche daraus Vorteile zieht (c. 4. X. de fidejussoribus [III. 22]. Innocentius III. a. 1215). Gegen jede kann sie sich, wie ein Mündel gegen die Handlungen des Tutors, restituiren lassen (s. oben); hat auch den Regress gegen die Verwalter selbst, deren Vermögen ihr stillschweigend verpfändet ist. Zur Verhütung von Nachteilen sind insbesondere strenge Bestimmungen über Veräußerungen der Kirchengüter erlassen. Schon seit dem 4. Jarhundert treffen die Synoden und demnächst die Bischöfe von Rom alle Vorsorge gegen Entfremdung der Güter (vgl. Cau. XII. qu. II.) und die weltliche Gesetzgebung kam der Kirche dabei zu Hilfe (c. 14. 17. 21. C. de sacros. ecclesiis I. 2. Nov. VII. CXX). Ein Schreiben Leos I. von 447 (c. 52. Cau. XII. qu. II.) deklarirte: „Sine exceptione decernimus, ne quis episcopus de rebus ecclesiae suae quicqam donare, vel commutare, vel vendere audeat, nisi forte aliquid horum faciat, ut meliora prospiciat, et cum totius cleri tractatu atque consensu id eligat, quod non sit dubium profuturum ecclesiae“ und bot einen Anhalt für die genauere Entwickelung der Bedingungen, unter welchen Veräußerungen zuläßig sein sollten (vgl. Tit. de rebus ecclesiae alienandis vel non. X. III, 13. in VI°. III. 9. Clement. III. 4. Extrav. Comm. III. 4). Der Begriff der Veräußerung umfasst hiernach jede dauernde Veränderung kirchlicher Objekte, durch welche dieselben ihrem eigentlichen Zwecke entzogen werden, es sei durch förmliches Aufgeben des Eigentums, wie Kauf, Tausch (Tit. X. de rerum permutatione III. 19), Schenkung (Tit. X. de donationibus III. 24. verb. c. 5. X. h. t. III. 13), oder durch Begründung einer Erbpacht und Emphyteusis (c. 5. 9. X. h. t. c. 2 eod. in VI°), eines Kirchenlehens (s. d. Art.), die Einräumung eines dinglichen Rechts (Tit. X. de pignoribus et aliis cautionibus III. 21), die Übernahme einer Verbindlichkeit (Tit. X. de pactis I. 35. Tit. X. de fidejussoribus III. 22), das Verzichten auf einen Vorteil (Tit. X. de transactionibus I. 36). Dagegen wird nicht als eine solche eigentliche Veräußerung beurteilt die nutzbare Verwendung von beweglichen Gegenständen, welche nur einen geringen Wert haben (c. 5. X. h. t. c. un. Extr. comm. h. t.), die Vererbpachtung von unkultivirtem Lande (c. 7. X. h. t.), die Widerausleihung von Gütern, welche an die Kirche zurückgefallen sind, one schon förmlich mit dem übrigen Gute wider verbunden zu sein (c. 2. X. de feudis III. 20, vgl. d. Art. „Kirchenlehn“), sowie die Einräumung einer Generalhypothek (Nov. VII. cap. 6. c. 5. X. h. t.). Eine Veräußerung kann demnach nur aus guten Gründen (ex justa causa) erfolgen, sobald offenbarer Nutzen oder eine unumgängliche Notwendigkeit (evidens utilitas vel necessitas) dieselbe rechtfertigen (c. 1. h. t. in VI°). Dazu gehört, wenn durch die Alienation größere Vorteile erreicht oder Verluste abgewendet werden, wenn Schulden zu bezalen sind, wenn Liebespflichten es fordern, wie Loskaufen von Gefangenen, Unterstützung von Armen und dergleichen mehr. Ob ein solcher Grund vorhanden ist, muss sorgfältig

unter Zuziehung aller Beteiligten untersucht werden (tractatus solemnis ac diligens s. das oben mitgeteilte c. 52. Can. XII. qu. II. c. 1. h. t. in VI°), und wenn sich die iusta causa ergibt, muss der geistliche Obere die Verfügung zur Veräußerung erlassen (decretum de alienando). Dieser Obere ist in der Regel der Bischof, in manchen Fällen, wie bei bischöflichen Gütern, selbst der Papst. Wenn diese Solennitäten nicht beobachtet sind, so fehlt der Veräußerung die Rechtsbeständigkeit und es bleibt der Kirche jede Klage gegen den Erwerber. Eine diesen Grundsätzen widersprechende Gewonheit ist Korruptel und ein darauf gegründetes Urteil ist kraftlos (c. 8. X. de sentent. et re jud. II. 27). Diese vorreformatorischen Sätze normiren sowol auf protestantischer, wie auf römisch-katholischer Seite im allgemeinen noch heute; dort durch neue Landesgesetzgebung, hier durch diözesane Vorschriften im einzelnen ausgebildet oder modifizirt; nicht selten hat das einzelne Institut noch seine besondere Ordnung. Was insbesondere die Pfarrkirchenstiftungen betrifft, so ist noch immer regelmäßig ein Teil ihres Vermögens zu Benefizien (s. d.) verwendet und wird dann durch den Benefizirten, unter kirchenregimentlicher Aufsicht, auch verwaltet. Der Rest macht die Fabrikkasse aus (s. die Art. Kirchenfabrik, Kirchenkassen) und wird durch den Pfarrer immer unter Zuziehung von Gemeindegliedern verwaltet (s. d. Art. Kirchenrat); gleichfalls unter kirchenregimentlicher Aufsicht. Beiderlei Verwaltung richtet sich nach obigen Regeln.

Der Stat kann sich, sobald er nicht von territorialistischen, also unberechtigten Anschauungen ausgeht, gegenüber dem Vermögen der kirchlichen Stiftungen keine anderen Befugnisse zuschreiben, als die er in Betreff des Vermögens juristischer Personen überhaupt hat, und der heutige Stat tut das auch nicht. Die vorreformatorische Kirche erkannte ihm, abgesehen von einzelnen und vorübergehenden, aus Gunst zur Abhilfe augenblicklicher Verlegenheit geschehenden Einräumungen, keinerlei Recht daran, speziell nicht das Recht der Besteuerung zu; wenn sie auch die statliche Anerkennung ihrer Steuerfreiheit erst von Kaiser Friedrich II. 1220 erlangte (Auth. Item nulla C. de episc. et clerr. [1, 3] als Anerkennung der Ansprüche des dritten und vierten Laterankonzils in c. 4. 7. X. de immun. eccles. [3, 49], die später in c. 1. 3. h. t. in VI. [3, 23] widerholt sind. Über die nur allmähliche Entwickelung s. den Art. Immunität) und nicht durchaus behaupten konnte. In neuerer Zeit sind die kirchlichen Steuerprivilegien mehr und mehr aufgehoben (in Hannover z. B. 5. Sept. 1848, in Preußen 24. Febr. 1850, bezw. 21. Mai 1861, s. die Nachweisungen bei Zachariä, Statsrecht, §. 91, Not. 11. § 226; Richter-Dove, Kirchenrecht, § 304, Not. 17); mit Recht, da Vermögenskomplexe, die die Vorteile des States, namentlich des statlichen Rechtsschutzes, voll genießen, selbstverständlich auch dessen Lasten mitzutragen verpflichtet sind.

Der Stat übt jedem Privatvermögen gegenüber das Recht, dessen Verwaltung und Benützung polizeilich im öffentlichen Interesse zu beschränken; so z. B. greift die Forstpolizei, die Bergpolizei, die Fabrikpolizei, auf Grund der entsprechenden Hoheitsrechte, welche ebensoviele Statspflichten bedeuten, tief in die Freiheit des Eigentums ein. Ebenso ist in Vertretung ebendesselben öffentlichen Interesses der Gesamtheit der Stat verpflichtet und befugt, die Verwaltung von Vermögen, das für Zwecke, welche statliche Wichtigkeit haben, verwertet zu werden bestimmt ist, dahin zu beaufsichtigen, dass es seinem Zwecke nicht entzogen werde. Beiderlei Gesichtspunkte treffen nun auch in Bezug auf das Kirchenvermögen zu. Sie zeigen sich am frühesten darin, dass den kirchlichen Stiftungen dessen Erwerb, wenigstens der Immobiliarerwerb, statlich verboten oder doch beschränkt wird, weil, was sie an Grundbesitz erwerben, regelmäßig dem Verkehre entzogen (in toter Hand) und dies volkswirtschaftlich nicht zu dulden ist: sog. Amortisationsgesetze (s. d. Art. und Wahl, Die deutschen Amortisationsgesetze, Tüb. 1879). In seinen übrigen Beziehungen tritt dies Verhältnis des States zum Kirchengute in Deutschland weniger für die evangelische, als für die katholische Kirche hervor; denn da in der ersteren bis jetzt das Kirchenregiment mit geringer Ausnahme bei den Landesobrigkeiten ist, so wird schon innerhalb der Kirche

auf die Verwaltung des Kirchengutes ein statlicher Einfluss geübt, der die Handhabung einer zweiten besonderen Statsaufsicht tatsächlich in der Regel ausschließt. Anders gegenüber dem Selbstregimente der kathol. Kirche. Nachdem hier, so lange der Territorialismus herrschte, statsseitig eine tiefer greifende Einwirkung ausgeübt worden war, als prinzipiell gerechtfertigt werden konnte, schien der Stat, insbesondere der preußische, seit 1848 auch die statlich unumgängliche Überwachung unterlassen zu wollen, zwar nicht so, dass er gesetzlich etwas davon aufgegeben hätte; aber doch so, dass er in der Praxis der Verwaltung sich den von der röm.-kathol. Kirche offen festgehaltenen vorreformatorischen Gesichtspunkten unterordnet: s. darüber Richter in Doves Zeitschr. für Kirchenrecht, Jg. 1, S. 118 f. Erst als der Gegensatz zwischen Stat und Gesellschaft auf diesem Punkte die Gestalt des Krieges der katholischen Gesamtkirche wider den protestantischen Einzelstat mit einer Schärfe annahm, welche keine Illusionen mehr gestattete, traf die preußische Statsregierung Maßregeln dagegen, und zwar nunmehr auch gesetzgeberische. Die Sorge dafür, dass derjenige Teil des katholischen Kirchengutes, welcher für die Kulturzwecke des States der wichtigste ist, diesen Zwecken nicht entfremdet werde, überwies sie an erster Stelle den beteiligten Pfarrgemeinden, behielt sich aber eine durch die höheren Administrativbehörden zu übende Aufsicht darüber vor: Gesetz über die Vermögensverwaltung in den katholischen Kirchengemeinden vom 20. Jun. 1875, s. insbesondere § 47 f. Als ein Teil der katholischen Statsangehörigen sich der vatikanischen Entwickelung ihrer Kirche nicht anschloss und demselben hierauf von den vatikanisch gesinnten Kirchenbehörden der Mitgenuss des kirchlichen Stiftungsvermögens versagt wurde, sicherte der Stat, nach dem Vorbilde der änlichen nordamerikanischen Legislation, auch jenen sog. Altkatholiken den ihnen zuständigen verhältnismäßigen Genuss: Gesetz, betr. die Rechte der altkatholischen Kirchengemeinschaften an dem kirchlichen Vermögen vom 4. Julius 1875. Andererseits entzog der Stat solchen Organen der kirchlichen Hierarchie, welche seine formell nicht zu beanstandenden Gesetze nicht anerkannten und sich als Werkzeuge des socialen Krieges gegen ihn gerirten, die aus seinen Kassen ihnen gewärten Subsistenzmittel: Gesetz, betr. die Einstellung der Leistungen aus Statsmitteln für die römisch-katholischen Bistümer und Geistlichen vom 22. April 1875. Denn wenn diese Leistungen auch auf seiner rechtlich anerkannten Ehrenpflicht beruhten, die Kirche für eingetretene Säkularisationen zu entschädigen, so verstand sich doch, sobald die Gesellschaft durch Nichtanerkennung seiner Gesetze sich in offenen Kriegszustand zum State erklärte, von selbst, dass dieser nicht die Mittel gewären konnte, den seine Existenz bedrohenden socialen Krieg zu füren. Außerdem hat er bis jetzt sich bloß noch darauf beschränkt, das Vermögen von kirchlichen Stiftungen, die infolge des Kirchenstreites außer Tätigkeit stand, in Verwarung und Verwaltung zu nehmen: Ges. wegen Deklaration und Ergänzung des Gesetzes vom 11. Mai 1873 über die Vorbildung und Anstellung der Geistlichen, erlassen 21. Mai 1874, Art. 3; Ges. üb. die Verwaltung erledigter kathol. Bistümer vom 20. Mai 1874, § 6 fg.; Ges. betr. die geistlichen Orden &c. vom 31. Mai 1875, § 4 fg. Alle diese Gesetze sind am besten herausgegeben von Hinschius, Die Preuß. Kirchengesetze der Jare 1874 und 1875. Berlin 1875.

(F. G. Jacobson †) Mejer.

Kircheninventar, s. Kirchengut.

Kirchenjar, das christliche, beruht nicht auf positiver Anordnung Christi und seiner Apostel, sondern hat sich frei aus den Bedürfnissen des Gemeindelebens herausgebildet; es ist darum auch nicht das Resultat einer berechneten Konstruktion, sondern einer geschichtlichen Entwickelung, in welcher sich die Formationen sehr verschiedener Bildungsepochen auf das bestimmteste unterscheiden lassen. Wärend in dem apostolischen Zeitalter die Judenchristen sich streng an den Festcyklus des jüdischen Kalenders anschlossen, scheinen die heidenchristlichen Gemeinden anfangs gar keine Jaresfeste gefeiert zu haben. Seit der Mitte des 2. Jarhunderts begegnen uns zwei festliche Jareszeiten: die Pascha- und die Pentekostezeit. Jene dem Andenken an das Leiden und Sterben des Erlösers (der Paschafreitag

war der Passions- oder Todestag) gewidmet, erweiterte sich allmählich zu einer **sechs**tägigen Trauer- und Fastenzeit, welche ihrem Charakter und ihrer Bedeutung nach vollkommen den wöchentlichen Stationen entsprach. Die Pentekostezeit dagegen, dem Gedächtnis der Auferstehung und des Heimgangs des Erlösers, sowie der Ausgießung des Geistes geheiligt, umfasste fünfzig volle Tage, war in ihrer ganzen Ausdehnung Freudenzeit und repräsentirte somit für das Jar, was der Sonntag für jede Woche war. Es durften daher auch in ihr weder Stationen, noch Fasten, noch die Kniebeugung beim Gebete stattfinden. Trauer und Freude, beide haftend an dem Leiden und der Verherrlichung Christi, waren somit die beiden frommen Stimmungen, welche in dieser ältesten Gestalt des Kirchenjares sowol in der Wochen- als in der Jaresfeier in einander übergingen *).

Die zweite Formation in der Entwickelung des Kirchenjars beruht auf folgenden Veränderungen: der Himmelfartstag erhebt sich zum Rang eines selbständigen Festes; der Auferstehungssonntag löst sich dadurch in dem kirchlichen Bewustsein von der Pentekostezeit ab, schließt sich enger mit der Passionswoche zusammen und partizipirt an dem Namen des Pascha, dessen Begriff nun folgerichtig in die beiden Momente des *πάσχα σταυρώσιμον* und *ἀναστάσιμον* auseinandergeht; das Geburtsfest Jesu und das Epiphanienfest treten zu den älteren Jaresfesten hinzu. So gestalteten sich nun drei große Festkreise: der **Weihnachts-, Oster- und Pfingstcyklus**; wie der Hauptfesttag derselben in den Oktaven allmählich eine Nachfeier erhielt, so traten vor das Pascha und das Christfest zwei Bereitezeiten: die Quadragesima und die Adventszeit (bei den Griechen 40 Tage umfassend).

Die alte Kirche feierte die Todestage ihrer Märtyrer als Lokal-, höchstens Provinzialfeste. Je mehr diese Gedächtnisfeier in Heiligenverehrung überging und diese in größeren Dimensionen sich entwickelte, desto mehr wurden auch die anfänglichen Gedächtnistage der einzelnen Gemeinden zu Triumphfesten der ganzen Kirche und ihre Bedeutung ruhte nicht mehr bloß auf der dankbaren Vergegenwärtigung und Nacheiferung der im Kampfe vollendeten Glaubenshelden, sondern zugleich auch auf der Vorstellung der fortgehenden Fürbitte und der fortwirkenden Mittlerverdienste der Heiligen. Da sich in diesem Kultus die geschichtlichen Erinnerungen mit romantischen Sagen ausschmückten, zum teil mit heidnischen Reminiszenzen durchdrangen, so charakterisirt sich **die weitere Entwickelung des Kirchenjares nach dieser Seite hin als Fortbildung des historisch-dogmatischen Elements in das phantastisch-mythische.** So waren z. B. die ältesten Marienfeste (Verkündigung und Reinigung) ursprünglich Christusfeste gewesen; erst mit dem Steigen des Mariendienstes nahmen auch sie die Tendenz auf die Verherrlichung der jungfräulichen Mutter und Herrin. Dem uralten tiefchristlichen Gedanken, dass das ganze Leben des waren Christen nur eine ununterbrochene geistliche Festfeier sei, hat die katholische Kirche nach ihrer vorwiegend auf das Äußerliche und Handgreifliche gehenden Richtung darin sein Recht widerfaren lassen, dass sie jedem Tage des Kirchenjars einen Kalenderheiligen zuwies und somit einen verhältnismäßig festlichen Charakter gab. Ihren abschließenden Kulminationspunkt empfing diese spezifisch-römische Festbildung in dem Frohnleichnamsfest, welches in dem höchsten Mysterium der Kirche und ihres Kultus zugleich die wundertätige Kraftfülle ihres Priestertums manifestirt.

Obgleich das Kirchenjar nach seiner ganzen Idee und Anlage den ersten Sonntag des Advents als seinen naturgemäßen Anfang voraussetzt, so hat es doch verhältnismäßig lange Zeit gekostet, bevor die Notwendigkeit dieser Voraussetzung dem Bewusstsein der Kirche aufging. Bis tief in das Mittelalter hinein finden die verwirrendsten Schwankungen statt. Die älteren Kirchenlehrer, namentlich die Osterskribenten, betrachteten nach altjüdischer Sitte **) den Oster-

---

*) Vgl. **Pascha**, christliches. Trotz mannigfachen Widerspruchs halte ich fest, dass ursprünglich Christi Todestag und später erst der der Auferstehung mit Pascha bezeichnet wurde.

**) Über den jüdischen Jaresanfang vgl. den Artikel „Jar der Hebräer“. Bei den Rö-

monat als den Anfangsmonat des Jares; im Abendlande fing man auch wol nach altrömischer Sitte das Jar mit dem 1. März an. Wärend Dionysius Exiguus die Jare nach dem 1. Januar, dem damals zu Rom üblichen Anfang des Konsularjares, berechnete, datirte man im Mittelalter in Deutschland, Italien und andern Ländern den Jaresanfang von dem Christfeste (25. Dezember, alte Annahme des Wintersolstitium) a nativitate, oder wie es in Florenz und Pisa bis zum Jare 1749 üblich war, von dem 25. März (alter Termin des Frühlingsäquinoctium) (ab annuntiatione s. a conceptione. Die unbequemste Berechnung war wegen der Beweglichkeit des Festes und der dadurch bedingten verschiedenen Länge der Jare, unstreitig diejenige, welche den Jaresanfang mit dem Osterfeste machte; schon von Zeno von Verona im 4. Jarhundert bezeugt, blieb sie in Frankreich wärend des ganzen Mittelalters im Gebrauche; die chronologischen Jaresmerkmale pflegte man auf die am Charsamstage geweihten Kerzen (cerei paschales) zu verzeichnen. Die griechische Kirche begeht ihren Jaresanfang am 1. September. Die Sitte, das kirchliche Jar mit dem ersten Adventssonntage zu eröffnen, kommt zuerst bei den Nestorianern vor; dieser häretische Ursprung mag es vorzugsweise verschuldet haben, dass dieselbe nur allmählich in der katholischen Kirche Eingang fand.

Man hat nicht selten den Naturlauf, dessen Phasen sich vorzugsweise in den heidnischen Festen reflektiren, als erklärendes Moment auch für die christliche Festfeier und ihre Anordnung im Kirchenjare zu Hilfe gezogen und so eine symbolische Grundlage für dieselbe zu gewinnen gesucht. So gewiss dieser Beziehung in einigen Fällen — wir erinnern nur an das Christfest und den Geburtstag Johannis des Täufers in den beiden Solstitien — ihre Berechtigung zugestanden werden muss und so gewiss sie dem praktischen Homileten auch bei anderen Festen, wie Ostern und Pfingsten, fruchtbare Parallelen zur Verknüpfung des Natur- und des Gnadenreichs darbietet, so wenig kann doch dieser symbolische Standpunkt zur historischen Erklärung der Feste, ihrer Entstehung und ihrer Stellung zum Kirchenjare sichere und befriedigende Haltpunkte liefern. Selbst was aus Kirchenvätern und alten Liturgieen für diese Auffassung beigebracht werden kann, beweist nur, dass man sich frühzeitig schon in solchen Parallelen gefallen hat. Weit ergiebiger für das Verständnis der Idee und des Ganges des Kirchenjares sind die altkirchlichen Perikopen, auf welche auch Strauß, wie die meisten Darsteller, mit Recht das größte Gewicht legt. Wärend nämlich in der orientalischen Kirche die sogenannten lectiones continuae entschieden in den Vordergrund treten, wärend man also dort die Schrift in den Sonn-, Festtags- und Wochengottesdiensten zusammenhängend liest, so dass man selbst die Sonntage nach den vier Evangelisten in vier große Gruppen teilte und danach benannte, so finden wir in den abendländischen Lektionarien schon seit dem 6. Jarhundert ausgewälte historische und didaktische Lehrstücke (lectiones propriae) zusammengestellt und darunter zum teil schon dieselben Abschnitte, wie wir sie noch heute in unserem Perikopensysteme besitzen.

Die Reformatoren — selbst Luther nicht ausgenommen (vgl. Erlanger Ausgabe 21, 329) — haben anfangs geschwankt, ob sie nicht auch in der Festfeier zur apostolischen Einfachheit zurückkehren und sich auf die Sonntagsfeier beschränken sollten, aber bald fanden sie ihre prinzipielle Stellung zum Kirchenjare, und in der divergirenden Art, wie sie dieselbe bestimmten, spricht sich gleichfalls die verschiedene Individualität beider evangelischen Konfessionen bedeutsam aus. Wo die

---

mern fing das religiöse und politische Jar in älterer Zeit mit dem 1. März an. Auf diesen Tag hatte sich auch nach längerem Schwanken der Amtsantritt der Konsuln fixirt, und erst als dieser im 7. Jarhundert der Stadt auf den 1. Januar gesetzt ward, grenzte sich der politische Jaresanfang von dem religiösen ab. Den historischen Jaresanfang bildeten die Palilia am 21. April, dem Tage, an welchem nach alter Tradition Rom gegründet sein soll. Dagegen fing das syro-macedonische Jar am 1. Oktober, das antiochenische am 1. September, das alexandrinische am 29. August, also sämtlich um die Zeit des Herbstäquinoctium an.

reformirte Kirche ihre Prinzipien rein und konsequent durchfüren konnte, hat sie, wie mit den menschlichen Traditionen überhaupt, so auch mit den geschichtlich ererbten Kultuseinrichtungen gebrochen und die ganze Gestalt ihres Gottesdienstes streng auf die Typen der apostolischen Gemeinden zurückgefürt. Sie konnte darum auch nie eine rechte Sympathie für das Kirchenjar gewinnen; in Genf wurden bekanntlich zu Calvins Zeit nur die Sonntage gefeiert; der Charfreitag erst seit 1820, in Glarus erst seit 1862; in andern Ländern blieb der Christtag das einzige Fest, das an einem Wochentag begangen wurde; mit Beseitigung der Perikopen wurde entweder fortlaufend über ganze Bücher der Schrift oder über freie Texte gepredigt. In Deutschland schloss man sich von reformirter Seite enger an das Kirchenjar an. Die lutherische Kirche hat ihren Grundsatz, die geschichtlichen Entwickelungen des Katholizismus nicht zu verwerfen, sondern nur schriftmäßig zu reinigen, auch an dem Kirchenjare zur Geltung gebracht; das Frohnleichnamsfest und die Heiligentage mussten freilich fallen; dagegen hielt man die Marientage, soweit sie wie Verkündigung, Reinigung und Heimsuchung einen Grund in der evangelischen Geschichte hatten und zum teil schon der alten Kirche als Christusfeste bekannt waren, die Aposteltage, jedoch mit Beseitigung der mythischen Bestandteile wie des antiochenischen und römischen Bistums Petri, ja sogar das Fest des Erzengels Michael, als tröstliche Erinnerung an die dienstbare Wirksamkeit der Engel, fest; doch haben auch diese Feste in dem Bewusstsein der Kirche allmählich ihre Bedeutung verloren und sind in den meisten Ländern eingegangen. Als eigentümliche Fortbildungen kann man das Ernte-, das Toten- und Reformationsfest, sowie die allgemeinen Buß- und Bettage ansehen. Die Perikopen wurden von lutherischer Seite nicht bloß bewart, sondern zum teil mit Zwang aufrecht gehalten.

Das Kirchenjar zerfällt naturgemäß in zwei Hälften: die festliche und die festlose. Jene (semestre Domini) fürt durch den dreifachen Cyklus der Weihnachts-, der Oster- und Pfingstzeit, die sämtlich in der Oktave des Pfingstfestes, dem Trinitatisfeste, sich noch einmal kulminirend zusammenfassen; wie in Christo das Göttliche zu seiner vollen geschichtlichen Erscheinung, zu seiner erlösenden Wirksamkeit und zur vollendeten Entfaltung seiner Herrlichkeit gekommen ist, so sind die grundlegenden Tatsachen des Heiles der Gegenstand dieser Feier. Die festlose Hälfte dagegen (semestre ecclesiae) fordert zur Betrachtung und Erfarung auf, wie das in Christo erschienene und dargebotene Heil, im Glauben angeeignet, Anfang, Fortgang und Vollendung des göttlichen Lebens für die Gemeinde und den Einzelnen werde. Wenn dem römischen Kultus und darum auch dem römischen Kirchenjar als Mittelpunkt und Träger das Messopfer gilt (quoties hoc sacrificium celebratur, toties opus redemptionis nostrae renovatur), durch dessen Vermittlung die Tatsache der Erlösung als fortwirkende Kraft aus der geschichtlichen Vergangenheit täglich in die kirchliche Gegenwart gerückt wird, so beruft sich der Protestantismus für den gleichen Segen auf die Macht des lebendigen Gottesworts und des Sakraments, in deren jedem Christus auf eigentümliche Weise dem Glauben gegenwärtig ist und ihm die Kräfte seines erlösenden Lebens mitteilt. Nur unter der Voraussetzung des Kirchenjares kann sich der Kultus zu einem organischen Ganzen abrunden, dessen Gliederung in festem fortschreitenden Zusammenhang das bloß Zufällige und Aphoristische ausschließt und das Gepräge einer idealen Notwendigkeit trägt. Als vollkommen berechtigt erscheint darum die Forderung, dass alle Bestandteile des Kultus: Gesang, Gebet, Text und Predigt dem Charakter und der Stimmung der jeweiligen kirchlichen Zeit entsprechen.

Man vergleiche die Artikel: „Feste, christliche“, „Gottesdienst“ u. s. w., ferner Ranke, Das kirchliche Perikopensystem &c., Berlin 1847; Lisco, Das christliche Kirchenjar, Berlin 1840; Strauß, Das evangelische Kirchenjar in seinem Zusammenhang dargestellt, Berlin 1850; Bobertag, Das evangel. Kirchenjar, Breslau 1853 u. s. w.

Senior Dr. Steitz †.

Kirchenkasten, Gotteskasten, Almosenkasten, Kirchenlade, Kirchenstock, ist im eigentlichen Sinne ein Behältnis zur Aufbewarung von Kirchengut, arca ecclesiae; abgeleitet ist die Bedeutung, welche identisch ist mit Kirchenärar, Kirchenfabrik (s. d. Art.). Die Sitte, einen solchen Kasten in die Kirche zu stellen, um Almosen darin zu sammeln, ist sehr alt, und Innocenz III. († 1216) erließ bereits eine allgemeine Verordnung darüber: Gesta p. 74, bei Du Fresne, s. v. truncus. Den Diakonen oder besonderen Kastenherren, Kastnern, arcarii, ist die Aufsicht übertragen. Genauere Vorschriften über den Kirchenkasten und dessen Verwaltung hat sowol die römische wie die evangelische Kirche. Fast alle evang. Kirchenordnungen enthalten irgend eine darauf gehende Festsetzung, auch fehlt es nicht an besonderen Kastenordnungen. Darüber, wo der Kirchenkasten aufbewart werden soll, bestimmt bisweilen die Gesetzgebung überhaupt, oder sie überläſst es der Kircheninspektion, mit Rücksicht auf die Lokalverhältnisse den Ort zu wälen, wo die größte Sicherheit erwartet werden darf. So das preuß. Landrecht Th. II, Tit. XI, § 626 und darnach änlich das sächsische Recht (s. v. Weber, Syst. Darstellung des im Königreiche Sachsen geltenden K.R. (2. Ausg.), B. II, S. 692. 693. Im allgemeinen vgl. den Art. „Kirchengut".

H. F. Jacobson† (Mejer).

Kirchenlehn (feudum ecclesiasticum) wird nicht selten identisch mit beneficium, Pfründe, gebraucht (s. d.) ist aber häufiger das durch Verleihung von Kirchensachen begründete Lehn, möge sich dasselbe in der Hand von kirchlichen oder weltlichen Personen befinden. In der Errichtung eines Lehns liegt eine Veräußerung; daher müssen, damit das Lehn zu Recht bestehe, die Bedingungen, materiell und formell, vorhanden sein, unter welchen Kirchensachen gültig alienirt werden (s. d. Art. „Kirchengut"). Ein Hauptobjekt des Kirchenlehns ist das Patronatrecht. Ein solches Lehn heißt oft Patronatlehn, aber auch Kirchensatz, Pfarrlehn, Altarlehn (feudum altaragii), (s. E. M. Chladenius, De altaragio ejusque infeudatione, in Jenichen, Thesaurus juris feudalis I, 990). Die Gesetze bezeichnen oft mit dem Ausdrucke Kirchenlehn nur das Patronatrecht, wie das preuß. Landrecht, Th. I, Tit. XVIII, § 72, allg. Gerichtsordnung, Th. I, Tit. LII, § 16. Auch Zehnten werden ausgeliehen und bilden das Zehntenlehn (feudum decimarum). Eine andere Bedeutung hat das Glockenlehn (feudum campanarium), welches ein gewönliches Lehn ist, dessen Vasall die Verpflichtung hat, bei gewissen Gelegenheiten, namentlich beim Gewitter, zu läuten (s. G. L. Boehmer, De feudo campanario, in desselben observationes juris feudalis Nr. VII). Wirkliche Kirchenlehen standen unter der Gerichtsbarkeit der Kirche, wärend weltliche Lehen, auch wenn sie in den Händen der Kirche waren, dem ordentlichen bürgerlichen Lehngerichte nicht entzogen waren (s. c. 7, X, de constitutionibus I, 2, c. 6, 7, X, de foro competenti II, 2. Zum Wesen eines rechten Lehns gehört, daſs der Beliehene Kriegsdienst leistet. Dieser Verpflichtung unterzog sich nicht selten der Klerus selbst; da ihm aber der Gebrauch der Waffen durch die Kanones untersagt war, ließ er sich in der Regel durch einen Provasall vertreten (vgl. c. un. § 2 de statu regularium in VI. [3. 16] Bonifac. VIII). Andrerseits forderte er häufig, wo es das Bedürfnis nicht erheischte, von seinen eigenen Vasallen keinen Ritterdienst, gestattete auch den Töchtern derselben die Lehnfolge und verfur überhaupt nach milden Grundsätzen. Daher sagte man: Unter dem Krummstab ist gut wonen oder dienen. Mit St. Peter ist gut handeln. Krummstab schleußt niemand aus (J. H. Boehmer, Jus eccles. protest. lib. 3, tit. 20, § 24). Schon zeitig war die Kirche bemüht, viele von ihr ausgeliehene Güter frei wider zu erhalten, ja sie sprach das Verbot der neuen Ausleihung von Zehnten u. s. w. aus, konnte aber dasselbe nicht in Vollzug setzen. In neuerer Zeit jedoch ist gewönlich eine Umwandlung der Kirchenlehn in Erbzinsgüter erfolgt (vgl. z. B. das bayerische Lehnedikt am 7. Juli 1808) oder es ist sogar das Verhältnis gegen oder one Entgelt aufgehoben. Im allgemeinen s. m. noch Eichhorn, Deutsches Privatrecht (5. Ausg., Göttingen 1845) § 199 und daselbst cit. Litteratur.

(H. F. Jacobson†) Mejer.

Kirchenlehrer, s. Patristik.

Kirchenlied, die Lehre vom (Hymnologie). Zu den edelsten Gütern der Kirche auf Erden gehört das geistliche Volkslied in seiner kirchlichen Weihe, auf der einen Seite die Vollendung des alttestamentlichen Psalms, auf der andern eine Weissagung der Liturgie im himmlischen Heiligtum.

Die wissenschaftliche Arbeit am Kirchenlied ist eine verhältnismäßig noch junge Blüte der praktischen Theologie. In der alten römischen Kirche handelte es sich zunächst nur um technische Anweisungen zur Ausfürung der kirchlichen Gesänge. Ideeen über das Wesen und die Bedeutung derselben kommen nur vereinzelt bei solchen vor, welche sich auf Beschreibung und Deutung der kirchlichen Gebräuche näher einlassen. Die kleine Abhandlung des Bischofs Nicetius von Trier um 563: de psalmodiae bono (siehe Gaillandii bibl. patr. tom. XII, p. 774) besteht teils nur im Lobe des Gesangs — habet in psalmis infans quid lacteat, puer quid laudet, adolescens quid corrigat vitam, juvenis quid sequatur, senior quid precetur. Psalmus tristes consolatur, laetos temperat, iratos mitigat, pauperes recreat — teils in praktischen Anweisungen, worunter auch diese: qui autem aequare se non potest ceteris, melius est ei tacere aut lenta voce psallere, quam clamosa voce omnibus perstrepere. Als Urbild aller Hymnen wird der apokryphe Gesang der drei Männer (oder wie katholische Liturgieen sagen, der drei Knaben) im Feuerofen bezeichnet. Anderes findet sich in den Kommentaren der Väter zu den Psalmen und zu den betreffenden Stellen in Epheser 5 und Kolosser 3; aber immer nur Bemerkungen allgemeinerer, mehr erbaulicher Art. Selbst Guil. Durandus in seinem Rationale divinorum officiorum hat nicht mehr geleistet. Mit sehr unselbständiger Benützung von Stellen aus Augustinus, Rhabanus Maurus u. a. Vätern gibt er einzelne Bemerkungen über den Gesang; so lib. V, c. 2: Cantus in ecclesia laetitiam coeli significat. Dagegen lib. II, c. 2: caeterum propter carnales, non propter spirituales, cantandi usus in ecclesia institutus est, ut qui verbis non compunguntur suavitate modulaminis moveantur. Cantores repraesentant praedicatores alios ad dei laudes excitantes. Eorum namque symphonia plebem admonet in unitate cultus unius dei perseverare. Bei solchen Einzelnheiten blieb es lange Zeit. So reichlich sich der Kultus der katholischen Kirche im Morgen- und Abendlande mit den Gaben der Tonkunst zu schmücken verstand, so ist ihm doch gerade dasjenige Kunsterzeugnis, welches vorzugsweise Gegenstand der Hymnologie werden sollte, das kirchliche Gemeindelied, ferne geblieben. Was sich in Deutschland die katholische Kirche in diesem Stücke angeeignet hat, ist nicht römischen Ursprungs. An den Sitzen des Katholizismus ist der kirchliche Gesang nur teils Priestergesang am Altare, teils Chorgesang von gebildeten kunstfertigen Sängern. Die Theorie dieses speziellen Gebietes wird der musikalischen Technik anheimfallen, und so weder Anlass noch Lust übrig bleiben, die Hymnologie als theologische Disziplin zu pflegen.

Ganz anders steht die Sache auf dem Gebiet der evangelischen Kirche. Nach Luthers Vorgang legte man schon in der Reformation dem Prinzip unserer Kirche gemäß das größte Gewicht auf den kirchlichen Volksgesang. Aber die Zeiten des ursprünglichen Schaffens sind nicht die Zeiten der Reflexion. Zuerst gab Gott der Herr die Sänger und ihre Lieder und Weisen; und erst lange hernach erwachte die wissenschaftliche Betrachtung und Verarbeitung derselben.

In den Vorreden Luthers, seiner Zeitgenossen und Nachfolger, welche sie zu den reichlich hervortretenden Gesangbüchern schrieben, finden wir die Grundsätze ausgesprochen, welche diese Väter bei der Ausscheidung des Traditionellen und bei der Zubereitung dessen leiteten, was dem Volke nützlich und dienlich sein mochte. Solche Vorreden, wie sie z. B. von einem Lukas Osiander 1586 in seinem Choralbuch (vgl. Koch II, 358 ff.) gegeben und von Wackernagel in seinem deutschen Kirchenlied reichlich gesammelt sind, dürfen nicht nur als Spiegelbilder ihrer Zeit und der poetischen Anschauungen in derselben angesehen und beachtet werden; sie bezeichnen hie und da sogar die Marksteine in der Entwicklung von Kirchenlied und Kirchengesang. — Eine neue Art hymnologischer Tätigkeit stellte sich sodann in den Liederkommentaren heraus, dergleichen im Verlaufe von zwei Jarhunderten nicht wenige erschienen sind. Wir nennen Hieronymus Wellers

Auslegung geistlicher Lieder, Spangenbergs cithara Lutheri 1569, Martin Crusius' homiliae hymnodicae ed. Olearius 1705, Benedikt Carpzov, Lehr- und Liederpredigten 1689, Olearius, Evang. Liederschatz 1705—7, Schamelius, Liederkommentarius zum Naumburger Gesangbuch 1724; vergleiche auch Liederhomilien und Katechisationen von Dinter, Kalm, Köpping und andern bis in unsere Tage herein. So nützlich diese Arbeiten auch für die Gemeinde waren und obgleich sich in den ihnen vielfach angehängten biographischen Notizen ein Ansatz zur Geschichte des Kirchenliedes zeigt, ist ihnen doch kein irgend erheblicher Wert für die Hymnologie beizulegen; sie sind nur Symptome des hohen Werts, den das Kirchenlied für das evangelische Volk bekommen hatte. — Die Bewegung der Geister auf der Wende des achtzehnten Jarhunderts brachte in der Form theologischer Polemik gegen enthusiastische und pietistische Lieder und Liedersammlungen die hymnologische Kritik in Fluss. Serpilius mit seiner „Schriftmäßigen Prüfung des Hohensteinischen Gesangbuchs wider dessen Autoren M. O. C. Damius" 1696, die Wittenberger theologische Fakultät mit ihrem „Bedenken" über das Freylinghausensche Gesangbuch 1716, Bengel in seiner Schrift über die Weltalter 1746, Peter Busch, Historie und Verteidigung unserer Kirchenlieder 1735, und Abraham Teller, Kurze warhaftige Geschichte der deutschen Kirchengesänge 1781 — haben je nach ihren besonderen Standpunkten kritische Streifzüge ins hymnologische Gebiet unternommen; aber auf feste Prinzipien über Wesen und Zweck des geistlichen Liedes sind sie nicht gekommen. Es waren nur die ersten Wellenschläge einer wissenschaftlichen Betrachtung. Mehr noch als dieses theologische Interesse konnte das historische im vorigen Jarhundert auf eine gewisse Pflege rechnen. Es traten darum auch bereits mit dem eigentlichen Namen unserer Wissenschaft litterarhistorische Versuche ans Licht. J. C. Wetzel hatte 1719 unter dem Titel Hymnopoeographia eine Lebensbeschreibung sämtlicher Liederdichter in alphabetischer Reihe gegeben, one viel Kritik; 1752—55 erschienen seine analecta hymnica; und 1759 veröffentlichte der Rektor des lutherischen Gymnasiums in Halle, Schmieder, eine „Hymnologie", bei welcher allerdings schon der Nebentitel: „oder über Tugenden und Fehler der verschiedenen Arten geistlicher Lieder" zeigt, dass auch hier von großen Gesichtspunkten nicht die Rede ist. Weitere litterarische Versuche begegnen uns in Schöber, Beiträge zur Liederhistorie 1760, Riederer, Einfürung des teutschen Gesangs 1759, Götz, Beitrag zur Geschichte der Kirchenlieder 1784, Balthasar Haug, Die Liederdichter des württembergischen Gesangbuchs 1780, Heerwagen, Litteraturgeschichte der Kirchenlieder 1792—97. Auch so noch bleibt es bei Sammlungen biographischer und bibliographischer Notizen. Das höchste Erzeugnis auf dieser Linie ist Rambach, Anthologie christlicher Gesänge aus allen Jarhunderten, Hamburg 1817—33, ein Werk, welches auf bleibendere Bedeutung Anspruch machen konnte und von tiefer Belesenheit des Verfassers in den hymnologischen Schätzen Zeugnis gab.

Erst musste Gott der Herr eine neue Geschichte im christlichen Volksleben Deutschlands schaffen, ehe auch auf diesem Gebiet eine nachhaltigere Vertiefung folgen konnte. So lange die Kirche selbst unverstanden bleibt von den Zeitgenossen, kann auch das Kirchenlied nur in der Stille seine Wirksamkeit haben; und diese Segensarbeit haben neben den „alten Tröstern", den Erbauungsbüchern, die alten Lieder reichlich getan. Das Reformationsjubiläum 1817 gab wenigstens die Anung, dass die Kirche etwas Wesenhaftes, nicht in den Nebeln des Rationalismus Verschwommenes sei; und Schleiermachers bleibendes Verdienst wird es sein, der praktischen Theologie und in derselben der Liturgik ihr Recht und ihren Inhalt zugewiesen zu haben, vgl. Darstellung des theol. Studiums, 2. Aufl., § 280. 282 und Vorlesungen über die praktische Theologie, herausg. von Frerichs, Berlin 1850. Von nun an konnte auch das Kirchenlied als ein wesentlicher Teil der gottesdienstlichen Tätigkeit der Gemeinde wissenschaftlich beleuchtet werden. Doch sind der theoretischen Werke immer noch sehr wenige. Das erste war der „Versuch einer Theorie und geschichtlichen Übersicht des Kirchenliedes" von Weis, Breslau 1842, eine Schrift, mehr wort- als gedankenreich, mehr allgemeine Kategorieen zum Maßstab für die Kritik gebrauchend, als aus der gottes-

dienstlichen Idee des Kirchenliedes heraus seine Gesetze wissenschaftlich entwickelnd. Dann die „Kirchliche Hymnologie“ von J. P. Lange, Zürich 1844; ein Werk, das zwar nur Einleitung zu dem von Lange besorgten „Deutschen Kirchenliederbuch“ 1843 sein will, aber an wissenschaftlichem Geist und theologischem Gehalt das vorige weit überragt. Aus neuerer Zeit sind zu nennen: Rudelbach, Hymnologische Studien in der Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche 1855, IV; Armknecht, Die heilige Psalmodie 1855; Naumann, Über Einführung des Psalmgesangs 1856; besonders aber die treffliche Bearbeitung unseres Gegenstandes in den praktisch-theologischen Gesamtwerken von Nitzsch (Prakt. Theolog. II, 2 § 298—309) und von Gaupp (Prakt. Theol. I, § 60—65). Auf solchen Vorarbeiten steht die „Evangelische Hymnologie“ von D. Christian Palmer, Stuttgart 1865. Eine hervorragende Begabung für das Feld der praktischen Theologie überhaupt und ein feines Verständnis für christliche Kunst, ganz besonders aber für die kirchliche Musik, befähigte den Tübinger Theologen, auch auf diesem Gebiete das wissenschaftliche Verständnis wesentlich zu fördern.

Indessen war auf dem praktischen Gebiet des Gesangbuchs außerordentlich viel gearbeitet worden. Claus Harms, Schleiermacher und Ernst Moriz Arndt, letzterer in seiner machtvollen Schrift „Vom Wort und vom Kirchenlied, 1819“ hatten ihre Stimme erhoben, um von den „sogenannten verbesserten Liedern auf die Kernlieder zurückzugreifen“. Da hieß es: „In dem letzten Jarhundert haben Mäuse, die aber keine scharfen Zäne haben, angefangen, an dem alten Kirchenliede, diesem Kerngut des Protestantismus, zu knappern und es, wenn nicht zu zerfressen, doch zu zernagen. Aber diese Zeit der Klügelei und Aufklärung, welche von vielen auch die Zeit der Verruchtheit und Gottlosigkeit gescholten wird, liegt hinter uns“. Der kirchlich gewordenen Zeit war die Reimerei und Schulmeisterei der Aufklärungszeit ebenso „ekelhaft“ geworden, als nur immer die Sprache der alten Lieder den Aufklärern hatte sein können. Der durch die Gebrüder Grimm geweckte Sinn für historisches Studium der deutschen Sprache tat das Seine, um einen besseren Geschmack zu schaffen. Es traten daher eine Reihe von Privatsammlungen des Kirchenliedes an's Licht, wie (Karl von Raumers) Sammlung geistlicher Lieder 1830, 1845, der Berliner geistliche Liederschatz 1832, 1840, (Bunsens) Versuch eines allgemeinen evangelischen Gesang- und Gebetbuchs 1833, 1846, Stiers, Evangelisches Gesangbuch 1835, 1853, Albert Knapps, Evangelischer Liederschatz 1837, 1850 und 1865, (Stip) Unverfälschter Liedersegen 1851 ff., weitere von Daniel, Layritz, Tucher und anderen nicht zu nennen. Diese Liedersammlungen, welche von den verschiedensten hymnologischen Anschauungen ausgingen, aber in der Wertschätzung des klassischen Kirchenliedes einig waren, hatten in der Regel die Absicht, auf die Umgestaltung des im Argen liegenden öffentlichen Gesangbuchswesens einzuwirken. „Gesangbuchsnot“ war der bezeichnende Titel, unter welchem Rudolf Stier 1838 das Bedürfnis einer Gesangbuchsreform begründete; andere folgten: Kraz in Württemberg 1838, Layritz in Bayern 1846, Wilh. Baur in Hessen 1852. Die vor Augen liegende Frucht dieser reichen Aussat sind die Gesangbücher unserer Tage, wie sie in den deutschen Landeskirchen nunmehr fast überall an die Stätte des Alten getreten sind. Allerdings gehen auch hier die Grundsätze weit auseinander. Es war darum ein verdienstliches Unternehmen der Eisenacher Kirchenkonferenz, wenigstens einen gemeinsamen Kern für alle Gesangbücher herauszustellen in den 150 Kernliedern des „Deutschen Evangelischen Kirchengesangbuchs 1854“. Schade, daſs im großen und ganzen diese Arbeit ein bloß „nützliches Material“ geblieben ist.

Ein ebenso reger Eifer, wie auf dem praktischen Gebiet der Hymnologie, entfaltete sich auf dem historischen. Auf der einen Seite war die Wissenschaft bemüht, das Kirchenlied aus den Quellen an's Tageslicht zu ziehen. Aus der Fülle derartiger Veröffentlichungen ragen zwei Werke hervor, eines Hauptes länger denn alle anderen. Das ist auf dem Gebiet der alten Kirche Daniel, Thesaurus hymnologicus, 5 Bände, 1841 ff., wozu man Mone, Lateinische Hymnen des Mittelalters, aus Handschriften herausgegeben, 3 Bände, 1853 ff., nehmen mag. Auf dem Gebiet der evangelischen Kirche aber ist's Wackernagel mit seinen grund-

legenden Werken: Das deutsche Kirchenlied von Martin Luther bis auf Nikolaus Hermann, Stuttgart 1841, Bibliographie zur Geschichte des deutschen Kirchenliedes im 16. Jarhundert 1855, und Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des 17. Jarhunderts, 5 Bände, 1864—77, womit verglichen werden kann: Mützell, Geistliche Lieder der ev. Kirche aus dem 16. Jarhundert, 3 Bände, 1855, und aus dem 17. Jarhundert, 1. Band, 1858. Auf solcher Grundlage entfaltete sich nun auch die Geschichtschreibung des Kirchenliedes. Was ein Rambach mit seiner kleinen, aber wertvollen Abhandlung über Luthers Verdienst um den Kirchengesang 1813, Mohnike in seinen hymnologischen Forschungen 1831, Hoffmann von Fallersleben in seiner Geschichte des deutschen Kirchenliedes bis auf Luthers Zeit 1832, 1854, 1861, begonnen hatten, wurde in der großen Arbeit von Koch, Geschichte des Kirchenliedes (1. Aufl., 1847, 2 Bände; 2. Aufl., 1852, 4 Bände; 3. Aufl. 1866—76, 8 Bände) über das ganze Gebiet der Kirchengeschichte ausgedehnt. Ihm ist Cunz, Geschichte des Kirchenliedes, 1854, gefolgt. Ein unendlicher Reichtum aber von Monographieen über alle Provinzen und Vertreter des Kirchenliedes ist in den letzten 50 Jaren erschienen, unter welchen abermals Wackernagel mit seinen Schriften über Luther, Heermann und Gerhardt besonders hervorragt. Sie im einzelnen hier anzufüren, scheint nicht dieses Ortes zu sein; nur zwei aus der neuesten Zeit erwänen wir: Weber, Geschichte des Kirchengesanges in der deutschen reformirten Schweiz seit der Reformation, Zürich 1876, und das sehr sorgfältig gearbeitete Werk: A. F. W. Fischer, Kirchenlieder-Lexikon, 2 Bände, Gotha 1878 f., in welchem Nachweisungen über 4751 Lieder nach dem neuesten Stand der Quellenforschung gegeben sind. Wir begrüßen diese Arbeiten als dankenswerte Bausteine eines künftigen Koch redivivus. Über die musikalische Seite des Kirchenliedes haben wir hier keine Nachweisungen zu geben.

Gehen wir nunmehr näher auf die wissenschaftliche Beschreibung des hymnologischen Gebietes ein, wobei überall die musikalische Seite besonderer Erörterung vorbehalten bleibt, so betrachten wir als die erste Aufgabe

I. Das Finden des Kirchenliedes.

Wir haben den Stoff unserer Wissenschaft vor allem aufzufinden, nicht zu erfinden. Was die geistliche Poesie als Kunst geschaffen, hat die Hymnologie als Wissenschaft zu verarbeiten. Nun sollte man wol vermuten, dass dieses Material in den Gesangbüchern des christlichen Volks jedermann vor Augen liege. Allein nicht nur ist derselben seit jenem Tage, wo das erste evangelische Gesangbüchlein „Etlich Cristlich lider“ 1523 mit acht Liedern in die Welt hinausflog, warhaft Legion geworden; sondern diese Gesangbücher haben oftmals mit den Liedern getan, was ihnen recht däuchte, one dass man unbedingt sagen könnte, sie hätten in jedem Falle Unrecht getan. Wo aber so der Stoff ein unsicherer und unzuverlässiger geworden ist, gilt es denselben quellenmäßig darzulegen. Der Hymnologe wird in diesem Stadium auf der einen Seite die Quellen aufsuchen und beschreiben — Bibliographie, auf der anderen das Quellenmaterial zusammenstellen und kritisch bearbeiten — Liederschatz.

1) Die Quellenkunde oder Bibliographie des Kirchenliedes ist der jüngste Zweig der Hymnologie. Wol haben einzelne Liebhaber „kurieuser“ Forschung und litterarischer Studien im vorigen Jarhundert, wie Olearius, Panzer, Riederer, Schöber, einzelne Exemplare in den Händen gehabt und beschrieben, welche zu den Quellen des Kirchenliedes gehören; aber erst D. Philipp Wackernagel hat in unseren Tagen dieses Gebiet systematisch durchforscht und in mustergiltiger Weise angebaut. Hatte er im Jare 1841 bei Herausgabe seines Kirchenliedes bereits 187 Gesangbücher und einzelne Blätter beschreiben können, so ist in seiner „Bibliographie“ 1855 diese Zal bereits auf 1150 Nummern gestiegen, wozu in seinem großen Kirchenlied noch (1864 u. 1877) 620 Nummern hinzugekommen sind. Im ganzen sind es demnach 1770 Einzeldrucke und außerdem 100 Vorreden von Gesangbüchern, über welche er volle und ganze Rechenschaft zu geben im Stande war. Und diese Rechenschaft ist mit einer Akribie und Scharfsichtigkeit

onegleichen abgelegt, die Gestalt der einzelnen Drucke womöglich auch typographisch nachgebildet und ausgeprägt, so dass selbst Litteraturhistoriker, wie Kurz, erklärten, dass dieses Buch in unvergleichlichem Fleiß, unübertrefflicher Genauigkeit und wunderbarer Hingebung seinesgleichen nicht habe. Es gibt nicht leicht ein trockeneres und, äußerlich angesehen, unbedeutenderes Forschen als dieses, bei welchem, um einen Ausdruck Wackernagels zu gebrauchen, die Pedanterie eine Tugend ist. Aber die Ergebnisse dieser bibliothekarischen Arbeit haben uns erst die Augen über ihre Bedeutsamkeit geöffnet. Wir lassen hierüber Palmer reden (Hymnologie S. 2 f.): „Was für das Kirchenrecht Dekretalen und Kirchenordnungen, für die Liturgik Agenden sind, das sind für den Hymnologen diese Bücher. Schon das bloße Kennen, die Autopsie dieser massenhaften Litteratur, hat für den Fachmann ein bibliothekarisches Interesse; für die Wissenschaft aber liegt dieses zumeist darin, dass sich in der Auswal, Anordnung und Textredaktion der Lieder, in den Gesangbüchern und Vorreden derselben sowol der Geist einer Kirche in einer bestimmten Periode überhaupt, als auch der hymnologische Geschmack und Standpunkt äußerst genau ausprägt, somit hier ein für die Geschichte des kirchlichen Lebens höchst wichtiges Feld sich öffnet. In diesen alten, groben und feinen, Drucken liegen ja nicht die Gedanken oder Grübeleien eines einzelnen Menschen vor, der irgend einmal im Zeitenstrome aufgetaucht ist; aus diesen roten und schwarzen Bänden haben ganze Generationen allsonntäglich gesungen, und zum mindesten haben zallose Gemeinden ihre wichtigsten ernstesten Lebensmomente von der Wiege bis zum Grabe durch dieser Bücher Inhalt geweiht. Wenn irgendwo, so liegt in ihnen ein Stück Leben, Leben der Gemeinde Christi auf Erden vor uns". — Aber wenn selbst für den Zeitraum des 16. Jarhunderts dem scharfen Blick und der treuen Forschung eines Wackernagel Lücken geblieben sind (vgl. z. B. das Josef Klugsche Gesangbuch vom Jar 1529); wie viel mehr Arbeit und Quellenforschung ist in den Zeiträumen vor dieser Zeit und hauptsächlich aus den beiden letzten Jarhunderten zu tun! — Das Ergebnis aber dieser Quellenkunde legt sich dar

2) in dem Liederschatz. Diesen zusammenzustellen hat man schon seit Jarhunderten versucht. Das Leipziger Gesangbuch 1699 hat in acht Bänden das bis dorthin Erschienene gegeben; Rambach in seiner Anthologie hat auf Grund einer hymnologischen Bibliothek von 2200 Bänden und einer ausgebreiteten Korrespondenz die Liederschätze aller Jarhunderte in reicher Auswal, aber in ungenügender Form dargeboten; Albert Knapp hat in seinem Evangelischen Liederschatz über 3000 Gesänge zum Gebrauch des christlichen Volkes, freilich mit großartiger Subjektivität, zurecht gelegt. Allein diese Werke und so manche ihresgleichen verfolgten doch nur praktische Ziele und trugen das Gepräge ihrer Zeit und ihrer Sammler an sich. Wissenschaftlicher Zug kam auch in diesen Zweig der Hymnologie erst, als Wackernagel die Hand ans Werk gelegt hatte. Es erschien ihm als eine heilige Aufgabe des Hymnologen, den ganzen Reichtum des Kirchenliedes in seiner ursprünglichen Gestalt aus den Quellen darzulegen. Welch umfassende Arbeit damit in Aussicht genommen ward, begreift man, wenn man bedenkt, dass schon im vorigen Jarhundert der württembergische Landschaftskonsulent Johann Jakob Moser ein Register mit etwa 50,000, Domherr Georg Ludwig von Hardenberg in Halberstadt gar eines mit 72,733 Liederanfängen aufgestellt hat (Fischer, Kirchenliederlexikon I, S. VI). Mit einer Gründlichkeit, die nur aus der liebevollsten Versenkung in den Gegenstand zu erklären ist und der wir unsere höchste Bewunderung zollen, hat sich Wackernagel der Sammlung des Liederschatzes unterzogen; und sein großes Werk leistet bei weitem mehr als es verspricht. Denn nicht nur die geistliche Dichtung des 16. Jarhunderts hat er uns darin gegeben, sondern auch die Grundlagen aus den früheren Jarhunderten, auf welchen jene ruht. Zwar hatte für den lateinischen und griechischen Kirchengesang Daniel in seinem thesaurus tüchtig vorgearbeitet; und Wackernagel glaubte hier nur „wie der Ährenleser dem Schnitter" folgen zu können. Allein nicht nur hat er die höchst interessante lateinische Dichtung der evangelischen Kirche im 16. Jarhundert in schöner Auswal hinzugefügt, sondern er hat auch die von

ihm gegebenen 656 Hymnen und Sequenzen der alten Zeit ganz mit Bezug auf das deutsche Kirchenlied zusammengestellt, soweit es aus dem der alten Kirche erwachsen ist. Auf diesen ersten Band folgt im zweiten das deutsche geistliche Volkslied der vorlutherischen Kirche in 1448 Nummern, welche „ein poetisches speculum theologiae dieses großen Zeitraums deutscher Geschichte darstellen“; auch sie wider nach Form und Inhalt in gewissem Sinne Vorläufer des reformatorischen Gesangs. Dann erst entfaltet Wackernagel in den drei letzten Bänden das Kirchenlied des 16. Jarhunderts in 4679 Nummern. Noch ehe er die Vorrede zum letzten Bande schreiben konnte, entsank die Feder seinen Händen. Mustergiltig ist durch ihn der Liederschatz der alten und der reformatorischen Kirche bearbeitet. Mützell in Berlin hatte angefangen, in Wackernagels Fußtapfen das 17. Jarhundert zu bearbeiten; aber auch seine schöne Kraft ist bald gebrochen. So ist denn auf diesem Gebiete des Liederschatzes für künftige Hymnologen ein weites Arbeitsfeld aufgetan. Nicht unbedingt lässt es sich auch als ein dankbares bezeichnen. Quellenforschungen sind immer nur für wenige: erst aus der mühevollen Sat der Wissenschaft erwächst die Frucht, welche dem größeren Ganzen des Volkes genießbar erscheint. Nur mit Mühe und durch die Opferwilligkeit weniger ist Wackernagels großes Werk zur Veröffentlichung durchgedrungen. Allein die Wissenschaft ist, mit Jakobus zu reden, selig in ihrer Tat; sie wird vor den Schwierigkeiten und Misserfolgen nimmermehr stille stehen.

Auf den gesicherten Grundlagen der Bibliographie und des Liederschatzes, in welchen sich das hymnologische Finden bewegt, erhebt sich

II. Das Begreifen des Kirchenliedes.

Dasselbe wird, so weit wir sehen, ein doppeltes sein. Zuerst tritt hervor das geschichtliche Verständnis. Die Hymnologie hat dem geistlichen Lied in den verschiedenen Stadien seiner geschichtlichen Entwicklung nachzugehen und den Geist zu erkennen, welcher in der Gemeinde nach und nach die duftigsten Blüten der Poesie getrieben hat. Daraus aber wird eine prinzipielle Behandlung des Kirchenliedes erwachsen: wir werden die Idee desselben im allgemeinen erfassen; seine Stellung im Gottesdienst, seine Bedeutung für die Gemeinde und das gesamte christliche Leben wird zum Gegenstand unserer Erörterung werden. — In Bezug auf

1) die Geschichte des Kirchenliedes

versteht es sich von selbst, dass wir nur einige kurze Grundzüge geben können. Sie zerfällt in zwei der Zeit und der Bedeutung nach höchst ungleiche Hauptabschnitte. Der erste umfasst die Entwicklung der geistlichen Poesie in der gesamten alten und mittelalterlichen Kirche.

a) Dass Lieder die Gemeinschaft der ersten Christen belebten, geht nicht nur aus dem Neuen Testamente selbst, vgl. 1 Kor. 14, Ephes. 5, Kol. 3, hervor, sondern auch aus den Profanskribenten; wie denn Plinius an Trajan berichtet, dass die Christen gewont seien stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem. Den Charakter des Hymnus, des Lobgesangs, tragen durchschnittlich die Lieder der alten Kirche. Es ist die Freude in Gott und Christus, die sich in beredter Lobpreisung ausspricht. Dass die Heiligen- und Märtyrergesänge derselbe Grundton durchdringt, versteht sich von selbst; aber selbst Fastenlieder verleugnen jenen Charakter nicht. Wenn die Kirche singt, so freut sie sich des Großen und Göttlichen, was sie besitzt und erlebt; und wenn auch irgend ein spezielles Motiv dem Gesang eine dunklere Färbung gibt oder derselbe als trockene Zusammenstellung von christlichen Gedanken erscheint, so wird doch immer durch die angehängte stehende Doxologie (Gloria sit Deo patri etc.) der Gesamteindruck richtig gestellt. — Es ist ein teilweise noch nicht gehobener Schatz von Dichtungen der griechischen und der syrischen Kirche, in welchem die morgenländische Christenheit ihrem Herzen freien Ausdruck schaffte. Bezeugt doch der Kirchenhistoriker Sozomenus von Ephräm, dass er ungefär 300 Myriaden Verszeilen geschrieben habe. Frühe schon erkannten die Vertreter

der Kirche den Gesang geistlicher Lieder als die wirksamste Propaganda für den christlichen Glauben, ein Mittel, welches die Gnostiker ihrerseits wetteifernd mit der Kirche in Anwendung brachten. Dem frischen Liederflore ward aber bald der gottesdienstliche Gebrauch versagt, indem man um die Mitte des 3. Jarhunderts in der morgenländischen Kirche nur die Psalmen und die der Schrift unmittelbar entnommenen Liedesabschnitte für den Gottesdienst als zulässig erkannte. Hiedurch und durch die Beschränkung des Gesangs auf den Klerus trat eine Einförmigkeit auf liturgischem Gebiete ein, in welcher kein frisches Geistesleben mehr pulsirte. — Anders in der abendländischen Kirche. Durch Hilarius anknüpfend an den Orient, blühte unter Ambrosius die Hymnendichtung aufs fröhlichste empor. Das ambrosianische Kirchenlied vereinigt Schmucklosigkeit und Kraft, gewinnt bei Sedulius und Damasus Lebhaftigkeit und Anmut (Beginn des Reims), und erhebt sich bei den Spaniern, wie Prudentius, zu künstem Schwung und flammendster Begeisterung. Indem es sodann mit melodischen Tönen, in rhythmischer Fassung und vielfach in Wechselgesängen ins Volksleben eingefürt, ja durch kirchliche Verordnungen zum gottesdiestlichen Gebrauch empfohlen wurde, sehen wir in ihm das lateinische Kirchenlied vollkommen erblüht. Von dem Wert desselben zeugt jene bekannte Stelle Augustins, wo er in seinen Konfessionen sagt: Quantum flevi in hymnis et canticis tuis, suave sonantis ecclesiae tuae vocibus commotus acriter! Voces illae influebant auribus meis et eliquabatur veritas in cor meum, et exaestuabat inde affectus pietatis et currebant lacrimae et bene mihi erat cum eis. — Die Verweltlichung des ambrosianischen Gesangs fürte ums Jar 600 zum gregorianischen. An die Stelle des Liedes trat nun durchgängig Psalmodie und Rezitation; zugleich beschränkte Gregor den gottesdienstlichen Gesang auf den Priesterchor, wärend das Volk als die hörende Gemeinde sich mit kurzen Responsorien zu begnügen hatte. Indem so an die Stelle des cantus figuratus der cantus firmus oder planus oder romanus trat und im wesentlichen für die ganze römische Kirche geblieben ist, haben wir die gregorianische Tradition dafür verantwortlich zu machen, dass beinahe 1000 Jare lang kein echtes Kirchenlied in der Kirche mehr aufgekommen ist. Dass damit die geistliche Dichtung überhaupt nicht verdrängt wurde, sondern nur neue Banen suchte, versteht sich von selbst.

Zwar im Beginn des Mittelalters erwartet der Kundige nichts von Hymnen und geistlichen Liedern; nur spärlich sprießen da und dort einzelne künstliche Blumen, und unter ihnen zuweilen auch ein gottgegebenes Lied. Und da, wo in Form der von Notker erfundenen Sequenzen oder Prosen und im Geist des mittelalterlichen Klosterlebens die zweite Periode lateinischer Kirchenpoesie erscheint, finden wir einen ganz anderen Charakter der Dichtung. An die Stelle jener Freude in Gott tritt die mystische Glut der Andacht, welche sich in stiller Klosterzelle in die Betrachtung göttlicher Dinge versenkt. Nicht nur das Stabat mater, das Dies irae, sondern selbst Hymnen wie das Pange lingua gloriosi des Thomas von Aquino beweisen dies: es ist corporis mysterium, in welches das Lied sich vertieft. Selbst Sequenzen, die hernach so volkstümlich wurden, wie Notkers Media vita in morte sumus, machen hievon keine Ausnahme. — Dennoch erkennen wir one allen Widerspruch in diesem Stadium der geistlichen Liederdichtung unverwelkliche Blüten der mittelalterlichen Kirche, deren Duft auch dem kirchlichen Volkslied der evangelischen Kirche vielfach zu gute gekommen ist. Überhaupt ist diese ganze lateinische Liederdichtung, von welcher man etwa 4000 Hymnen, Sequenzen und Antiphonieen zält, trotz Daniel und Mone einer tiefer dringenden Bearbeitung ebenso wert als bedürftig. Die darauf bezügliche Quellenkunde ist eine Arbeit, welcher fast unübersteigliche Hindernisse entgegentreten.

Allein das Mittelalter kennt auch schon ein geistliches Lied in deutscher Zunge. Gottesdienstliche Lieder waren in der Muttersprache bei den alten Germanen ertönt; und als sie ins Christentum eintraten, ließen sie nicht davon. Zunächst bemächtigte sich die Poesie der Bibel selbst. Die sächsische Evangelienharmonie, Heliand genannt, gibt uns eine epische Einkleidung des Lebens Jesu, welche eine bewunderswerte Frische und Ursprünglichkeit atmet; Otfrieds Evangelienharmonie,

poetisch weit weniger bedeutsam, gibt den Anstoß zu einer deutschen Prosodik, zur vierzeiligen Strophe und zum Reim. „Warum sollte es den Franken allein versagt werden, ruft er aus, in ihrer eigenen Zunge Gottes Lob zu singen?" So belebte sich denn nach und nach der deutsche Dichterwald mit dem geistlichen Lied. Die weltlichen Dichter, wie Walther von der Vogelweide auf der einen Seite, die Klostergeistlichen wie Tauler, Heinrich von Laufenberg auf der andern, trugen ihre Bausteine herzu; aber am wirksamsten wurde das Volkslied, welches nicht aus Kloster und Kreuzgang, sondern unmittelbar aus dem Herzen des Volks bei Wallfarten und dergleichen emporstieg. Das waren — parallel mit den aus dem Hallelujah des Gottesdienstes entsprungenen Sequenzen — die Leisen oder Kirleisen, weitere deutsche Ausfürungen des dem Volk im Gottesdienst erlaubten Refrains: Kyrie eleison! Schon im 12. Jarhundert griffen diese kurzen Volksgesänge bis in die Gottesdienste hinein. „Christ ist erstanden, Nun bitten wir den heilgen Geist, Gott der Vater won uns bei, Gelobet seist du, Jesu Christ!" diese Festleisen drangen trotz dem Widerstreben der kirchlichen Behörden immer weiter vor; volkstümliche Bewegungen wie die Geißlerfarten und die Hussitenkämpfe (böhmische Brüder) brachen den Gesängen in der Muttersprache breite Ban. Bei ihnen ist die mönchische Andachtsglut abgestreift. Kurz, gedrungen, in der Form oft hart, sprechen sie den Gedanken, den Preis Gottes, den Inhalt des Glaubens, Bitte und Klage, Trost und Hoffnung einfach kräftig aus, one sich in Betrachtung des einzelnen zu verlieren. Selbst der weltliche Volksgesang, das Minne- und Jägerlied, muss seine Form, seinen Inhalt und oft auch seine Weise leihen, um dem geistlichen Liede Leben und Frische zu gewären. Es ist ein Ringen und Mühen, ein Wogen und Gähren, das wir an die Pforte des 16. Jarhunderts pochen sehen; es fehlt nur noch eins: die Macht des Glaubens, das Herz, das sagen kann: „die Sonne, die mir lachet, ist mein Herr Jesus Christ!"

b) Auf einer so reichen Vorgeschichte geistlichen Gesangs und volkstümlichen Liedes ruht nun das klassische Kirchenlied. Es hängt seine Entstehung nicht nur inhaltlich zusammen mit dem Eindringen der lauteren Warheit des Gotteswortes in die Gemeinde und der Befreiung des christlichen Volkes von priesterlicher Bevormundung, sondern es ruht auch sprachlich auf der deutschen Bibelübersetzung. Erst durch diese beiden Grundlagen und durch die damit zusammenhängende Einfürung deutscher Gottesdienstordnungen ist der Ruf eines Hans Sachs war geworden von der „Wittenbergisch Nachtigall, die man jetzt höret überall". Eben in dem Sommer 1523, als der Nürnberger Meistersänger unsern Luther also feierte, sollte der letztere als Fürer auch auf dem Gebiete des Kirchenliedes hervortreten. Kerndeutsches Gemüt, tiefdringende christliche Erkenntnis und Vertrautheit mit dem Volksleben befähigte ihn gleichermaßen dazu, auch poetisch der Mund der Reformationsgemeinde zu sein. Volkstümlich ist seine Dichtung von Anfang an gewesen, wie das selbst die äußerlichen Anknüpfungen zeigen: Luthers Erweiterungen der Festleisen, die wir oben benannten, füren den Ton des mittelalterlichen Volksliedes mit bewundernswürdig feinem und treuem Sinne durch. Dass die Weisen zu seinen Liedern meist aus der Vergangenheit übernommen sind, hätte man katholischerseits nicht zu betonen nötig gehabt; auch dieser Umstand bewärt Luthers Treue in der Bewarung gesunder Traditionen. Aber nicht die Form, der Inhalt des evangelischen Liedes bestimmte seine Volkstümlichkeit. Gerade der Umstand, dass diese ersten Lieder dem evangelischen Bekenntnis einen klaren lehrhaften Ausdruck verleihen, dass sie gewissermaßen eine theologische Art an sich tragen, wodurch sie für unsern Geschmack fast zu didaktisch erscheinen, war dem Geist jener innerlich erregten Zeit angemessen. Direkt in die Kernfrage: Was soll ich tun, dass ich selig werde? mündeten diese Bekenntnislieder ein, denen es zugleich an epischem Schwung und lyrischem Gefül nicht fehlte. „Nun freut euch, lieben Christen gmein!" das ist der Ton, der aus der Brust des deutschen Volkes so fröhlich klang, wie kein anderer. „Der Winter ist vergangen, der Frühling ist hart vor der Tür!" das fülen wir, sobald wir in dem verhältnismäßig beschränktem Gebiet jener ersten Gesangszeit uns bewegen. Kaum Ein

originales Festlied sproßt in jenen Tagen, wenn wir nicht etwa das schöne Himmelfartslied von Johann Zwick ausnehmen wollen: „Auf diesen Tag so denken wir“; die andern alle sind Übertragung und Fortbildung älterer Gesänge. Und dennoch dringt beim Meister die Kraft einer einzigen Saite tiefer, als bei andern die Harmonie vieler. Darum klagten die römischen Theologen: Hymni Lutheri animos plures quam scripta et declamationes occiderunt (Conzenius 1620), und der reformirte Theologe Scultetus (1618) schreibt: „Lutherus hat als ein rechter Orpheus Deutschlands die Summe der christlichen Lehre in deutsche Reime sehr schön und völlig gefasset, auch mit wolklingenden Melodien versehen“. Wandernde Sänger trugen als „gemeinnützige Bettler“ die neuen Lieder und Weisen von Haus zu Haus, von Dorf zu Dorf, von Land zu Land und recht ins Herz des deutschen Volkes hinein. — Anders freilich war die Zeit von 1550—1650. Das Jarhundert war matter geworden und die theologische Zwietracht nahm manche Kraft dahin; doch hatte das Kirchenlied nicht in entsprechendem Maße darunter zu leiden. Der Kirchengesang blühte auf: wir erinnern an die Reform durch Lukas Osiander und an Sänger und Setzer wie Johann Eccard; in der Liederdichtung aber haben Männer wie Ringwaldt und Helmbold, Philipp Nicolai und Valerius Herberger ihr Bestes gegeben. Der dreißigjärige Krieg zog die Herzen in die Tiefe der Not in der Welt und der Sammlung in Gott; darum fehlte der geistliche Nachtigallensang nicht, was schon die Namen Heermann und Gerhardt erweisen.

Der Höhepunkt des Kirchenliedes ist mit Paulus Gerhardt erreicht. Nach Wackernagels treffender Charakteristik vereinigt er die zwei Strömungen, welche sich zeitlich an seiner Person scheiden: den Gesang des christlichen Gemeindebewusstseins — das streng kirchliche Lied — und den Gesang des persönlichen Gefülslebens. Des Sängers „Leid und Gottes Liebe, der Seele Fragen und Gottes Antwort, Subjekt und Objekt ist in ihm wie in seinen Liedern eins, so eins, wie es nur dann sein kann, wenn die Empfindung nicht allein persönliche Warheit hat, sondern die höhere gemeinsame des Volks und der Kirche. Seine Lieder sind Volkslieder.“ — Von da an gings aber immer tiefer in die Subjektivität hinein. In Süddeutschland haben die Pegnitzschäfer trotz ihrer Sentimentalität im Kirchenlied immerhin weit Besseres geleistet, als in ihren weltlichen Dichtungen; die deutsche Bibel trug an dieser Stelle in Sprache und Gedanken ihre Poeterei höher empor. Das Andachtslied der schlesischen Dichterschulen, welches manche köstliche Blüte schuf, bereitete dem Erbauungslied des Pietismus, und dieses dem dithyrambischen Gesang der Brüdergemeine den Weg. Die Subjektivität begnügte sich zuletzt nicht mehr, nur das in individueller Form und dadurch gesteigerter Innigkeit auszusprechen, was seiner Substanz nach allen gemeinsam ist. Zuerst das fromme Bewusstsein mit seinen aparten geistlichen Erfarungen, hernach das fromm sein wollende, aber vom Glauben der Kirche losgeschälte und aufgeklärte Bewusstsein, die natürliche Religion, wie sie der subjektive Verstand sich selbst zurecht macht, haben sich für ein ganzes Jarhundert der geistlichen Poesie bemächtigt. — Nur die alten Württemberger aus Bengels Schule mit ihrem treuen Festhalten am Bibelwort und am kirchlichen Glauben haben noch eine liebliche Nachblüte des geistlichen Liedes aufzuweisen.

Erst die Auferstehung eines kirchlichen Lebens hat uns auch wider geistliche und kirchliche Dichter gebracht. Wenigstens sind die Gaben eines Spitta, Knapp und anderer vielen in der Gemeinde zum Segen geworden. Zu einer solchen Vereinigung des Subjektiven mit dem Objektiven, wie wir sie bei Gerhardt finden, hat freilich die geistliche Poesie unserer Tage noch weit; wenn es auch dem einen mehr, dem andern weniger gelingt, in glücklichen Momenten diesem Ziele nahe zu kommen. Echtes Kirchenlied zu schaffen, dazu ist unsere Zeit noch nicht angetan; der reiche Schatz, den wir haben, lässt auch ein Bedürfnis darnach weniger empfinden. —

Ist in der Geschichte des Kirchenliedes die geistliche Poesie in ihren verschiedensten Erscheinungen erkannt und so das im Liederschatz vorliegende Material geschichtlich begriffen, so tritt als weitere Arbeit hervor

2) die prinzipielle Erörterung des Kirchenliedes,

die Hymnologie im speziellen Sinne. Die erste Aufgabe dieser Theorie ist eine Darstellung des Verhältnisses zwischen Christentum und Poesie und der Bedeutung, welche Lied und Gesang im Gottesdienst der Kirche haben. Ihre zweite Aufgabe ist die Entwicklung der Idee des Kirchenliedes, und ihre dritte die praktische Verwertung dieser wissenschaftlichen Erkenntnis für die Gestaltung des Gesangbuchs.

Da der erste Punkt wesentlich in der Liturgik zu erörtern sein dürfte und den Zusammenhang der Hymnologie mit der praktischen Theologie begründet, so gehen wir hier näher auf den zweiten Punkt ein: Begriff und Wesen des Kirchenliedes. Wol ist die christliche Religion nicht in dem Sinne Poesie, wie etwa die griechische, wo die Poeten wie Offenbarungsorgane die Stelle der Propheten und Apostel vertraten (vgl. das bekannte Wort Herodots von Hesiod und Homer: *οὗτοι δέ εἰσι οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησι* II, 53). Im Gegenteil bildet das Christentum durch seinen geschichtlichen Charakter und durch seinen Gedankeninhalt als in sich geschlossene Lehrwarheit einen strengen Gegensatz zu den außertestamentischen Religionen. Dennoch verleugnet auch hier die Religion ihre innere Verwandtschaft mit der Poesie nicht, sofern beide eine ideale Welt, ein ideales Leben, dem greifbar Realen gegenüber stellen und als das warhaft Reale geltend machen. Es hat in der Tat niemand ein herrlicheres Epos gedichtet, als das ist, welches in der Offenbarungsgeschichte vor uns liegt, dessen *ποιητὴς* der ewige Gott selbst ist. Wenn vielleicht gerade deswegen eine menschliche Nachdichtung dieses göttlichen Epos nur selten (Heliand) und auch dann nur unvollkommen gelungen ist, so wird desto gewisser jener poetische Charakter der Schrift den Antrieb geben zu einer christlichen Lyrik. Indem Christus, das A und O der Schrift, zum frommen Gemüt in ein persönliches Verhältnis tritt, wird alles, was Geschichte und Lehre dort bieten, zum subjektiven Erlebnis; und dieses Erlebnis ruft die tiefsten Bewegungen des Menschenherzens in Lieb und Leid, in Hoffnung und Trauer hervor. Damit aber sind die tiefsten und unerschöpflichen Quellen aller Poesie eröffnet. Wol hat es bedeutsame Epochen der Kirchengeschichte gegeben, in welchen Christentum und Kunst in einen Gegensatz zu geraten schienen; aber wärend hier nur geistliche Entwicklungskrankheiten vorlagen, ist jedenfalls die Poesie und der Gesang am wenigsten davon betroffen worden. Die Erfarung der Gottesliebe hat auf der Schwelle des Neuen Bundes wie Frühlingsblumen die Hymnen einer Maria, eines Zacharias, ein Gloria in excelsis hervorgerufen. Die Gottesfülle fürte in den ersten Gemeinden zum *ψάλλειν*; und wie der sonst so nüchterne Jakobus sagt: *εὐθυμεῖ τις, ψαλλέτω* 5, 14, so gibt Paulus die Ermanung, *ὕμνοι* und *ψαλμοὶ* und *ᾠδαὶ* als Mittel der gemeinsamen Erbauung zu verwenden. Unmittelbar aus dem Gefül der Gemeinschaft mit dem Herrn erwächst so eine Lyrik, die sich der Kultus aneignen kann, um das Leben der Gemeinde und die Fülle ihres Geistes in der Sprache der Feier, im höheren Chor, auszusprechen und damit ein geistliches Opfer Gott darzubringen.

Innerhalb des Gottesdienstes wird das Epos neben der einfachen Schriftlesung keinen Raum haben. Selbst einzelne Lieder epischen Charakters, welche sich bis in die Gesangbücher unserer Tage forterhalten haben, wie: O Mensch, bewein dein Sünde groß — sind für den Gebrauch der Gemeinde untauglich. Noch weniger ist die dramatische Poesie auf diesem Gebiete möglich. Wol entsprach es dem katholischen Volksleben im Mittelalter, die heilige Geschichte in geistlichen Dramen an sich vorüberziehen zu lassen (siehe Bd. 5, 20 ff.); aber nichts zu sagen von den possenhaften Zutaten derselben, selbst eine so ernste Fassung des Dramas, wie sie im Oberammergauer Passionsspiel zum Ausdruck kommt, kann vor dem durch die Heiligkeit des Evangeliums geschärften protestantischen Gefül nicht bestehen. Je höher in der Ökonomie der Heilsgeschichte eine Person steht, desto leichter wird jedes ihr von fremder Hand in den Mund gelegte Wort zu einer Unzier und wird das Bild entstellt, welches die Gemeinde von ihr im

Herzen trägt. Überhaupt läſst der evangeliſche Kultus nichts zu, was die Schauluſt der Menge reizt, und erlaubt nicht, daſs irgend ein beliebiger Menſch einen Moſes oder Paulus oder gar den Herrn ſelbſt agire, der nur in Geiſt, Wort und Sakrament gegenwärtig ſein will, nicht aber in einer mimiſch vermittelten Schein-Inkarnation. Diejenigen, welche „ein θέατρον geworden ſind der Welt, den Engeln und den Menſchen“, können wir unmöglich auf einer Schaubühne uns vorführen laſſen. Nur in der Form der Wechſelchöre wird ein Anflug dramatiſcher Lebendigkeit in dem Gottesdienſte ſich einſtellen können; vgl. Herr Gott, dich loben wir. — Die didaktiſche Poeſie dagegen wird im Kirchengeſang eine Berechtigung haben, ſobald die Lehre in Bekenntnis umgewandelt iſt oder als Bekenntnis aufgefaſst werden kann. So gut eine ſtattliche Reihe von Lehrpſalmen das Geſangbüchlein des Alten Bundes ziert, ſo wol ſteht dem Geſangbuch der Kirche das Bekenntnislied an, welches den Glauben der Gemeinde in ebenſo poetiſche als lehrhafte Form gefaſst hat. Wenigſtens jene Geſänge auf der Schwelle der Reformationszeit, wie: Nun freut euch, lieben Chriſten gmein, Es iſt das Heil uns kommen her, Durch Adams Fall iſt ganz verderbt, werden wir zu den Perlen des Kirchenliedes zälen, ſo lange es eine evangeliſche Kirche gibt. Freilich ſpürt man auch in ihnen den Herzſchlag des Gefülslebens im Glauben bis auf die letzte Silbe hinaus. Dagegen hat es Zeiten gegeben, wo man auf Grund von irrigen Anſchauungen über das Weſen des Kultus der didaktiſchen Poeſie einen ungebürlichen Raum gegeben hat. Zu ſagen, im Lied predige die Gemeinde ſich ſelbſt, iſt gerade ſo widerſinnig, als zu ſagen, im öffentlichen Gebet predige die Gemeinde ſich ſelbſt. Wo das Predigen anfängt, hört das Singen und Beten auf. Das hat nicht bloß der lehrſelige und doch lehrunfähige Nationalismus, ſondern auch ſchon der Pietismus zum teil verkannt; man denke an ſo manches von Woltersdorf und Zinzendorf. Das geiſtliche Lied im freien Gottesdienſt, wie es bei den amerikaniſchen Erweckungspredigern zu lehrhaften Zwecken verwendet wird, hat mit dem Kirchenlied nichts zu tun und iſt nur auf dem Miſſionsgebiet zu begreifen.

Aus der durch das Bisherige beſchränkten und geſichteten Fülle des geiſtlichen Liedes, über deſſen Gefilde die Hymnologie Umſchau zu halten hat, tritt das eigentliche Kirchenlied erſt dann hervor, wenn es folgenden zwei Merkmalen entſpricht. Es iſt nicht nur geiſtliches Lied, ſondern beſtimmter geiſtliches Volkslied. Das iſt das eine.

Wenn es die Eigentümlichkeit des Volkslieds iſt, die Empfindungen, welche zu beſtimmten Zeiten und an beſtimmten Orten nicht den einzelnen Mann, ſondern des ganzen Volkes Herz bewegen, auf einen kurzen klaren Ausdruck zu bringen, ſo iſt in der Tat kein Lied ſo berechtigt, als Volkslied hervorzutreten, wie das geiſtliche. Denn wärend das weltliche Volkslied ſeine provinziellen Schranken hat, durchdringt das geiſtliche Lied, zumal in der Reformationszeit, eine Empfindung, eine beſtimmte Erfarung des inneren Lebens, welche alle Volksſtämme umſpannt. Damit ſind denn auch alle Lieder von dieſem Begriff ausgeſchloſſen, welche nur für gewiſſe Verhältniſſe gedichtet ſind. Die Legion jener Geſänge, welche ſeinerzeit gemacht wurden mit der beſtimmten Abſicht, daſs ſie die modernen Geſangbücher zieren oder gar fehlende Rubriken ausfüllen ſollten, ſind alsbald weggeworfen worden, als der Nebel der Aufklärung fiel. Manches Lied dagegen, deſſen Verfaſſer nie daran dachte, daſs er unter die kirchlichen Liederdichter gehen wollte, das auch vielleicht das einzige war, das ihm wie zufällig gelang, glänzt unter den liebſten und unentbehrlichſten Geſängen der Gemeinde. Daher auch eine ſtattliche Schar dieſer Perlen gleich ſo manchem weltlichem Volkslied namenlos auf die Nachwelt gekommen iſt. Bereiten dieſe Lieder auch dadurch dem forſchenden Hymnologen manche Schwierigkeit, ſo ſteht er darin doch wider den Stempel der Allgemeingültigkeit. Der Dichtergeiſt waltet frei und ungezwungen wo er will; aber ſein Lied geht von Herzen zu Herzen. Es empfängt die eine Zeit mehr, die andere weniger von dieſem Charisma; ganz unabhängig davon, ob etwa ſonſt die Poeſie als Literaturzweig in Blüte ſteht oder nicht. Das 17. Jarhundert hat in der poetiſchen Litteratur unſeres

Digitized by Google

Volkes nur wenig Volkstümliches und Mustergültiges, dagegen viel Verfehltes gebracht, und es ist dennoch der Quellort unserer trefflichsten Kirchenlieder; wogegen die Glanzperiode unserer Litteratur 1750—1850 zwar nicht der Zal, aber dem Werte nach ein großes Fehljar für die kirchliche Poesie gewesen ist. — Wie innig hiebei das weltliche und geistliche Volkslied ineinandergreift, zeigt die so häufige Verwandlung des Inhalts und die Übernahme der Weise von jenem auf dieses. Die evangelische Liederdichtung hat die mittelalterlichen Versmaße und Reimarten nicht nur der deutschen geistlichen Lieder, sondern auch der weltlichen Volksgesänge sich angeeignet; weit weniger war man geneigt, auf die Formen der lateinischen Hymnendichtung einzugehen. Und wol war es einzelnen Sängern wie Philipp Nicolai und Paulus Gerhardt gegeben, mit feinem Formensinn über die einfachen Maße und Töne des Volksliedes hinauszugreifen; als aber die Kunstpoesie bei den späteren, den Pietisten und Herrnhutern, zu bewegteren Rhythmen fürte, hat der Daktylus, die sapphische Ode, der rasche Wechsel langer und kurzer Zeilen und anderes tief in die Subjektivität hinein und damit auch weit vom geistlichen Volkslied hinweggefürt.

Aber das geistliche Volkslied wird erst dann Kirchenlied, wenn es den Glauben der Kirche rein und unverfälscht zum Ausdruck bringt. Das ist das andere.

Das Kirchenlied wird dem kirchlichen Bekenntnis entsprechen müssen. Wärend jedoch dieses, das Symbol, sobald es über den einfachen Katechismus hinausgeht, eine mehr oder weniger theologische Sprache fürt, darf das Lied nicht eine in Reime gebrachte Glaubenslehre sein. Die Begriffe der letzteren müssen in ihrer ganzen Bestimmtheit als Voraussetzung zu grunde liegen; aber im Liede selbst darf nur das Bewusstsein und die Sprache der im Glauben stehenden Gemeinde unmittelbar zum Ausdruck kommen. Das haben in dem Zeitraum orthodoxer Polemik Männer wie Philipp Nicolai und Paulus Gerhardt, ja selbst ein Neumeister und Valentin Löscher wol begriffen; und erst die spätere Zeit hat diese Schranken überschritten. Freilich ist auch da zwischen der sinnigen und maßvollen Didaktik eines Rambach und den Versifikationen des sonst poetisch angehauchten Woltersdorf und vollends den marklosen Moralliedern des rationalen Supranaturalismus wol zu unterscheiden; aber grundsätzlich ist auch jenes doktrinäre Beginnen nicht zu billigen. Überspringen dann vollends einzelne Lieder, wenn sie auch von hoher poetischer Kraft zeugen, die Schranken des Symbols, so liegen sie bereits nicht mehr auf der Linie des Kirchenliedes. Gottfried Arnold ist hie und da an diese Klippe geraten. — Der fruchtbarste Mutterboden bleibt für die kirchliche Poesie die heilige Schrift, die deutsche Lutherbibel. Aber nicht so, dass Bibelstellen in deutsche Reime und Verse umgesetzt werden, sondern in freier poetischer Reproduktion. Man vergleiche bei einem und demselben Sänger, Luther, seine Bearbeitung von Psalm 12: „Ach Gott vom Himmel, sieh darein"! und von Psalm 46: „Ein feste Burg ist unser Gott"; noch mehr aber seine gesamte Psalmendichtung gegenüber der Art, wie selbst ein Gerhardt sich an den Buchstaben des Psalms zu halten pflegte. Nichts zu sagen von der Weise, wie ein Blumhardt, Eytel und andere die Psalmen in die Formen deutscher Metrik gebracht haben. Immer bleibt es die Herrlichkeit der Bibel, dass die geistliche Poesie wie die geistliche Redekunst neben der höchsten Freiheit doch immer wider in ihr ihren Jungbrunnen findet. So aus dem biblischen Quell den Herzensglauben belebend und erfrischend wird das Kirchenlied ein flüssiges Symbol, ein volkstümliches Echo desselben Glaubens, auf welchem die bekennenden Väter gestanden sind.

Als Verbindung des Volkstümlichen und Kirchlichen im Liede wird das Kirchenlied in den verschiedenen kirchlichen Kreisen ein eigentümliches Gepräge annehmen. In der römisch-katholischen Kirche ist die Stellung des Volkes im Gottesdienste von dem tiefsten Einfluss auf die Art der kirchlichen Poesie geworden. Auf der einen Seite ist im Katholizismus nicht das Volk selbst die Kirche; Priester und Chor treten als liturgisch handelnd allein hervor. Als Gesangbuch finden wir dort eigentlich nur das Messbuch und das Brevier, welche beide nicht für Laien bestimmt sind; jeder Orden hat seine eigenen Hymnen.

Was in neueren katholischen Gesangbüchern von wirklichen Liedern, d. h. nicht bloß liturgischen Responsorien, enthalten ist, hat nur provinzielle Geltung; am Sitze des Papsttums kennt man nichts der Art. Auf der anderen Seite ist nicht die Volkssprache die Kirchensprache. Darum gibt es im Katholizismus wol in lateinischer Sprache Dichtungen von hoher, teilweise unerreichbarer Schönheit; aber sie konnten nicht zum eigentlichen Gemeingut werden. Als beim Ausgang des Mittelalters das Volk und seine Mystiker in der Muttersprache zu singen begannen, war das nicht von der Kirche hervorgerufen; es kündigte sich darin schon die reformatorische Bewegung von weitem an. Als die evangelische Kirche kam, war mit einem Schlage das kirchliche Volkslied auf dem Plan. — Aber auch hier hatte es ein verschiedenes Schicksal. Die reformirte Kirche war von Anfang an durch ihr starres Schriftprinzip aufgehalten, obwol es an volkstümlichen Sängern nicht gefehlt hätte: die Oberdeutschen, Zwick und Blaurer, sind des Zeugen; Zwingli war wie Luther eine poetische Natur und dem musikalischen Verständnis nicht ferne. Durch die ausschließliche Zulassung des Psalmengesangs im Gottesdienst wurde der geistlichen Liederdichtung die Ader unterbunden. Das formell Unschöne, was jede gereimte Psalmenübersetzung in um so höherem Grade an sich hatte, je mehr sie dem Original treu bleiben wollte, musste ungünstig und hemmend auf die Würdigung der Kunst und Poesie im Gottesdienste wirken. Hat sich dies auch später, besonders in den reformirten Landen deutscher Zunge, anders gestaltet, und sind Dichter von hoher Begabung — wir nennen nur die Kurfürstin Louise Henriette, Joachim Neander und Tersteegen — nicht ganz ausgeblieben, so steht doch unter allen Kirchenabteilungen die deutsche lutherische Kirche einzig da im fürstlichen Schmuck des volkstümlichen Liedes. Poesie und Musik haben an dieser einen Stelle einen solchen Himmelsthau von heiliger Kunst über ihre Liturgie gebreitet, dass die lutherische Kirche in künstlerischer Beziehung keine andere zu beneiden hat. Zwischen ihr und der reformirten hat sich denn auch wenigstens auf diesem Gebiet eine Union, eine Gütergemeinschaft gebildet, welche den Stempel des göttlichen Segens an sich trägt.

In solcher Betrachtung der Idee des Kirchenliedes schält unsere Wissenschaft dasselbe aus der geistlichen Liederdichtung heraus und ist im stande, die Erfordernisse desselben klar zu präzisiren. Sie zeigt uns das Kirchenlied als den Herzenserguss eines Volkes, das in der Kirche seine ware Heimat hat und seines Herzens Bestes auf den Altar seines Gottes legt. Damit fürt die Theorie zur Praxis hinüber; denn die letzte Aufgabe der Hymnologie ist

III. Das Verwenden des Kirchenliedes.

Damit stehen wir an einem eminent wichtigen Gegenstand, neben welchem wir alle anderen Fragen der praktischen Hymnologie zurücktreten lassen müssen: der Theorie des Gesangbuchs. — Das reiche Erbe der Jarhunderte liegt im Liederschatz der Kirche vor uns; wir haben ein Verständnis der Geschichte des Kirchenliedes und als Frucht davon den Begriff desselben gewonnen. Das Ergebnis aller dieser Studien will nun gehoben sein. Die nächste Aufgabe ist

1) Die Auswal der Lieder.

Wenn man die Zal der Lieder schon auf 100,000 angeschlagen hat, so wird das Wort hier gelten: wer die Wal hat, hat die Qual. Wer auf diesem Gebiet arbeitet, wird in seiner Auswal sich selbst nie genügen, geschweige denn es jedermann zu Dank machen. Leitende Gesichtspunkte aber werden folgende sein. Vor allem muss das Gesangbuch die Kernlieder enthalten, welche dem evangelischen deutschen Volke in Ost und West, in Süd und Nord gemeinsam sind und in ihrem Gebiet die Klassizität darstellen, also den Stempel objektivster Klarheit, zartester Einfalt und unverwüstlicher Schönheit an sich tragen. Im wesentlichen ist der Begriff des Kernliedes ein historischer, obwol man seine einzelnen Merkmale theoretisch beschreiben kann. Der alte lerinensische Grundsatz: quod semper, quod ubique, quod ab omnibus — wird hier in gewissem Sinne anzuwenden sein. Allerdings könnte der Mut leicht sinken, wenn man liest, dass seinerzeit

unter allen von 9 Kirchenregimenten zu Eisenach eingereichten Verzeichnissen nur 6 Lieder sich gemeinsam fanden. Besser geht es, wenn man, wie Fischer in seinem angefürten Werke, eine Anzal wirklicher Gesangbücher zusammennimmt und nur etwa jene ausschließt, welche in die Zeit der rationalistisch-babylonischen Gefangenschaft des Kirchenliedes fallen. Parallel damit mag der andere Weg gehen, dass man, wie nach Kochschem Vorgang der Unterzeichnete im 8. Band des Kochschen Kirchenliedes 1876 getan hat, diejenigen Lieder aneinanderreiht, welche geschichtlich nachweisbare Segensspuren hinterlassen haben. Auch so noch wird die Zal der Kernlieder eine schwankende bleiben; aber wenn wir nur z. B. Wackernagels Kleines Gesangbuch, die Eisenacher Arbeit und Änliches vergleichen, wird man immerhin gegen 200 Lieder zum Gesangbuchsgrundstock rechnen dürfen. — Ist in diesem Stammgut die Gesamtkirche aller Zeiten vertreten, so gesellt sich zu ihm natürlich sofort eine zweite Gruppe. Das sind Lieder, welche der Provinz näher zugehören, für welche das Gesangbuch bestimmt ist, und der Zeit, in welche die Abfassung desselben fällt. Es ist uns gar kein Zweifel, dass z. B. andere Gebiete unserer Kirche unmöglich so viele Lieder von Philipp Friedrich Hiller aufnehmen können, als wir im Schwabenlande; die Pommern und Schlesier, die Sachsen und Westfalen werden ihresteils wider andere Lieblinge haben. Woferne solche Lieder nur die Kernlieder nicht überwuchern und überhaupt den allgemeinen Gesetzen des Kirchenliedes entsprechen, wird ihre Aufnahme one Anstand und selbstverständlich geschehen. Soll das Gesangbuch ein Buch fürs Volk sein, so muss es in gewissem Maße provinziellen Typus an sich tragen. Und auch dazu werden wir willig sein, aus der unserer Zeit zunächst vorausgegangenen Liederperiode verhältnismäßig mehr aufzunehmen, als aus anderen änlichen Zeiten. Das Kirchenlied mit 1750 zu sistiren, erscheint uns als ein unberechtigter Gewaltstrich. Wir stimmen bei vollster Klarheit über den poetischen Wert und inneren Gehalt des modernen geistlichen Liedes Fischer bei, wenn er — a. a. O. I, Vorwort — sagt: „Mir ists, als wollten die letzten herbstlichen Rosen im Liedergarten der Kirche — ein: „Wie groß ist des Allmächtgen Güte", „Jesus lebt, mit ihm auch ich" — mit ganz besonderer Teilnahme angeblickt sein"; wir übertragen diese liebende Pflege auch auf die Lieder eines Spitta und Knapp. Leben sich solche Lieder mit der Zeit vielleicht aus und machen anderen Platz, so sind sie darum doch nicht unnütz gewesen. — Ein weiterer Bestandteil wird dem Gesangbuch zugefürt werden, je nachdem man die Frage über die Zulässigkeit der kirchlichen Lieder fürs Haus beantwortet. Bekanntlich hat die Eisenacher Gesangbuchskommission auf die Aufnahme derselben verzichtet und ihren Entwurf darum auch nachdrücklich als Kirchengesangbuch bezeichnet. Philipp Wackernagel hat sein Gesangbuch nach seiner Erklärung infolge davon selbständig herausgegeben, und wir stellen uns in dieser Frage ganz entschieden auf seine Seite. Die Kirche im Haus ist auch Kirche; und das Morgen- und Abendlied, das wir dort singen, ist kirchliches Lied. Ein Gesangbuch, in dem das Lied nicht stünde: „Nun ruhen alle Wälder", könnte ich nicht verstehen. Das Volk verstünde es auch nicht; es wäre seine Auswal von des Gedankens Blässe angekränkelt. — Alles in allem aber ist zu wünschen, dass in Ausfürung dieser Grundsätze das Gesangbuch eine nur mäßige Anzal von Liedern umfasse. Sonst wird es wol eine treffliche Anthologie, aber nicht ein Eigentum der singenden Gemeinde sein und werden können. Ungefär 500 müssen genügen. — — Schwieriger als die Auswal wird wol sein

2) Die Redaktion der Lieder.

Bewegt sich doch wesentlich um diesen Punkt der hymnologische Streit nun seit 50 Jaren. Es wird one weiteres zuzugeben sein: es war ein verhängnisvoller Schritt, als Justus Gesenius mit seinem Freunde David Denicke (1646 u.) 1659 in einem Hannoverschen Gesangbuch das Verändern der Lieder begann; und es mag eine kleine und verdiente Ironie des Schicksals genannt werden, dass dem ehrwürdigen Manne, der die verhängnisvolle Ban der Liederveränderungen betreten hat, der Anfang seines eigenen Liedes: „Wenn meine Sünd'

mich kränken“ schon 1661 im Lüneburger Gesangbuch umgebogen wurde in „Wenn mich die Sünden kränken“. Und wenn hernach vollends die Aufklärung anfing, den Vätern am Zeug zu flicken und Abraham Teller die Frechheit hatte, 1781 in seiner „Kurzen wahrhaften Geschichte der ältesten deutschen Kirchengesänge, besonders vor Luther“ sich auf Luthers Verbesserung der alten Gesänge zu gunsten der rationalistischen Verschlimmbesserungen zu berufen, so geht der wissenschaftlichen Behandlung des Kirchenliedes auf solchen Banen der Athem aus. Das Kirchenlied samt dem Kirchengesang hat einen Vandalismus erduldet, wie selten ein Gebiet der Kunst. Da ist es denn ein erklärlicher Gegenstoß gewesen, den ein Stip, Scholz, Wackernagel fürten mit dem Prinzip: sint ut sunt, aut non sint. Sie gingen davon aus, dass man so wenig als an einer Horazschen Ode, einem Göthe'schen Gedicht, einer Beethovenschen Sonate — an einem Kernlied nach dem Geschmack unserer Zeit etwas ändern dürfe. Aber es geschah Besseres, als dass diese Reaktion sich im Kampf gegen einen Stier, Knapp und andere ihr Recht zu verschaffen suchte. Wackernagels große Errungenschaften auf dem Gebiet der Quellenkunde und des Liederschatzes, seine eminente philologische Gewissenhaftigkeit, seine geschichtlich gestützte Ehrfurcht vor dem Kirchenlied schärften das hymnologische Gewissen der Zeitgenossen in dem Maße, dass Änderungen des Kirchenliedes in dogmatischer Richtung — Weglassung des Blutes Christi, der Versönung, des Satans und dergleichen — künftig nur als Parteitendenz bezeichnet werden können, Änderungen aber aus ästhetischen Gründen, wie sie im Berliner Liederschatz und in dem von Albert Knapp zallos sind, je länger je weiter zurückgedrängt erscheinen. Wo ernstlich kirchliche Gesichtspunkte walten, wird die Kernliedergruppe des Gesangbuchs sich je länger je mehr auch in ihren archaistischen Formen, welche oft dem Volksleben viel näher stehen als einer beschränkten Halbbildung, Anerkennung oder wenigstens Verständnis verschaffen. — Allein wohin der apodiktische Grundsatz fürt, durchaus nichts zu ändern, zeigt Wackernagel in seinem Kleinen Gesangbuch, wo er das Lied: „Wie schön leuchtet der Morgenstern“ weglassen muss und bemerkt: „Nach meiner Überzeugung kann es in keinem Gemeindegesangbuch Platz finden. Verstümmelt wol; aber wem möchte damit gedient sein?“ Grundsätze, welche ein solches Lied ausschließen, müssen schief sein. Auch ist weder Wackernagel in seinem Gesangbuch, noch Stip im „Unverfälschten Liedersegen“ konsequent geblieben. Zu Bremen 1852, um nur ein Beispiel zu nennen, eiferte der große Hymnologe für: „und steur des Papsts und Türken Mord!“ und hernach hat er 1860 selbst geändert: „und steur des Feindes Trug und Mord!“ So erweist sich die Praxis oft mächtiger als alle Theorie. Damit ist nun freilich die Redaktion von dem sicheren Grundsatz jener Reaktion verlassen und auf eine schwankende Praxis angewiesen; allein die steigende Besserung unseres Gesangbuchwesens seit 40 Jaren zeigt uns, dass wir dennoch auf gutem Wege zu kirchlichen Gesangbüchern sind. — Die letzte Aufgabe ist

3) Die Anordnung des Gesangbuches.

Die unendliche Mannigfaltigkeit der Empfindungen, welche sich im geistlichen Lied ergossen haben, hindert nicht, die Sammlung unter gewisse Gesichtspunkte zu verteilen und in eine schöne lichte Ordnung zu bringen. Allein auch in dieser Beziehung liegt eine großartige Verschiedenheit der Versuche vor. Nichts zu reden davon, dass selbst alphabetische Aneinanderreihung versucht wurde; auch die historische kann für ein Volksbuch nicht in Betracht kommen. Am meisten hat man in doktrinärer Weise dogmatische und ethische Gesichtspunkte geltend zu machen versucht; auch solche sind one großen Wert. Es gilt vielmehr, one die Lieder zu sehr in kleine Abteilungen zu zersplittern, nach einigen großen Gesichtspunkten des liturgischen und häuslichen Bedürfnisses das Gleichartige zusammenzustellen. Dies ist selbst einem Lange und Nitzsch nicht gelungen. Wenn der erstere (Kirchliche Hymnologie S. 31) psalmartige, hymnenartige, odenartige Lieder unterscheidet und als vierte Gattung rein lyrische anfügt, so zeigt eben diese letztere Abteilung, welche allein dem vollen Begriff des Kirchenliedes entspricht,

dass die ganze Einteilung wol einen biblischen Ausgangspunkt an Ephes. 5 haben will, aber dennoch nicht für das Gesamtgebiet des Gesangbuches genügt. Nitzschs Einteilung (a. a. O. S. 359) in Lieder für Feier und Zeit, für Gebet und für die Predigt, ist im allgemeinen so gemeint, dass die Lieder für Feier und Zeit die eigentlich gottesdienstlichen seien, wärend die Gebetslieder mehr auf die inneren und äußeren Erlebnisse des Christen sich beziehen, welche die Kirche liebevoll und fürbittend in ihre Anliegen mit aufnimmt. Müssen wir diese beiden Abteilungen anerkennen, so wissen wir mit der dritten, den Predigtliedern, desto weniger anzufangen. Am populärsten klingt Bunsens Einteilung: die Rüstzeit (Schöpfungs-, Buß- und Adventslieder), die Christzeit (Weihnachten bis Himmelfart) und die Kirchenzeit (allgemeine, tägliche und besondere Opferlieder). Allein die Schwierigkeit beginnt auch hier mit dem dritten Abschnitt. — Es sei dem Unterzeichneten erlaubt, nach Andeutungen, welche er im 8. Band von Kochs Kirchenlied 1876 gegeben hat, seine Einteilung hier niederzulegen.

I. Die kirchlichen Zeiten.

1) Die christlichen Festzeiten: Advent, Weihnachten, Neujar, Epiphanien, Passion, Ostern, Himmelfart, Pfingsten, Trinitatis.

2) Die Gottesdienstzeiten: Kirchenfeste, Reformation, Mission; Sonntagslieder, Lieder für Wort und Sakrament: Taufe und Abendmal; Trauung.

3) Die Naturzeiten in kirchlicher Weihe: Morgen- und Abendlieder, Jareszeiten, Krieg und Frieden.

II. Das christliche Leben.

1) Buße, 2) der Friede des Glaubens, 3) Liebe zu Gott und Christus, 4) das Gebet, 5) das gottselige Leben, 6) das Vertrauen auf Gott und 7) Trost im Kreuz.

III. Die letzten Dinge.

1) Sehnsucht nach Erlösung, sowol beim einzelnen als bei der Kirche im ganzen; 2) Eingang zur Ruhe: Sterbelieder und Begräbnisgesänge; 3) Ausblick in die Herrlichkeit.

Es spricht für diese Anordnung, dass sie sich von durchaus einfachen und klaren Gesichtspunkten leiten lässt. Die erste Klasse sind die liturgischen Gesänge, welche man in der Regel beisammenfindet; und es tritt stufenweise bei ihr ins Licht, wie Gottes Wort und der Kirche Lied alle Zeiten heiligend durchdringt. Die zweite Klasse fasst die lyrischen Ergüsse aus dem inneren Leben des Christenmenschen am einfachsten Faden der Heilsordnung auf. Die dritte Klasse knüpft an diesen Faden an und weist nicht nur dem Einzelleben des Christen, sondern auch der Kirche — hierin zur ersten Klasse sich zurückwendend — das herrliche Ziel, wo das Kirchenlied der Erde übergeht in die Liturgie des oberen Heiligtums. Tritt hier die Hoffnung der Kirche als selbständiger Teil heraus, so ist das ein ebenso biblischer als altkirchlicher Gedanke; und selbst den Vorwurf mangelnder Logik im Verhältnis der drei Klassen wird man der Einteilung kaum machen, wenn man erwägt, dass sie im wesentlichen den Dreiklang: Glaube, Liebe, Hoffnung zur Entfaltung bringt. — —

Durch eine dreifache Arbeit sind wir so zu einem wolgeordneten Ergebnis gelangt. Aus der unendlichen Fülle des Liederschatzes ist durch wissenschaftliche Wertung und Sichtung der einzelnen Produkte eine edle reife Garbe in dem Gesangbuch auf den Altar des Herrn gelegt. Wir finden in ihm nach Bunsens schönen Worten die Blätter eines großen Gedichtes, welches der Geist der Kirche im Laufe von Jarhunderten gedichtet hat. Und wo wir in den einzelnen Gebieten der evangelischen Kirche die Verwirklichung dieses Ideals suchen, erkennen wir mit Dank gegen Gott, dass auf das Gesangbuch des 19. Jarhunderts jene Worte angewendet werden dürfen, welche Luther vom Psalter gebraucht: „Wo findet man feinere Worte von Freuden, denn die Lob- oder Dankpsalmen haben? Da siehest du allen Heiligen ins Herze, wie in schöne lustige Gärten, ja in den Himmel, wie feine herzige lustige Blumen darin aufgehen von allerlei fröhlichen

Gedanken gegen Gott um seine Woltat. Widerum, wo findest du tiefer, kläglicher, jämmerlicher Worte von Traurigkeit, denn die Klagpsalmen haben? Da siehest du abermal allen Heiligen ins Herz, wie in den Tod, ja wie in die Hölle. Also auch, wo sie von Furcht und Hoffnung reden, brauchen sie solche Worte, dass dir kein Maler könnte also die Furcht oder Hoffnung abmalen und kein Cicero oder Redekundiger also fürbilden".

Indem wir unterlassen, auf Anweisungen über die Verwendung des Liedes im Gottesdienst einzugehen, und nochmals daran erinnern, dass der hymnologischen Arbeit an den Liedern auf allen Stadien die gleiche Arbeit an den Weisen zur Seite gehen muss (s. den Art. „Kirchenmusik"), sprechen wir unsre Freude darüber aus, dass auf diesem so überaus dankbaren Gebiet eine so lebhafte Arbeit erwacht ist. Es ist um die Hymnologie noch viel Verdienst zu erwerben; aber sie lont eine ernste wissenschaftliche Tätigkeit mit reichen Ergebnissen. Dagegen bleibt in der Bildung der evangelischen Geistlichen eine sehr fülbare und zu beklagende Lücke, die durch nichts anderes ersetzt werden kann, so lange nicht der Hymnologie der ihr gebürende Platz unter den akademischen Lehrfächern allgemeiner zuerkannt wird, als bisher geschehen. **(Palmer †) Richard Lauxmann.**

Kirchenmusik kann im weitesten Wortsinn verstanden werden für alles, was in der Kirche durch Tonkunst berürt und ausgefürt wird, also Gemeindegesang, Chorgesang, psalmodische Cantillation, Orgelspiel (Cantate, Oratorium). Aus dieser allgemeinsten Wortbedeutung ist der engere Sprachgebrauch herausgetreten zur Unterscheidung gewisser Kunstgattungen nach ästhetischem oder praktischem Bedürfnis der Wirkenden und Empfangenden. Wir erkennen diese Definitionen und Dispositionen nicht als allgemein gültige, nehmen sie aber gern als das, was sie sind und sein sollen: Hilfsmittel der Lehre, Haltpunkte der Kritik und Handhabe der sachgemäßen Ausfürung.

1) Demnach unterscheiden wir erstlich Liturgisches und Künstlerisches in dem Sinne, dass jenes dem Bedürfnis der Gemeinde entspricht, dieses darüber hinausgeht in nicht gegensätzlicher, sondern ergänzender, erfüllender Weise. Mit andern Worten: Liturgisch nennen wir das λεῖτον ἔργον = Volkswerk, volkstümliche Empfängnis und Mittätigkeit; Künstlerisch, was sich daneben und darüber stellt in höherem Chor, also etwa der Art, welche St. Paulus 2 Kor. 12, 4 in schönem Wortspiel benennt ἄρρητα ῥήματα = unsprechliche Worte, solche, die über allem grammatischen Worte schweben in jenseitigem Lichtglanz; denn wir wissen, dass es ebensowol Töne gibt, die kein Wort beschreibt, wie umgekehrt philosophische Worte unsingbare Ideeen enthalten können. (Mit Unrecht nennt Hegel, Phänomen. S. 83 alles Unaussprechliche unwar, unvernünftig).

2) Man hat wol an der Benennung Kunst Anstoß genommen. Ist Kunst und Schönheit zum christlichen Gottesdienst wesentlich? Diese Frage hat nicht bloß in pietistischen oder konfessionellen Kreisen fromme Eiferer bewegt: mit Recht, sofern die schöne Kunst, welches Wort die modernen Plastiker und Maler usurpirt haben für ihre einzelne Kunst allein, im Christentum eine andere Stellung hat, als bei den Heiden, indem sie bei uns eine dienende, nicht herrschende Gewalt bedeutet. Wenn man aber sagt: Die Kunst als Kunst („als solche") gehört nicht in die Kirche, so ist das ganz richtig, hilft aber zum Verständnis gar wenig, da weder die volkstümliche noch die Gelehrtensprache die Unterschiede deutlich abgrenzen würde. — Zwar ist die Meinung jenes Spruches nicht zu verwerfen: Die Kunst an sich ist nicht Sache der Kirche, kein selbständiges Glied, kann nicht die Liturgie, den Gottesdienst ersetzen; dagegen ist sie als Dienerin des Heiligtums gegenwärtig, fast unersetzlich. Wollte man die Worte pressen, so möchte man sagen: Wie die Sprache, so ist auch der Gesang ein Kunstwerk: alles Musikalische in und außer der Kirche, Rezitiren, Spielen und Psalliren, Choral und Gassenlied gehört der Kunst, der Überwirklichkeit an, gleichweit von Naturwirklichkeit, wie von Philosophie und Handwerk unterschieden. Wenn nun in manchen Kirchen das Heiligenbild verboten, dagegen schmuckes Holz und farbige Fenster erlaubt sind: so verrät das allerdings unbewusste Schönheitsliebe, aber doch mehr Sinnenreiz als Seelenspeise. Uns aber ist im Herzen bewusst, dass

alle ware Kunst und Schönheit mehr bedeute, als spielender Zierrat oder Erfrischung des freudelosen Alltagslebens: vielmehr erscheint diejenige Auffassung richtiger, welche den Kern der schönen Kunst begreift als Abbild des verlorenen Paradieses und Vorbild des verklärten Lebens der neuen Welt.

Ist nun hiernach in unserm Gottesdienst das Kunstwerk nicht ein Heiligtum, die Kunst niemals ein Ersatz der Religion: so ist und bleibt sie doch ein köstliches Kleinod. Nach evangelischem Begriff ist das Gotteshaus ein Haus der Weihe, der Gnadengaben Schatzhaus, der Menschen Lehrhalle und Gnadenort, was an sich schon sorgfältiger Pflege bedarf nach seiner Bestimmung, die edelsten Gaben der Menschheit zu empfangen und zu spenden — nicht als magische Zauberhalle, sondern als Hort und Schutz der Gläubigen.

3) Von den übrigen Künsten ist hier nicht zu reden; wir verweilen bei der Tonkunst, welche insofern insbesondere die christliche genannt wird, weil sie im Heidentum, soweit unsere Kenntnis geht, nirgend als durchgefürtes pflichtiges Liturgema erscheint, und weil sie auf christlichem Grunde ihre höchste Entwicklung gewonnen hat. Dass der Gesang eine bedeutsame Stelle im Kultus der offenbarten Religion einnimmt, unterscheidet den biblischen Kultus von allem heidnischen: es ist die Bedeutung der hörenden*) Kunst, das Gegenbild der schauenden (Bildkunst) zu sein: diese als lichtfreudige, lichterfüllte Weltschau der Oberfläche der Körperwelt, jene umgekehrt der Tiefe des Lebens, der dunkeln innerlichen Welt des Gemütes zugewandt, wo die Gewalt des Tones und Wortes ihr Wesen hat. Aristoteles zeichnet den Unterschied der sichtbaren und hörbaren Dinge (Politik 8, 5) mit den treffenden Worten: alles Sichtbare ist Zeichen der Warnehmung, *σημεῖον*; alles Hörbare Gleichnis, *ὁμοίωμα*: womit wol Paulus' Wort an die Römer 10, 17 *ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς* zu vergleichen.

Wenden wir nun unsere Anfmerksamkeit auf den Gesang der Gemeinde, so geschieht das, weil dieser ein teurer Schatz der evangelischen Kirche von Anfang der Reformation gewesen und trotz mancher Abirrung vom rechten Wege doch nicht erloschen, sondern, im Gedächtnis des Volkes haftend, sich noch heute lebenskräftig bezeugt. Die Reformatoren wollten mit der Förderung des Gesanges nicht ein unerhört Neues aufbringen, vielmehr das Erbe der Väter nutzbar, allem Volk zugänglich machen, wie es im Psalm des Alten Bundes und in der apostolischen Kirche von Anfang gehegt war. Dass es sich so verhielt, bezeugen die Altväter vor Gregor mit beredten Worten, u. a. Tertullian Apolog. 39 ut quisque de scripturis s. vel de proprio ingenio potest, provocatur Deo canere; Origenes c. Cels. erzält: Griechen singen griechisch, Römer römisch, jedes Volk in seiner Muttersprache; Constitutiones apostolicae (saec. 4): Unus canat de psalmo, populus in extremo cantu intonat Kyrieleis Amen — ad similitudinem coelestis tonitru Amen reboat; Venantius Fortunatus (600): Pontificum monitu Clerus plebs psallit et infans — Gerbert de cantu sacro 1, 1, 3, 4. — Gregor der Große (600) hat das Volk seiner Mündigkeit beraubt und hiemit im Gegenteil der apostolischen Kirche das priesterliche Königreich — das von Athanasius verschmähte — hergestellt, dagegen des alttestamentlichen heil. Volkes Ebenbürtigkeit verworfen: Luther wollte eben dasselbige Volk apostolisch und alttestamentlich herstellen. Vgl. noch 2 Mos. 19, 6; Psalm 95. 100. 105. Seit Gregors Regierung ist die Cantillatio der lectio choralis, der eigentliche Cantus gregorianus, Hauptbestandteil der Messe geworden; weder Predigt noch Volksgesang sind seitdem stetige oder pflichtige Teile des katholischen Ritus, außer in der Diaspora**) zwischen evangelischer Umgebung. Die romanischen Völker haben denselben Gesang noch jetzt nicht in Gebrauch; der Volksgesang der Gemeinde dauert fort bis heute in Dänemark, Scandinavien (Beltica), Finnland, Island,

*) Wonach der Name des heroischen Sangmeisters Horand — in der Sage von Gudrun — sich deuten läßt.

**) Neuerdings ist durch Veranlassung des Bischofs von Ermeland (Braunsberg in Westpreußen 1877) ein deutsches Gesangbuch mit Orgelbegleitung erschienen unter der sehr gelungenen Redaktion von Franz Commer.

Nordamerika und in den von unseren Missionaren in Asien und Afrika bekehrten Völkern.

4) Was wir der alten und mittelalterlichen Kirche schuldig sind, hat nicht allein Luther widerholt anerkannt in der Aufnahme uralter Kirchen und Wallfartslieder: die Anklage der jenseitigen kritischen Heißsporne — Ortlieb u. a. — als hätten wir das Beste unserer singenden Volkskirche ihnen heimlich entwendet, ist deshalb hinfällig: nicht nur weil eben unser liturgisches Grundbuch Lucas Lossius Psalmodia Veteris Ecclesiae 1553 ihr rechtmäßig erworbenes Erbe redlich anerkennt, sondern weil eben diese Psalmodia von den späteren katholischen Meistern von Guidetti Directorium Chori 1589 bis auf die späteste Zeit als Quelle und Autorität anerkannt und benutzt ist. Luther und die Seinen wollten nicht Neuerungen in dem verrufenen Sinne der Neologie, sondern möglichst getreue Herstellung des ursprünglichen apostolischen Inhalts.

Einige jener altkirchlichen Tonweisen sind noch heute der evangelischen Kirche eingewont und beliebt; es wurden 23 altliturgische Lieder Sequenzen, Wallfartslieder, deren älteste, Cantus firmi, dem Priestergesang angehörten, in unsern Liederschatz aufgenommen, z. B. Christ ist erstanden — Komm, heiliger Geist — Nu komm der Heiden Heiland — In dulci jubilo — Gelobet seist du Jesus Christ — Resonet in laudibus — und so ferner lateinische Hymnen und Volkslieder von unbekannter Herkunft, z. B. Es ist das Heil uns kommen her. — Ist nun diese Übertragung aus dem kostbaren Erbe der Mutterkirche ein unredliches Erwerbnis? Ebensowenig als die historischen Überlieferungen, die Gregor selbst von den Altvätern mit den griechischen Tonarten überkam; auch morgenländische Tonweisen klingen nach, wie in dem einfältig schönen „Herzlich lieb hab ich dich o Herr“, welches Forkel von spanischen Juden noch zu seiner Zeit (1749 bis 1818) gesungen anfürt.

Wie aber der Massen-Volksgesang den Deutschen vom ersten Jugendalter angehörte, davon haben wir untrügliche Zeugnisse. Schon die Altrömer verwunderten sich über die Sanglust der wilden Germanen, die oft vom Tag in die Nacht nicht ruhte; die Romanen der späteren Zeit fanden das Teutonische, den vielstimmigen Gesang, anfangs entsetzlich barbarisch, wie das noch heute Neugriechen und Türken zu tun pflegen. Der Gesang der Hellenen in der Blütezeit war durchaus solistisch, unison und homophon, allenfalls mit Instrumenten begleitet — *ἀοιδοὶ ῥαψῳδοὶ κιθαρισταὶ κιθαρῳδοὶ αὐληταί* u. s. w. Nur der spartanische Schlachtgesang soll recitativisch cantillirt sein; prächtig sind die edlen mannhaften Rhythmen ihrer Anapäste; ihre Musik ist nirgend verzeichnet. — Aus späteren Zeiten gibt es änliche Zeugnisse: wie Bernhard von Clairvaux aus seiner Kreuzpredigt in Speyer (1147), in sein burgundisch Vaterland widerkehrend, beklagte, keine schönen Lieder zu hören, dergleichen in Deutschland so reichlich — änlich zu unserer Zeit Garibaldi, der bei seinem Triumphzug nach Neapel bedauerte, nirgends solchen Volksgesang vernommen zu haben, wie in seiner Heimat unweit der savoyischen Alpen; wichtiger noch erscheint die Äußerung des Jesuiten Bellarmin: die schönen Kirchenlieder hätten der alten Kirche mehr Seelen abtrünnig gemacht, als der Erzketzer selber.

Mit diesen Zeugnissen, denen keine Gegenzeugen widersprechen, ist nur eine Seite berürt, die volkstümliche; ihr gegenüber steht die künstlerische, worin die Arbeit der Germanen und Romanen vereinigt die hohe Kunst entfaltet in viele Zweige und Blüten, und wärend dreier Jarhunderte ein eigentümliches Leben hervorruft, desgleichen frühern Zeiten und Völkern unbekannt war. Von den Anfängen der modernen Musik mit Guido von Arezzo (1020), der die moderne Notenschrift begründete, und Franko von Köln (1220), dem wir, wo nicht die Entdeckung, doch die erste schriftliche Darstellung der (natürlichen) Dur-Harmonie, Konsonanzlehre und Mensuralnoten verdanken — bis auf Orlando Lasso († 1594), sind die Niederländer weltberümt als Lehrer und Mehrer der Tonkunst. Ihre Haupttätigkeit war die kirchliche. Ist auch der Spruch „Alle (schöne) Kunst stammt von dem Altar“ nicht unbedingt festzuhalten, so ist doch gewiß, daß die Klöster des Mittelalters der Sitz und die Schule aller höheren Geistesarbeit

gewesen, und die wichtigsten Erfindungen vornehmlich von Mönchen ausgegangen sind.

5) Auf diesem Grunde ist das Wunderwerk der Mehrstimmigkeit erwachsen, welches dem Altertum wie den späteren Heidenvölkern unbekannt geblieben. Zuerst sind, nach den wenig genügenden ältesten Proben vor der niederländischen Schule zu schließen, die grundlegenden Versuche an kurzen Liturgemen, als: Kyrie Gloria Eleison Halleluja Amen gemacht: Dies scheint der Anfang selbständiger Melodik, d. h. der außer und über dem psalmodisch recitirenden Wortausdruck schwebenden Tonweisen. Ob Westfranken oder Belgier die ersten Erfinder gewesen, haben wir noch nicht ergründet; auch Engländer und Deutsche ringen nach gleichem Ruhm. Gewiss ist, dass am Ende des 14. Jarhunderts der Name des Kontrapunkts aufkommt, one dass wir den Urheber wissen. Diese neue Kunst des punctus contra punctum positus (Note gegen Note), die Kunst, verschiedene (nicht unisone oder in Oktaven bewegte) Tonweisen harmonisch und rhythmisch in Eins zu bilden, wird nun Gipfel und Krone der modernen Kunst, die Dialektik der Tonkunst, das Lied der Lieder, welches nimmer vergeht, nannte es einst ein entzückter Künstler.

Diese selbständige Melodik über dem Wort, der Kern der modernen Musik seit Orlando und Palestrina, entspricht nicht dem beliebten Spruch Musices Seminarium Accentus, den der richtige Musiker deshalb verwirft, weil die grammatisch-rhethorische Betonung nicht immer das primum movens der echten, d. h. schönen Melodie ist, da diese vielmehr eine Selbständigkeit, ein Selbstleben — Ἐντελέχεια — in sich trägt, gleichwie das Lied, das rhythmisch gesprochene. Gesang und Sprache gleichwie Singen und Sprechen decken einander niemals völlig. Das Kyrie Eleison Amen oder überhaupt Lieder jeder Art können verschiedene Melodieen tragen, jede Melodie kann verschiedenen Wortbildern dienstbar sein, und selten *) sind Wort und Ton so verbunden, dass man einstimmig sagen möchte, „dies allein ist das Richtige", nicht einmal immer in den gelungensten Recitativen der Opern und Oratorien. Warum? Weil der Wortinhalt, z. B. „Vater Unser — Halleluja — Amen" — bei Jung und Alt, Mann und Weib, auch bei Einem Individuo zu verschiedener Zeit können verschiedentlich betont werden, one dass eine Form sich rühmen darf, die einzige zu sein. — Die sicherste Beschreibung der Melodie scheint diese: menschlich freies Tonbild auf naturgesetzlichem Grunde — oder mehr technisch: Wanderung der Stimme zwischen Tonleiter und Harmonie.

6) Nunmehr müssen wir das Lied — Gesanglied — Kirchenlied — näher und inniger betrachten nach seiner Verbindung von Wort und Ton, zumal da neuestens eben das deutsche Lied als absonderliche Eigentümlichkeit gerühmt, von Engländern und Franzosen spezialiter betitelt ist the lied, le lied — weil weder chanson noch poesie song ballad romance etc. dem Deutschen vollkommen entspreche. Es möchte für unsern Zweck hinreichen, den allgemeinsten Sinn festzuhalten: das Lied sei dem Wortinhalt nach konzentrirte Lyrik, der Tongestalt nach in Strophen Gegliedertes. Der Wortinhalt — geistlich, weltlich, weltgeistlich — volkstümlich, künstlerisch, — Volkslied, geistlich Volkslied — — gibt widerum Anlass zu gelehrtem Streit über die Grenzen, dessen wir uns überhoben achten, da Hegel (Ästh. 3, 419—478) sie eingehend und tiefsinnig behandelt, dagegen das Metrische und Musikalische uns zu weiterer Auslegung überlassen hat. Hiervon in Kürze die Grundsätze: —

Der Typus des Liedes ist die Strophe**), altdeutsch „Gesätz" — ein

*) Von diesen seltenen sind unter den weltlichen Was glänzt dort im Walde — Prinz Eugenius — Gott erhalte Franz den Kaiser — von geistlichen die feste Burg — Christe du Lamm Gottes vorzüglich zu nennen; welche in der Mehrzal, möge der sinnige Leser aufsuchen.

**) Was man insgemein Vers nennt. Zwar ist lat. Versus nichts anderes als Übersetzung des gr. στροφή. Richtig ist allerdings, dass die Griechen ihr Wort für das umfassende Gebild mehrerer Zeilen = μέτρα, κῶλα — gebrauchen, die Römer das ihre für die Einzelzeile. Dennoch scheint es, dass unser volkstümlicher „Vers" sich behaupten wird, wenn man fortan dessen Glieder „Zeilen" nennt — womit dann die unbehilflich zierlichen „Versikel, Liederverse" abgetan sein mögen.

Ganzes in geschlossener Form gewisser Zeilenreihen, welche in widerholtem Sangton sich abwinden. Herkömmlich und beliebt ist der dreiteilige Strophenbau, änlich der griech. Strophe Antistrophe Exodos, aber in engeren Raum gefasst. Die beiden ersten Glieder, deutsch genannt Stollen, haben gleiche Reime und Sangtöne und bilden zusammen den Aufgesang; das dritte Glied mit abweichendem Gesang heißt Abgesang. Gewönlich sind die zwei Stollen zusammen jede kürzer als der Abgesang; der Abgesang ist bald kürzer als der ganze Aufgesang, bald ihm gleich, seltener das Doppelte zu ihm. Beispiele; Reimzeilen mit Buchstaben bezeichnet:

6zeilige	8zeilige
aab — aab Insprucк, ich muß dich lassen	ab ab cdcd Herzlich thut mich verlangen
aab — ccb Nun ruhen alle Wälder	
aab — ccd Es ist das Heil uns kommen	
9zeilig	**10zeilig**
Wachet auf, ruft uns ꝛc.	ab ab ccd eed Wie wohl ist mir
abc abc dd eec	

Fr. Böhme hat in seinem inhaltreichen fleißig gearbeiteten „Altdeutschen Liederbuch“ (Leipz., Breitkopf und Härtel 1877) in dem Versmaß-Verzeichnis 50 achtzeilige und 30 siebenzeilige Maße aufgefürt; letztere schienen die volkstümlichsten.

7) Die Tonweise ist bei diesen Liedern für den liturgischen Gebrauch von größerer Wichtigkeit, als das syntaktische (logische) Wort, also Musicae seminarium harmonia, nicht accentus. „Im Worte ist zu verständiger Vielheit zerteilt, was die Tonkunst in überverständige Einheit bindet“. Dieser Gegensatz, welchen M. Hauptmann (Harm. u. Metrik II, § 188) in geistreicher Ausfürung darlegt, ist Ursache, dass zu gleichem Text verschiedene Töne passend und verständlich lauten können, und umgekehrt verschiedene Worte zu gleichem Tonbild. Diese Vertauschung der Potenzen bezeugt, wie wenig doch die Umschreibung der Schönheit als „Mannigfaltiges in Einheit“ bedeutet, da dies ja aller Kreatur, allem Lebendigen zukommt; ist nicht des Menschen Leib gleichwie des geringsten Wurmes auch dergleichen? — Vielmehr muss man die Verbindung entgegengesetzter Potenzen ins Gemüt fassen, um sie besser zu verstehen, als durch Zerlegung in rationale Teilungen. So merken wir aus psychologischer Teilung der Seelenströmungen, wie der Rhythmus mehr den Herzschlag, die Blutwellen anrürt, die Tönung den Athemzügen näher verwandt ist, und werden damit inne, dass kein Versmaß irgend einen bestimmten Inhalt andeutet, wie einstmals die Metriker lehrten: der Jambus ◡ ´ sei aufsteigend und mutwillig, der Trochäus ´ ◡ schwer, stumpf, sinkend ꝛc., da man in jedem woltonigen Gedichte auch das Gegenteil finden kann; die gewaltigen Chöre äschyleischer Strophen brauchen u. a. die ionici ◡ ◡ ´ — zu tiefernstem Inhalt, andere Lyriker dagegen zu lüsternem Scherz, und die Anapäste ◡ ◡ ´ kommen sowol im spartanischen Kriegslied vor, wie in Aristophanes satirischen Parabasen der Komödie.

Dasselbe findet auch in der neuen Musik statt, wo weder die Tripelrhythmen immer lustig, noch die Dupelrhythmen immer ernsthaft sind, auch das Tempo nicht jedesmal mit langsamem oder raschem Gange den augenblicklichen Wortsinn bezeichnet. Hiernach lernen wir, jene Wechselwirkung der Potenzen vorausgesetzt, die Versarten unserer Lieder verstehen — nicht nach griechischer Messung, wie nur zu oft geschehen, sondern nach den einheimischen Maßen der deutschen Volksdichter des Mittelalters: sie beruhen auf dem einfachen Gegensatz der Hebung und Senkung, wo nicht die Länge und Schwere, sondern die Betonung des Wortes dem Versbau zu grunde liegt; daher die Benennungen Jambus ◡ ´, Trochäus ´ ◡ u. s. w. nicht griechisch, sondern deutsch zu verstehen sind, nämlich in vorwaltend einsilbigem Hebungswechsel, d. h. umschichtig Hebung und Senkung. — Wie aber die Wechselwirkung der Kräfte in unserm Liede, namentlich dem Kirchenliede, sich in einer schönen Concordia discors betätigt, das spricht Schiller, der wortgewaltige, aus in dem einfachen Spruch: „Ein schlecht Lied mit schöner Melodie ist mir lieber, als ein gutes mit schlechten Tönen“. Warum? Weil in aller Kunstverbindung die natur-

lebendige Sinnlichkeit im Geleit der logischen Geistigkeit den Vorrang gewinnen will und soll. Siegt sie nicht, so ist sie entbehrlich; siegt sie aber, so kränkt sie das Wortgedicht keineswegs, sondern erhöht es zu doppeltem Leben. Niemals haben Opern und Oratorium durch den Wortinhalt allein ihren Weltruhm erworben.

Nun haben von unsern im Volk beliebtesten Kirchenliedern eine ziemliche Mehrzal auch eben die besten Melodieen, daher es wol rätlich ist, bei der Auswal der Sonntagsgesänge hierauf mehr Rücksicht zu nehmen, und nicht etwa das bloße (dogmatische) Wortlied um des Perikopentextes willen zu wälen. Luther, der überall rastlos tätige, ereiferte sich über die Pastoren, die nicht singen könnten, er förderte das Singen bei Alt und Jung, dichtete und sang selber und mehrte die Sangweisen teils durch eigne Komposition, mehr noch durch Aufnahme von gangbaren Volksweisen; der künste Schritt, der keinem so gelungen ist wie ihm, worüber E. Ranke in seinem „Marburger Gesangbuch von 1549“ (Marb. 1862, 2. Aufl. 1879) trefflich gründlich und mit Begeisterung Nachricht gibt, nämlich darüber, wie überhaupt das Volkslied damals beschaffen, wie es gebraucht und sachgemäß abgeändert ward 2c.

8) Was eigentlich Volkslied heiße, ist durch wankende Theorieen und willkürliche Benennung fast verdunkelt worden. Ein logisch ästhetischer Gegensatz zum Kunstlied ist's nicht: manche Kunstlieder sind volkstümlich geworden, andere freiwillig so benannte von modernen Komponisten sind troß der verfürerischen Überschrift nicht ins Volk gegangen. Uns genüge zu wissen, dass ein und anderes historisch erwiesen sei als solches, das sich in Volkes Mund wirklich angesiedelt habe, weil es allgemein menschlich anmute. — Ein Wesensunterschied des Volkischen und Künstlerischen würde nur darin zu finden sein, dass jenes absichtslos unbewußt entstanden gegenüber der bewussten Tendenz, oder die selbstvergnügte Schaffenslust gegen die übergreifenden Ideeen im Kunstgedicht; wobei dann gleichgültig, ob ein Fürst oder Bauer der Dichter war — sicherlich ein besonderer und begabter Einzelner, nicht das ganze Volk, wie einige neue Kunstlehrer sich ausdrückten.

Wir mussten diesen Zwiespalt hier ins Auge fassen, um die Art und Weise des Übergangs vom Gemeinen zum Heiligen, und den Unterschied der hl. Kunst vom Gassenlied womöglich klarzustellen. Außer Rankes obengenanntem Nachweis gibt Winterfeld in seinem „Joh. Gabrieli“ 1, 109 guten Aufschluss über sonderbare Schicksale der Liedweisen. Daran knüpft sich die neuerlich eingefürte Unterscheidung von geistlichen und weltlichen, von geistlichen und kirchlichen 2c. Liedern, deren Grenzlinien schwer zu erfinden sind, sofern man äußere Merkmale sucht; die inneren jedoch bezeugen sich dem unbefangenen heilsbedürftigen Herzen gar wol begreiflich und wirklich. Denn erstlich fülen doch vernünftige Menschen insgemein die psychologisch-ästhetischen Gegensätze von Keusch und Lüstern — Ernst und Scherz — Einfalt und Witz — — — der ehrliche Sinn weiß jedes richtig zu benennen; ingleichen Tragisches und Komisches, auch Heiteres und Trauriges, wie Lachen und Weinen, Demüthiges und Triumphirendes, alles dies wird mehr empfunden als logisch bewiesen. Diese Unterschiede merkt auch der gesunde Sinn des Ungelehrten, und es hilft ihm wenig, wenn ihm der kluge Meister die Kontrapunkte definirt oder die transsubstantiirten Klangwirkungen oder symbolische Programmatik vorgaukelt: er, der Unbefangene, wird davon wenig nach Hause tragen, desto mehr aber der inneren Stimme folgen, die wol mitzureden hat in jenseitig übersinnlichen Dingen — täte sie's nur immer! — da würde die arme Seele doch wol erfaren, ob sie eine Mehrung oder Minderung gewonnen, ob Lebensfreude oder Zerrüttung, Wirklichkeit oder Schein; und das im tiefsten Born des Herzens gewisse ist auch nach außen gewiss. — Und dieses „Nach außen“ wäre die zweite Antwort: die Frage nach der Weltwirkung. An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen! Wäre es nicht auszumitteln, welche Hörer von diesem oder jenem mehr ergriffen werden — welcherlei Art Gesang mehr Andacht, welche Zerstreuung bewirkt, welche dem wirklich Bedürftigen, gelehrt oder nicht, so zu Herzen geht, dass er sie in diesem und jenem Leben hören möchte? Solche edle Werke sind warlich vorhanden, wo man sagen

mag: das ist wahr; das klingt heilig, hier ist mehr denn Salomo. Und den Unterschied des Erhabenen und Spielenden, der Innigkeit und Eitelkeit, wird der geübte Kirchengänger sowol an der unisonen Melodie als im vielstimmigen Motett warnehmen. Solche widrige Melodieen, wie die aus Freilinghausens Gesangbuch, als: „Eins ist noth, ach Herr dies Eine“ und „Es glänzet der Christen inwendiges Leben“ hat die gesunde oder widerbelebte Gesangfreude bereits verschmäht und aufgegeben, da diese pietistische hallische Liederey, selbsteingeständig, keine poetische Anlage besaß.

9) Lassen wir also die Kategorieen einstweilen auf sich beruhen, bis sie sich aus der Geschichte und Praxis selbst ausweisen. Der Grundsatz, für die Besserung des Gemeindegesanges wie der Kirchenmusik Rat zu holen aus den Tonmeistern des 16. und 17. Jarhunderts, wird von manchen strebsamen Künstlern getadelt, als sei das nur Widerholung überwundener Standpunkte; wer aber so spricht, hat schwerlich eines jener herrlichen Werke in richtiger Auffürung vernommen. Unsere evangelischen Väter gingen gern zu Rat bei den Meistern, deren Werke sich bewärt hatten, und bauten darauf nachamend und fortschreitend ihre neuen Kunstwerke, worin ihnen die Bildner und Baumeister schon vorangegangen waren. — Der Fortschritt unserer Kunst bezeugte sich parallel den übrigen Geistbewegungen und Zeitidealen in den drei Stufen: der kirchlichen 1520 bis 1620; der weltgeistlichen bis 1750, der weltlichen bis in unsere Zeit. Die erste Zeit übte vornehmlich die vererbten Liturgeme und Lieder, und schuf nach diesem Muster neue, mehr bewegliche Melodieen; die sogenannte römische Schule des Palestrinastils betätigt ihre Eigentümlichkeit durch die reine Vokalität, den Gesang a capella, welcher noch heute in der päpstlich-sixtinischen Kapelle one Instrumentalbegleitung an hohen Festen gesungen wird. Die freier ausgebildeten Lieder in höherem Chor sollen seit Pal. Zeit insbesondere den Namen Motetten tragen, insofern sie one Begleitung gesungen werden; doch ist die Grundbedeutung dieses Wortes, das schon Franko gebraucht, bisher nicht enträtselt. Später wollte man Motette und Cantaten eben nach der Weglassung oder Beifügung des Instrumentalen unterscheiden, doch ist das nicht allgemein gültig; auch scheint es nach manchem Urteil entbehrlich, außer zu bequemer Übersicht der Ordnung und Handhabung, da jene Namen weder die Dichtungsart noch den musikalischen Stil bezeichnen. Am sichersten wird man gehen, wenn man mit den Worten Lied und Motett einsatzige, dagegen mit Cantate und Oratorium mehrsatzige Liederkreise (auch mit recitativischen Zwischengliedern) — insgemein als cyklische bezeichnet — benennt; diese zweigen sich widerum ab in lyrische und dramatische, je nachdem die Neigung nach neuen doktrinären Kategorieen sich geltend macht.

Wichtiger als diese äußerlichen Namengebungen erscheinen die dem ästhetischen Urteile hilfreichen altgriechischen Worte Stil und Typus. — Stil bedeutet Ausdrucksweise, Gangart (alluro) z. B. im Sprechen, Reden, Singen, Schreiben — ob flüssig oder stockend, deutlich oder dunkel, leicht und schwer rc. bewegte Lebensform überhaupt; ein lobendes Wort soll es nicht sein, daher das neuerlich beliebte „stilvoll“ nichtssagend ist, da nicht der Besitz irgend eines Stiles zur Ehre gereicht, sondern nur der gute Stil eines guten Inhalts, allenfalls auch der gleichschwebende nicht verworrene. Typus heißt dagegen die feste (dauernde, herkömmliche) Gestalt, die einer gewissen Reihe gleichartiger Kreaturen angehört. Der Typus des Rindes ist anders als der des Rosses — der Stil Mozarts ist flüssiger als Philipp Em. Bachs — die Baukunst hat verschiedene Typen für Tempel, Theater, Banhöfe rc. Der Stil ist beweglich nach Menschen und Zeiten, die Typen stehen dazwischen als historische oder natürliche Standbilder. Palästrinas Stil ist ruhig, einfach im Gange, flüssig in der Gliederung, klar in der Aussprache; sein Typus ist die aus der niederländischen Schule und dem gregorianischen Gesang überkommene Kontrapunktik, danach auch die römische genannt. Eine Beschreibung des Kirchenstils lehnen wir ab, nachdem alle Versuche dazu bisher erfolglos geblieben oder sich nur negativ verhalten: der Stil müsse sich von leidenschaftlichen, sinnlichen Pathos fern halten, das Trivial-Lächerliche

und die Knalleffekte meiden u. s. w. — oder das Tempo angehend: es solle langsamer sein als die Sprache des Marktes. — — Über das Tempo haben wir schlagend deutliche Beschreibung in Praetorius Syntagma musicum (1619. III. 88), welches die Zeitdauer der Brevis, des Grundmaßes damaliger Tonzälung = unserer Ganznote von vier Vierteln, so fest stellt, dass ihrer 80 eine halbe Viertelstunde füllen nach älterem Gebrauch, diese Zälung aber schon in seiner Gegenwart halbirt sei, also 160 auf 8 Minuten: dieses Maß der sixtinischen Kapelle entspricht unserem Adagio largo nach Mälzel's Metronom annähernd (vgl. Krüger, System der Tonkunst, 1866, S. 192).

Andere Bestimmungen, z. B. dass die Fuge und der Orgelpunkt dem Kirchenstil vornehmlich eigen seien, sind ebenfalls unhaltbar, da beide in weltlichen und geistlichen Tonsätzen vorkommen. Die dynamitischen Explosionen der heutigen Theatermusik von *ff* — — *pp* — *sfz* etc. sind überall unkirchlich zu nennen.

10) Der Gemeindegesang, wie er im evangelischen Gottesdienst den Mittelpunkt der Volksliturgieen bildet, ist demnach in typischer Weise zu den außerdeutschen Glaubensgenossen übergegangen: Dänemark hatte 1582 ein Gesangbuch mit 215 Liedern, darunter 175 aus deutschen übersetzte, Island 1594 ein Graduale en almenelig Messusaungs bok, Schweden das stockholmer Sangbuch 1628, mit 194 Liedern, darunter 10 neugedichtete; Holland hat teils lutherische, teils calvinische Melodieen, gewönlich Psalme genannt, deren Sammlung Souter liedekens (Sauter = Pseaume, Psautier, Psalter) bei Tilman Susato in Antorf 1540 erschienen, berühmt geworden. Alle diese haben diejenige Notenschrift, welche in den deutschen üblich war: rhythmisch notirt in Tripel- oder Dupel- oder gemischten Melodieen mit Zeilenstrichen, nicht Taktstrichen.

Diese Art ist von dem sinnigen, liebevollen Forscher Winterfeld in s. „Evang. K.-Gesang" (1843—1847) benannt: „Rhythmischer Choral" — eine verkürzte, irrefürende Benennung, die viel Missverstand und Streit veranlasst. Der Name Choral, ursprünglich nur gesagt vom gregorianischen Priestergesang, ward von den Lehrern des 17. Jarhunderts zum cantus firmus der figurirten Sanglieder umgedeutet. Da keine Melodie one Rhythmus denkbar, so darf dieses Wort nicht als spezifische Unterart genannt werden, und so muß auch der entartete, vom Ursprung abgewichene Choral immer noch rhythmisch heißen. Sage man einfach „Alte Melodie", so genügt dies vollkommen zum Verständnis. Auch W.'s zweite Benennung „Rhythmischer Wechsel" ist dunkel, wärend es bedeuten soll „Rhythmus-Wechsel", nämlich Verflechtung mehrerer Rhythmen, indem triplirte und duplirte gleichzeitig oder abwechselnd in den verschiedenen Stimmen gebraucht sind. Gründliche Forschung hat erwiesen, dass die deutschen Volkskirchenlieder damals, als das innerste Herzleben der Deutschen sich aufschwang, melodisch, d. h. rhythmisch gesungen worden, wie Osianders und Haßlers Vorreden der Singbücher unzweideutig bezeugen aus ihrer Gegenwart, gleichwie die heutigen unsere Gegenwart abmalen. Der Wesensunterschied dürfte also richtig zu nennen sein „Melodisch und Psalmodisch": jenes die tonbildlich geschlossene Art, dieses die mehr prosaisch-asketische Recitation des hallischen Pietismus, welche in Freylinghausens Gesangbuch 1704 maßgebend ward.

Ob und wie es ausfürbar sei, die alten Melodieen wider für die regelmäßigen Gottesdienste herzustellen, mögen wir abnehmen aus gelungenen Versuchen in Bayern und in mehreren nord- und süddeutschen Gemeinden, vorerst nur sporadisch. Man wagt keine Entscheidung in der wichtigen Sache, weil sie in theologische und künstlerische Parteien eingreift, deren eine lieber gar keine Liturgie wünscht, die andere dagegen des Spruches der „singenden Kirche" sich erinnert: Mutata musica mutatur etiam genus doctrinae — jene vor katholischen Gespenstern fliehend, diese in orthodoxer Hartnäckigkeit dem Dr. Martin auf der Spur nachgehend. — Gewiss ist, dass an den Gesängen von Eccard, Prätorius, Haßler und Palestrina, Lasso, Gallus &c. sich gar viele Gläubige und Ungläubige beider Kirchen fromm erbaut und erlabt haben; aber auch das ist gewiss, dass die Gemeinden, die auf richtige Weise in den sogenannten Rh.-Choral eingewönt sind, sich darin wol fülen und nicht leicht davon abfallen möchten. Uns

sind die Hindernisse wolbekannt, welche durch Hochmut oder Missverstand oder Trägheit dem waren Fortschritt entgegenwirken; aber ebensowol leuchtet uns ein, wie durch milden Ernst und vernünftige Lehre auch die minder begabte Unwissenheit fortschreiten lernt. — Welches die richtige Lehrweise sei, wird sich aus der Geschichte der Fortschritte und Irrthümer des folgenden Zeitraums, den wir als weltgeistlichen bezeichnen, deutlicher erklären und von selbst darstellen.

11) An diesem Wendepunkt der alten und neuen Zeit ist der Einfluss der Instrumentalmusik ins Auge zu fassen, welche eine Umwandlung der älteren Lehrsysteme bewirkte, somit auch der Kirchenmusik. Zwar war das Haupt-Organon, die Orgel, schon früher bekannt (man sagt, seit Karl d. Großen), aber im kirchlichen Gebrauch lange nicht das, was wir heute darunter verstehen. Ihrem ursprünglichen Berufe, den Gesang intonirend zu stützen, folgte die erfüllende Art, den ganzen Liedgesang zu begleiten, dann in wortloser Widerholung nachzuamen und zu genießen; erst gegen Mitte des 17. Jarhunderts scheint das selbständige Instrumentale einzutreten, um die reine Tonfreude in neuen Gestalten wortloser Kunst zu genießen. Die Höhe der kirchlichen Periode von Palestrina und Lasso, Eccard und Prätorius spricht sich aus in der reinen Vokalität, doch wird man wenigstens zur Vorübung des Gesanges sich der Stütze von Instrumenten bedient haben, wie denn auch in Bildern jener Zeit außer der Orgel Zinken und Posaunen und Geigen neben den Sängern stehen; Luther liess auch gern bei festlicher Gelegenheit Lieder (Choräle) von den Türmen blasen. Das erste Orgel-„Schlag- oder Spielbuch" erschien 1650, und gegen das Ende desselben Jarhunderts gab es Orgel-Virtuosen. — Damals drang von Italien herein die neue Kunst der dramatischen Musik (dramma per musica), welche, wie alles dramatische, freier, leidenschaftlicher, glänzender wirkte, als der einfältige Volksgesang, auch in den Kunstmitteln verschwenderisch zunächst die Instrumente mehrte und umgestaltete, später auch die Menschenstimmen zum Wettkampf verfürte. — Mit Unrecht hat man die Instrumentalmusik an sich als Zerstörerin des echten Menschengesanges verklagt; sie ist es nur durch ihre Ausschweifungen in der jüngsten Zeit. Das Verhältnis des menschlichen Gesanges zu dem mechanischen Werkzeug ist vielmehr ein wechselseitiges Nehmen und Geben so sehr ineinander greifend, dass man sogar wissenschaftlich über die Priorität eines der beiden gestritten hat. Unzweifelhaft ist jedoch, dass die ältesten Bilder der höher gebildeten singenden Völker vom Morgen- und Abendland allen Kunstgesang mit Instrumenten abbilden. Jubal in 1 Mose 4, 21, „von dem sind herkommen die Geiger und Pfeiffer", wird genannt, ehe noch von eines Menschen Gesang die Rede gewesen; Leier und Harfe sind unzertrennlich vom Dichter und Seher. Woher das? Vielleicht daher, dass alle Melodie ausgeht von Festhaltung eines Grundtones. Nur ein äußerliches Werkzeug kann das objektive Naturmaß von Grundton, Oktave, Harmonie abgeben, welches der Kunst Fundament ist. So wenig ein Turm zu Babel one Winkelmaß, so wenig ist eine Melodie zu bauen one Tonmaß. — Die Menschenstimme ist den Instrumenten Vorbild der Schönheit, die Instrumente dagegen lehren der Stimme neben der Sicherheit auch größere Künheit, lehren sie Unerhörtes singen.

12) Das Instrumentale hat nun wesentlich mitgewirkt zur Erweiterung und Erhöhung der kirchlichen Tonkunst; zuerst durch das Orgelspiel allein, anfangs unison, darnach mit Grundbass und harmonischer Fülle. Von diesem Kircheninstrument sind widerum die kleineren mitberürt, manche Tonstücke und Kunstformen von jenem abgeleitet, wie umgekehrt auch die Orgel von dem kleineren Geschwister empfing.

Ist nun die Orgel allein kirchlich, die übrigen an sich alle weltlich? — Kein Instrument ist an sich heilig, nur der Gebrauch in Menschenhand kann es heiligen. Daneben fülen und merken wir jedoch, dass sowol die Tonfarbe als die Verwendung und Behandlung des Instrumentenchors dem Geist der Kirche, dem andächtigen Gottesdienst fremdartig erscheinen müssen um so mehr, wenn auch die Singstimmen mit instrumentischen Tonfiguren beladen sind, z. B. mit chroma-

tischen Gängen, Akkord-Harpeggien, Triller und andern galanten Figuren, welche die Gedanken vom reinen Tonbild zur Bewunderung der Person des Sängers hinüberziehen; Geigen und Flöten können änlich wirken, weil die zarte Biegsamkeit ihrer Tönung zu pathetisch reizenden Klangwirkungen Anlaß gibt, wärend dem heiligen Gesang ethischer Sinn und Klang gebürt. Die Kirche hält mit Recht fest an dem steil ergossenen stehenden und stetigen Klang der Orgel; die Maschinerien und Versuche, den Orgelton biegsam schwellen zu lassen, sind bisher ungenügend ausgefallen; in dem unerwünschten Falle des Gelingens müßte die Schwellpumpe dennoch aus dem eigentlichen Gottesdienst verwiesen werden. Wol ist Sinken und Steigen auch in kirchlichen Tonwerken vorhanden, weil alle Tönung beruht auf bewegten Luftwellen; aber das orgelhafte Schwellen soll, wie die alten Meister zeigen, objektiv in den Tongebilden selbst vorhanden sein, indem mit Eintritt oder Weggang der Stimmen oder mit enger und weiter Tonlage das substantiell Starke und Milde one accidentielle Färbekünste sich darstellt. — Die Orgel neben den übrigen Instrumenten verhält sich wie das feste Himmelsgewölbe zur schwebenden Erde; — fühlbar wird das bei plötzlichem Eintritt der Orgel nach längeren Pausen, auch gewönlich beim ersten Eingang des Gesammtspiels, indem die untemperirten Geigen und Bläser mit der scharf temperirten Orgel gleichzeitig auftreten, wo sich dann zuerst eine unbehagliche Diskordanz der zweierlei Körperschaften auftut, die sich erst allmählich dem stärkeren Kämpfer unterordnet und zu einem suavis concentus entwickelt. Von diesen widerspenstigen Tonwirkungen überzeugt man sich noch sinnfälliger, wenn ein fahrender Schüler — oder deren zweie — im Kirchengebäude sich vernehmen lassen mit Violino oder Vcello Solo con Organo! — Man erwidere hier nicht, es gäbe doch auch Violoncello als Register innerhalb der Orgel, item Vox humana — — — die Unterschiede der Orgelregister von Stimme und Geige sind wolgeschulten Oren wol erkennbar.

13) Kehren wir zurück zum Gebrauch der Orgel im einfachen Gottesdienst, um daraus sowol die richtige Kunst des Organisten, als die weiter gehenden großartigen Werke der Musica sacra, oder das volkstümliche Singen und die überschwänglichen Gebilde der Sänger im höheren Chor, jedes an seiner Stelle, richtig zu fassen und jene Fragen, die bezüglich der Kirchenmusik von sehr verschiedenen Seiten aufgeworfen sind, womöglich in versönlichen Austrag zu bringen.

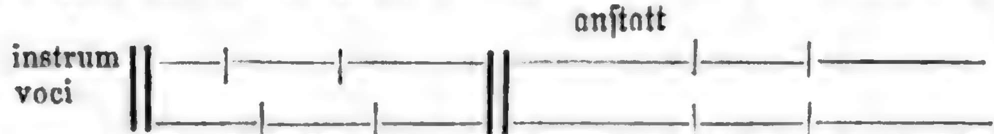
Wir sind gewont mit Orgelbegleitung zu singen; aber es gibt (große und kleinere) Gemeinden, die dieses Schatzes entbehren und unter Leitung eines festen Vorsängers doch gut singen. Bei einem großen Teil reformirter Gemeinden war und ist die ältere Ansicht obwaltend geblieben, es solle aller künstlerische Anklang vom Gottesdienst verbannt sein, obwol sie den Psalmgesang doch festhielten; diese liebenswürdige Inkonsequenz hat sich bei den meisten der deutschen Calvinisten behauptet. Genug, wir wünschen und lieben das Orgelspiel, sind aber oft gar sorglos in der richtigen Gründung und Verwendung des kostbaren Schatzes.

Schon die Wal des Organisten ist nicht leicht, da es nicht nur der Musikkenntnis bedarf, um dem kirchlichen Bedürfnis zu genügen, sondern auch das Amt gewönlich komplizirte *) Forderungen macht, wenn auch nicht immer so viele wie der Riese Sebastian erfüllen konnte. Nur bezüglich der Tonkunst dürfte man angelegentlich empfehlen, die Organisten nicht nach dem Ruhme der Künstlerschaft auszusuchen, nicht nach der leidigen Virtuosität, die in manchen Hochschulen das Lehrziel heißt und mehr dem Virtuosen zu gute kommt, als dem Volke. Wer soll über die Wal entscheiden? Nur eine Prüfungsbehörde von gleichviel geistlichen als musikalischen Richtern.

Von dem rechten Organisten wird außer gründlichem Orgelspiel meist auch Sangunterricht gefordert. Jenes fordert sorgfältiges, klares, deutliches Spiel, wo Orgel und Gesang gleichzeitig so miteinander einschlägt, dass nicht ein Regen-

*) Z. B. Küsterdienst und Schuldienst, und zu dem allen noch, was Joh. Zahn in seinem „Handbuch für evang. Kantoren und Organisten" (Nürnberg 1871) bringend empfiehlt: Kenntnis des Orgelbaues u. s. w.

tropfen dazwischen fallen kann: so spielten einst die guten Meister, wärend heute beim Orgeln oder Chordirigiren oft das fatale Vorschlagen beliebt ist



was einige als treibendes Feuer beloben, andere aber wackelig nennen. — Zum Sangunterricht empfehlen wir eine Methode, die der Natur näher steht, als die übliche Art, aber wenig bekannt ist. Des Lehrers erste und schwierigste Aufgabe, den Schülern musikalisches Gehör zu lehren und bilden, gelingt am sichersten durch Vorspiel und Singen des reinen Durdreiklangs, gebunden und gegebrochen. Viele Versuche haben gezeigt, dass das Hören und Singen gebrochener Dreiklänge selbst den wenig Begabten eher gelingt, als die gewönliche Art mit der Scala (Tonleiter) zu beginnen, oder gar mit Ganz- und Halbtönen und allerlei unverstandenen Intervallen. — Diese Elementarübung beginne sogleich mit Notenschrift, am besten mit Hilfe der trefflichen Wandtafeln von Layriz: die neuerlich aus dem Staube widererstandene Zifferschrift taugt nichts, weil sie das Denken früher exerziren will, als das Anschauen. Diese Elementarübung aber erfülle ja niemals ganze Stunden, weil das Leib und Seele ermüdet, sondern wechsele mit leichten Liedern, beides zur Hälfte. Solche Lehre verdiente wol der seminarischen Pädagogik einverleibt zu werden, anstatt der physikalisch-historischen, die meist nur dem geringsten Teil der Schüler fruchtbar ist.

Dass nun Organist und Kantor kirchlich gesinnte und ihrer Amtstätigkeit ernstlich obliegende Männer sein sollen, würde man für selbstverständlich achten, weil sie nach altem Brauch zum Clerus minor gehören, gleichwie weiland Sebastian Bach; leider sind nur zu viele halbherzig, die an Kenntnissen nicht stark, an Liebe gar arm sind, weil entweder ihr Lehramt ihnen nur ein Notanker ist, oder die Vorbildung zu karg gemessen war *). — Zur Abhilfe für die schwächeren dürfte wol die einsichtige Behörde bestimmten Befehl erlassen, dass der Organist 1) die Melodieen immer nach Noten spiele; 2) die sonntäglich bestimmten Lieder mehrere Tage vorher zu wissen bekäme und gründlich durchübe, am liebsten mit Kindern und Vorsingern in der Kirche; 3) keine Präludien und Nachspiele extemporire, sondern aus guten Büchern nach Noten spiele. Zum guten Extemporiren gehört viel Talent und Schule, hier gleichwie beim Geistlichen; 4) aller Florituren und Zwischenspiele sich gänzlich enthalte. — Um dies alles an jungen Anfängern oder auch starrsinnigen Alten durchzusetzen, ist freilich noch ein tüchtiger Prediger unentbehrlich, der etwas mehr kann, als predigen, und der den Gesang lieb hat.

14) Sind nun die bis hieher besprochenen Vorbedingungen erfüllt, so darf man, falls Bedürfnis und Kräfte dem Volk und den Leitenden inne wonen, an die größere sogenannte Kirchenmusik Anspruch machen. Außer dem hier zu Anfang erklärten allgemeinsten Sinn versteht man insgemein nach heutigem Brauch darunter freie Kunstübung außer dem regelmäßigen, dem liturgischen Hauptgottesdienst. Wie dies möglich und erlaubt sei, hat die fromme Askese von jeher gefragt und zuletzt das Zugeständnis gegeben, dass allerdings die völlige Abweisung der Kunst im Kirchlichen unmöglich, dagegen Maß und Regeln des Zulässigen schwer festzustellen seien. Suchen wir dann nach Weise unserer Väter den richtigen Mittelweg nach Tradition, Erfarung und Zweckmäßigkeit, so erkennen wir als zulässig: Nebengottesdienste, Hochfeste und außerordentliche Sangfeste.

Nebengottesdienste nennen wir die Matutine und Vesper, dergleichen in der Kirche von jeher im Brauch gewesen: Frühmette und Abendgottesdienst, wie sie nach Gelegenheit und Bedürfnis gehalten werden: ihr Merkmal ist, dass ihr die Ganzheit der Messe fehlt, dagegen die Einzelheit der Personen-Verhältnisse, Geheimnisse, stillen Gebete, beachtet sein will und alle äußerliche Regel

*) Vgl. über diese Missstände den sehr tüchtigen echtpädagogischen Aufsatz in Schöberleins lit. Monatsschrift, Siona 1876, Oktoberheft. Vgl. ebenda 1877, S. 181; 1880, S. 35.

verschmäht.— Hochfeste sind außer den großen Feiertagen von Christi Geburt, Leid und Erhöhung in der römischen Kirche auch die der Heiligen und Apostel genannt; auch die sogenannten politischen oder vaterländischen Feste werden von einigen hieher gezält, d. h. zu den nicht-kirchlichen, aber doch von der Kirche gern entlehnenden Festfeiern, deren Bedarf und Bezirk uns hier nicht unmittelbar berürt, aber mit erwogen werden muss, um die letzteren, die insbesondere „geistliche Konzerte" und „liturgische Andachten" genannten, richtig zu verstehen und an ihren Ort zu stellen.

Motetten und Cantaten sind vor und nach der Reformation als nicht störende, sondern willkommene Gäste des Heiligtums aufgenommen, die mit ihrer Kunst die Andacht erhöhen sollten, indem sie nach Maßen der Kirchenzeit Hymnen, Sequenzen, Lieder rc. singend und spielend verschönten. Die römische Kirche hatte früher die Instrumente neben allem Kirchengesang verboten, später in geringem Maße zugelassen, in neuester Zeit auch große Orchester wärend der Messe erlaubt. Evangelische, namentlich Calvinische, verwarfen widerum den tosenden Klang des außermenschlichen Getönes, wärend sich andere seit Anfang des weltgeistlichen Zeitalters beriefen auf die biblischen Zeugnisse Eph. 5, 19 *ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες*, Apokal. 14,2 *κιθαρῳδῶν καὶ κιθαριζόντων* und die alttestamentlichen 2 Samuel 6, 5 u. s. w.

Da nun unsere Kirche gleichwie ihre römische Mutterkirche eine ansehnliche Reihe tüchtiger Tonmeister besitzt, die von der Kirche erzogen und geistig erfüllt sind, so fragt sich, wo deren geistliche Werke ihre Wonung, ihr Heim haben, wo nicht im Heiligtum? Die Antwort kann nur erstlich in den Werken selbst und dann in deren Ausfürungsweise liegen:

a) Was heilige Kunst zu nennen, ist in § 3. 8 so weit beschrieben, als es one Kunstlehre möglich scheint; Urteil und Auswal muss den Vorstehern, frommen und aufrichtigen Fürern der Gemeinde anheimgegeben werden. Solche werden z. B. den Solo-Vortrag einer Virtuosen-Posaune oder einer Paganini-Geige nicht zulassen — wie dergleichen ja leider in Hamburg, Lübeck und Bremen wärend der letzten 30 Jare sehr liberal gestattet war. — Das heilige Haus soll Heiliges hegen und waren, auch nach bestem Wissen und Gewissen schmücken mit Herz und Sinn, mit Bild und Klang, aber nicht mit hochmütiger Pracht der Fürsten und Völker verblenden, endlich gar mit gelehrten akademischen Reden oder gar mit Volksversammlungen belasten; — wir würdens nicht sagen, wenn nicht Beispiele vorlägen.

b) Die Ausfürung der Motetten geschah im ersten Zeitalter oft vor dem Hauptgottesdienst; zuweilen sollen auch in S. Bachs Kirche größere Cantaten zerteilt sein vor und nach dem Gottesdienst. Die größesten Stücke, Passionen und Oratorien und ihre Seitenverwandten, die geistlichen Gemütsergötzungen und Kirchen-Konzerte, gehören nicht eigentlich der Kirche an, weil sie keinen Gemeinde-Gottesdienst enthalten, in der Liturgie keine Stelle haben, den Gläubigen Anstoß geben wegen des glänzend-weltlichen Apparates, und die Künstler mehr zu persönlicher Kritik veranlassen, als zu heiliger Andacht. Deshalb hat die päpstliche Kirche sie von Anfang nicht zugelassen, ihr nachfolgend auch die ältere evangelische. Im letzten Zeitalter ist die römische Priesterherrschaft nachgiebiger geworden, ja gleichgültiger gegen liturgische Fehler und Sünden wider den kirchlichen Geist, wie denn vornehmlich in Italien über das jammervolle Orgelspiel eben heute manche Klage verlautet — als wäre das Gotteshaus gebaut für die Ungläubigen, nicht für die Gläubigen! — England hat sich solcher Schuld tapfer erwehrt, indem es sogar seinem Liebling Händel die Auffürung der Oratorien am geweihten Ort versagte — — — leider jedoch ist dort der Kirchengesang in liturgischem Sinne doch nicht besser, sondern zum größten teil verwildert und verweltlicht.

Was sollen wir hierzu sagen? Es genügt nicht, die unkirchliche Gesinnung der heutigen Mehrheit anzuklagen, welche ja eben durch Herstellung besserer Liturgie bekämpft werden sollte. Vielmehr wollen wir fragen: wie und wo oder mit welchen Bedingungen sollen die edelsten Werke unserer Kunst dem empfäng-

lichen Christenvolk dargestellt und somit gewissermaßen dasjenige widergegeben werden, was doch von Anfang ihm zu eigen geboren war?

15) Winterfeld gibt in seiner letzten Schrift „Herstellung des Gemeindegesangs“ (Leipzig 1848, S. 178) eine Antwort, die bei einigen ein Kompromiss, ein erschlichener Ausweg hieß, uns aber die versönte Mitte zwischen asketischer und freisinniger Kirchenansicht zu bilden scheint. Er riet, es solle das große außerkirchliche Werk — wo nicht besondere Tonhallen oder Konzertsäle (gleichwie das englische crystal palace oder Sydenham hall) vorhanden wären, in die „Vorhöfe der Kirche“ verlegt werden. — Da uns nun diese fehlen, wenn wir den Tempel von Jerusalem als Typus nehmen, so bleibt uns nur übrig, jenes dahin zu verstehen: Es sei das Kirchengebäude nach evangelischem Sinne weder ein magischer Wundertempel, noch ein gemeiner Steinhaufe zu beliebigem Bedürfnis, dennoch aber geweihet als Schatzhaus heiliger Gaben und Handlungen; diesem seinem Beruf (Zweck) müsse es dienen und ihn erfüllen, danach aber von der Arbeit ruhen. Sobald Priester, Gemeinde und Liturgie den geweihten Raum verlassen, sei er leer von Arbeit, aber nicht entseelt. Diesen Zustand dürfe die edle menschliche Kunst als ebenfalls göttliche Gabe wol verwenden zu Liebesgaben, wie Hungrige sättigen, in Zeiten der Not Krankenpflege üben — wie ja änlicher Brauch im gläubigen Mittelalter auch den Meistersängern vergönnt war und zu unserer Zeit die Katechese der Kinder.

Um dieses one Entweihung auszufüren, um die Darstellung übersinnlicher Gebilde im Gotteshaus in weltgeistlicher Weise doch mit kirchlicher Pietät durchzufüren, ist zuvor das Alltäglich-Gemeine wie das liturgisch Bedeutsame zu entfernen. Deshalb ist geraten, die Altar-Türen zu verschließen, Kanzel und Altar mit dunklem Tuch zu bekleiden — nicht traurend, sondern das hellere Licht dämpfend; auch würde sich ziemen, den ganzen Bezirk des Altars samt heiligen Gefäßen, Leuchtern rc. abzuschließen durch Gitterwerk, um alles Profane abzuwehren, aber etwa mit farbigen Blumen oder Tannenreis zu zieren, damit die Abwehr nicht feindlich erscheine rc. nach Ort und Bedarf — — wie ja änliche Weltgeistlichkeit auch der Sakristei zukommt, one Schädigung des geweihten Hauses.

Dieses und änliches ist von Winterfelds genanntem Büchlein wol erwogen und von gläubigen Christen anerkannt, zugleich auch daran erinnert, dass nicht Krämer und Wechsler an den Türen sitzen sollen, sondern freiwillige Opfer von Großen und Kleinen, Reichen und Armen ihren Dank aussprechen für die Gemütsergötzung, wie die Alten sagten, mit der Voraussetzung, dass die Wunderwerke der Kunst solchen Dank verdienten. Welche das seien, sollen die Lenker und Mitwirkenden ernstlich erwägen und sich nicht verlieren in thörichtem Genuss sinnreizender Kunstwerke; ebenfalls auch nicht eine mehrstündige Auffürung mit allerlei Stücklein ausfüllen, die one höhere Einheit nur vergnüglichte Langeweile wirken, — sondern nur große Einheiten von dauerndem Wert.

E. Krüger.

Kirchenordnungen. Die evangelische Kirche legte der kirchlichen Ordnung einen geringeren Wert bei, als die vorreformatorische getan hatte. Schon 1526 sagt Luther in der deutschen Messe und ordnung Gottis Diensts: „Summa, dieser und aller ordnunge ist also zu gebrauchen, das wo eyn misbrauch draus wird, das man sie flux abthu, vnd eine andere mache — denn die ordnungen sollen zu fodderung des glaubens und der liebe dienen, und nicht zu nachteyl des glaubens. Wenn sie nu das nicht mehr thun, so sind sie schon thot und abe, und gelten nichts mehr, gleich als wenn eine gute muntze verfelscht, umb des misbrauchs willen aufgehoben und geendert wird, odder als wenn die newen schuch alt werden und drucken, nicht mehr getragen, sondern weggeworffen und andere gekaufft werden. Ordnung ist eyn eusserlich Ding, sie sey wie gut sie will, so kan sie zum misbrauch geratten, dann aber ist's nicht mehr eyn ordnung, sondern ein unordnung, darumb stehet und gilt keyne ordnung, von yhr selbs etwas, wie bisher die Bepstliche ordnunge gerichtet sind gewesen, sondern aller ordnunge leben, wirde, krafft und tugenten, ist der rechte Brauch, sonst gilt sie

und taug gar nichts" (Richter, Die Kirchenordnungen des 16. Jarh.'s, I, 40). Nach lutherischer Kirchenlehre (Form. Conc. 10. Sol. declar. p. 791; vgl. Apol. p. 214 und Melanchthons Loci, zweite Redaktion im Corp. Reform. 21, 555 sq., Sächs. Visitationsbuch 1528, Nürnbergisch-Brandenburgische Kirchenordnung ꝛc., Richter a. a. O. 1, 93. 196 f.) aber bedarf es gleichmäßiger kirchlicher Rechtsordnung nur, soweit sie nicht entbehrt werden kann, um richtige Lehr- und Sakramentsverwaltung zu erhalten, wärend im übrigen die rechtliche Sicherstellung der äußeren Amtstätigkeit der Kirchendiener und ihres Wirkens in den Gemeinden dem Kirchenregimente (s. d.) der Landesobrigkeiten überlassen wird. Die mehr oder weniger umfassenden Landesgesetze, mittels deren seitens derselben die bis dahin im Lande bei Bestand gewesene kirchliche Rechtsordnung reformatorisch modifizirt wurde, heißen **Kirchenordnungen**, und sie sind es, von denen hier zu handeln ist. Wegen der kirchlichen Rechtsordnung als solcher s. d. Art. „Kirchenrecht".

Keine dieser Kirchenordnungen ist ein umfassender Kodex des betreffenden Landeskirchenrechtes, sondern sie setzen sämtlich das Fortbestehen der nicht direkt oder indirekt durch sie abrogirten Teile des älteren Rechtes voraus; wie sie andererseits ergänzt werden durch besondere Konsistorial-, Superintendentur, Eheordnungen und durch sonstige die Kirche betreffende Landesspezialgesetzgebung. Durch solche neuere Gesetzgebung und nicht minder durch derogatorische Gewonheit sind dann die Kirchenordnungen später auch ihrerseits in vielen Punkten wider beseitigt und durch neueres Recht ersetzt worden: sie haben in solcher Rücksicht vor anderem Landesrechte nichts voraus. Man hat dies zuweilen doch angenommen, weil man sie nicht als einfaches Landesrecht, sondern als besonderes, von der kirchlichen Genossenschaft erzeugtes und nur nach deren eigentümlichen desfallsigen Normen zu veränderndes Recht ansah. Allein in der Tat sind alle, oder so gut wie alle Kirchenordnungen in derselben Art, wie alle anderen Landesgesetze zu stande gekommen, wenn über die Teilnahme oder Nichtteilnahme der Landstände an solcher Gesetzgebung auch gelegentlich gestritten worden ist. Dass, wo die Erhaltung richtiger Lehr- und Sakramentsverwaltung der letzte gesetzgeberische Zweck war, tatsächlich nicht anders als mit Rat sachkundiger Theologen dabei verfaren werden konnte, verstand sich von selbst; über eine dem entsprechende Teilnahme an den Vorarbeiten dieser Gesetze ist aber, genauer betrachtet, der Anteil des Lehrstandes daran auch von der ersten Reformationszeit her im allgemeinen nicht hinausgegangen. Denn wenn es im 17. Jarhundert auch theologische Meinung war, der Landesherr dürfe, wo Sakramentsverwaltung und Lehre in Betracht sei, überhaupt nur de consilio jenes Standes verfaren (Stahl, Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protest., 2. Ausg., S. 293 f.), sei an dies Konsilium gebunden, und bedürfe dann auch noch der mindestens stillschweigenden Zustimmung der Gemeinden (Hase, Hutterus redivivus, § 127; Schmid, Luther. Dogmatik, § 57 und die daselbst Angeff.), so ist das in der Gesetzgebungspraxis doch niemals rechtlich anerkannt gewesen, vielmehr die Zustimmung des Lehrstandes gleichfalls regelmäßig aus seinem Schweigen präsumirt. — Heutzutage, wo die evangelischen Kirchen mehr und mehr als öffentliche Korporationen zur Selbstverwaltung organisirt sind, haben sie selbst das jus statuendi; zur Zeit, als sie noch Landeskirchen im alten Sinne waren — und durchaus in dieser Zeit sind die Kirchenordnungen entstanden —, hatten sie keinerlei eigenes Gesetzgebungsrecht, sondern waren Landeseinrichtungen, deren Normirung von der Landesgesetzgebung geschah. Man darf daher moderne Anschauungen auf solche ältere Zustände nicht übertragen.

Verzeichnisse evangelischer Kirchenordnungen sind König, Bibliotheca Agendorum (Verzeichnis der Sammlung der Stadtkirche in Celle), 1726; Feuerlin, Bibliotheca symbolica lutherana, 1752; Henke, Neues Magazin für Religionsphilosophie ꝛc., 1, 427 f., 1798. „Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jarhunderts" hat Richter herausgegeben (Weimar 1846, 2 Bde.), leider an nicht wenigen Stellen bloß auszugsweise oder in Nachweisungen. Eine beschränktere Sammlung einiger späteren Ordnungen in J. J. Moser, Corpus juris Evangelicor. ecclesiastici, Züllichau 1737, 38, 2 Bde.). Gewönlich enthält die einzelne Kirchen-

ordnung zuerst einen dogmatischen Teil, in welchem sie die Übereinstimmung der Landeskirche mit den allgemeinen lutherischen Bekenntnisschriften mehr oder weniger ausfürlich darlegt (Credenda), und läßt hierauf Bestimmungen über Liturgie, Besetzung der Kirchenämter, Organisation des Kirchenregimentes, Disziplin, Ehesachen, Schulordnung, Einkommen der Kirchen- und Schuldiener, Verwaltung der Kirchengüter, Armenpflege rc. (Agenda) folgen. Regelmäßig sind bei Abfassung späterer Kirchenordnungen frühere schon vorhandene benützt, sodass sie sich in Familien gliedern. Der Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurfürstentum Sachsen, 1528 von Melanchthon und Luther ausgearbeitet, bildet nämlich die Grundlage der in demselben Jare von Johannes Bugenhagen für die Stadt Braunschweig verfassten Kirchenordnung. An diese schließen sich aber an die gleichfalls von Bugenhagen redigirten Ordnungen von Hamburg 1529, Lübeck 1531, Pommern 1535, Schleswig-Holstein 1542. Der Braunschweiger Ordnung sind ferner nachgebildet die von Minden 1530, Göttingen 1530, Soest 1532, Wittenberg 1533, Bremen 1534, Braunschweig-Wolfenbüttel 1534, Osnabrück 1543, Bergedorf 1544 u. a. Aus der Wittenberger von 1533 ist wider die von Halle 1541 hervorgegangen, aus der für Pommern von 1535 die von 1563, aus der für Schleswig-Holstein von 1542 die für Hadeln von 1544, aus der Braunschweig-Wolfenbüttler von 1543 die für Hildesheim von 1544 u. s. w. — Eine andere große Familie von Kirchenordnungen lehnt sich an die Artikel des Visitationskonvents zu Schwabach und die Visitationsordnung des Markgrafen Georg von Brandenburg von 1528, welche den säsischen Unterricht der Kirchenvisitatoren auch benutzt hat. Darauf ruht nämlich die Kirchenordnung der Lande des Markgrafen zu Brandenburg und der Stadt Nürnberg von 1533. Dieselbe ist widerholt für Mecklenburg 1540 und für Brandenburg 1553. Aus ihr schöpft die erste (sogenannte kleine) Württemberger Kirchenordnung von 1536, für die Neumark 1538, für Brandenburg 1540, die Kölner Reformation 1543, für Schweinfurt 1543, für Waldeck 1556. Aus der Ordnung von 1533 und der kleinen Württemberger ging die für Schwäbisch-Hall 1543 hervor und unter Benutzung derselben die Württemberger von 1553. Diese ist wider die Quelle der Kirchenordnung von Pfalz-Neuburg von 1554 und 1556, und übergegangen in die sogenannte große Württemberger von 1559, welche im Auszuge widerholt ist in der von Mömpelgard und Reichenweiler 1560. Die Württemberger von 1553 ist auch die Quelle für die Pfalz-Zweibrücker von 1557, für die des Herzogtums Preußen von 1557, für das Wormser Agendbüchlein von 1560, für die Ordnung von Leiningen 1566, von Hanau 1573 u. a. m. Aus einzelnen derselben in Verbindung mit anderen entspringen wider neue Kirchenordnungen. Aus der sächsischen Instruktion von 1528 und der sächsischen Ordnung von 1539, nebst der damit zusammenhängenden Wittenberger Reformation von 1545 ging die Mecklenburger Kirchenordnung von 1552 hervor, widerholt in der Wittenberger von 1559 und der Liegnitzer von 1594 u. s. w. — Eigentümlich sind insbesondere die aus der Verschmelzung sächsischer, süddeutscher, schweizerischer, französischer und niederländischer Elemente hervorgegangenen Kirchenordnungen. Die pfälzische Kirchenordnung von 1563 hat zur Quelle die Brandenburgisch-Nürnberger von 1533, die Sächsische von 1539, die Genfer Liturgie von 1541, durch Vermittlung der von Frankfurt a. M. von 1554, die Kirchenordnung des Johannes a Lasco für die Niederländer in London von 1550 und die der evangelischen Kirchen in Frankreich von 1563.

Die letzteren Kirchenordnungen sind anderer Art als die deutschen; denn sie sind nicht Landesordnungen, sondern sociale, da sie eine Freikirche durch ihre Repräsentation sich selbst gab. Auch die Pläne der Synoden von Wesel 1568 und Emden 1571, sowie eine Anzal auf ihnen ruhender niederländischer und niederrheinischer Ordnungen schließen sich ihnen an. Sie bilden aber in Deutschland eine kaum nennenswerte Ausnahme. **(F. H. Jacobson †) Mejer.**

Kirchenpatron (patronus sanctus) ist derjenige Heilige, welchem eine Kirche gewidmet und unter dessen Schutz sie gestellt ist. Die katholische Kirche hat die Schutzheiligen an Stelle der den heidnischen Religionen bekannten Schutzgottheiten

(dii titulares) für einzelne Gegenstände und Verhältnisse mannigfachster Art gesetzt. In älterer Zeit sind diese Patrone namentlich aus der Zal der Märtyrer genommen worden (c. 5 [Gelasius I a. 494 o. 495] Dict. I de consecrat.), da man sie nach ihrem Tode für einflussreiche Vermittler bei Gott erachtete (vgl. Ambrosius, † 397, de viduis c. 9: „Martyres obsecrandi, quorum videmur nobis quodam corporis pignore patrocinium vindicare. Possunt pro peccatis rogare nostris proprio sanguine etiam si quae habuerunt peccata, laverunt. Non erubescamus eos intercessores nostrae infirmitatis adhibere"; Gieseler, Kirchengeschichte, Bd. I, 2. § 49). Als sich aus der Märtyer-Verehrung der Heiligen-Kultus entwickelt hatte, wurden die Schutzpatrone aus den Heiligen nicht nur für einzelne Kirchen, sondern auch für ganze Länder, Diözesen, Orden, Klöster, Städte, Gemeinden, Zünfte, Brüderschaften u. s. w. gewält. Bestimmend bei der Wal der Schutzheiligen für die Kirchen war es vielfach, dass man Reliquien des betreffenden Heiligen besaß, welche in der Kirche aufbewart wurden; mit Rücksicht darauf, dass später die Kirchen auch nach einem christlichen Mysterium, wie z. B. nach der hl. Trinität, dem hl. Geiste, dem heiligen Herzen Jesu, benannt worden sind, konnte und kann es vorkommen, dass die Kirche dem Schutze eines Heiligen anbefohlen ist, one dass sie nach diesem ihre Bezeichnung, ihren Titel fürt. In diesem Fall ist der Patron nicht zugleich sog. patronus titularis (vgl. über den Unterschied zwischen diesen letzteren und anderen Patronen die Mélanges théologiques.. par des ecclésiastiques Belges, VI. Série, Liège 1852, p. 132 sqq.). Im Zusammenhang mit ihrer Lehre von der Heiligen- und Reliquien-Verehrung hat die katholische Kirche auch eine besondere Doktrin über die Verehrung, Wal, Änderung u. s. w. der Kirchenpatrone entwickelt, welche namentlich durch die Dekrete der römischen Congregatio rituum, (siehe insbesondere das von Urban VIII. bestätigte Dekret derselben vom 23. März 1630, bei Ferraris, Bibliotheca prompta canonica s. v. patroni sancti) näher festgestellt worden ist. Zum Patron einer Kirche dürfen nur von der ganzen Kirche verehrte Heilige (sancti), also kanonisirte, nicht bloß s. g. beati (s. den Art. Kanonisation), gewält werden. Die entscheidende Bestimmung in Betreff der Patrone steht für diejenigen Kirchen, deren Errichtung und Organisation, wie die der bischöflichen und Kollegiatkirchen, zur Zuständigkeit des Papstes gehört, dem letzteren, bei anderen Kirchen dem Bischof oder sonstigen Ordinarius zu, wärend die Wal der Patrone einer Provinz, einer Stadt, einer Diözese durch die Bevölkerung unter Zustimmung des Klerus, insbesondere des Bischofs oder mehrerer beteiligten Bischöfe zu geschehen hat und der Bestätigung der Congregatio rituum unterliegt. Vgl. im übrigen insbesondere über die Feier der Feste der Patrone (patrocinia anniversaria) Craisson, Manuale totius iuris canonici, Pictavii 1877, t. 3. a. 4945—4970.

Gegen die Missbräuche, welche die Heiligen-Verehrung in der katholischen Kirche herbeigefürt hat, haben sich die Reformatoren in harten Worten ausgesprochen, insbesondere Luther, s. dessen Werk, Ausg. v. Walch III, 1746: „Zu unseren Zeiten ist es leider dahin gekommen mit der Heiligen Dienste, dass es besser wäre, man ließe ihre Feste unterwegen und dass wir ihre Namen nicht wüssten. Dass du das verstehest, so überlauf und besiehe die närrische Weise des gemeinen Volkes, wie jeder Handwerksmann seinen besonderen Heiligen hat. Die Goldschmiede haben St. Eulogium; die Schuster St. Crispinum und Crispinianum; die Tuchmacher St. Severum; die Maler St. Lucam; die Ärzte St. Cosmam und Damianum; die Juristen St. Ivonem; die Studenten St. Katharinam und dann Aristotelem. Also ein jeglich Land hat seinen Heiligen, als die Franken St. Kilian u. s. w. Nun siehe einmal, wie sie ihre Heiligen ehren. Zum ersten achten sie nicht ihrer guten Werke und Exempel. Darnach, wenn sie es gut machen und ihnen gar große Ehre antun wollen, so hören sie früh morgens eine Messe und feiern denselben ganzen Tag allein mit dem Kleide und Müßiggange, ... begehen die Feste, gleichwie die Heiden vor Zeiten ihre Bachanalia oder Saturnalia ... Die Heiden haben ihre Götzen so unehrlich nicht gehalten, als wir unsere Heiligen, ja, sollte sich doch ein Schwein solchen Dienst nicht wünschen."

In Uebereinstimmung mit den Reformatoren haben die Bekenntnisschriften der evangelischen Kirche, z. B. Augsburger Konfession Art. XXI und die Apologie derselben Art. XXI (IX), die Annahme besonderer Patrone als Vermittler bei Gott verworfen. Immerhin hat aber auch die evangelische Kirche die katholische Sitte, die Kirchen nach Heiligen und christlichen Mysterien zu bezeichnen, freilich nur in dem Sinne, denselben damit einen bestimmten, sie unterscheidenden Namen beizulegen, festgehalten. Bei Wal desselben wird die Gemeinde und der Fundator mit etwaigen Wünschen gehört. In Preußen besteht nach einem Erlass des evangelischen Oberkirchenrats vom 14. Februar 1855, Allg. Kirchenblatt für das evangel. Deutschland, Jahrg. 1856, S. 121 für Kirchen landesherrlichen Patronates die Bestimmung, dass dieselben im Falle ihres Umbaues oder ihrer Restauration stets ihren bisherigen Namen behalten sollen, dass aber bei Erbauung neuer die landesherrliche Genehmigung zu dem der Kirche zu gebenden Namen einzuholen ist. **P. Hinschius.**

Kirchenpfleger, s. Kirchenrat.

Kirchenrat, consilium oder concilium ecclesiae, bezeichnet jede kirchliche Versammlung oder Behörde, welche zusammentritt, um in kirchlichen Angelegenheiten zu beraten und Beschlüsse zu fassen. Der Ausdruck wird sowol für eine Versammlung gebraucht, welche im Namen der ganzen Kirche entscheidet, als ökumenisches Konzil, wie der Kirchenrat von Trient, als für Vertretungen kleinerer Kirchenkreise, wie einer Landeskirche, welche einen Oberkirchenrat oder ein Oberkonsistorium besitzt, einer Provinz, die einen Kirchenrat oder ein Konsistorium hat, ja selbst einer einzelnen Gemeinde, deren Kirchenvorstand, Presbyterium gemeinhin Kirchenrat genannt wird. S. also die Artt. Konzilien, Konsistorien, Presbyterialverfassung. **F. H. Jacobson†.**

Kirchenraub, Kirchendiebstahl ist im allgemeinen die Entwendung einer heiligen Sache, one dass wie sonst beim Raube eine an Personen verübte Gewalt zum Begriffe des Deliktes gehört. Lateinisch wird der Kirchenraub mit sacrilegium, und zwar in der eigentlichen, engeren Bedeutung des Wortes bezeichnet, dagegen bedeutet sacrilegium im weiteren Sinne jede der schuldigen Verehrung und Ehrfurcht widerstreitende, injuriöse Behandlung eines heiligen Gegenstandes. Wärend schon bei den Römern in früherer Zeit der Diebstal heiliger Sachen mit der härtesten Strafe bedroht war, Cicero de legibus II, 9: „sacrum sacrove commendatum qui clepserit rapseritque parricida esto", ergingen durch ein Gesetz Julius Cäsars, die lex Julia peculatus (s. Digestor. lib. XLVIII, 13 ad l. Juliam peculatus et de sacrilegis) genauere Bestimmungen und später wurde das Sakrilegium von dem Peculat (widerrechtlicher Aneignung von pecunia publica) geschieden. Als sacrilegium galt nur die Entwendung einer res sacra aus einem locus sacer, nicht aber aus einem andern Orte, ebensowenig die einer nicht res sacra aus einem locus sacer. Die Strafe ward in der Kaiserzeit nach Lage des einzelnen Falles verschieden bestimmt, konnte aber bis zur härtesten Todesstrafe gehen. Das germanische Recht, welches überhaupt die Verletzung befriedeter Orte und Gegenstände als besonders strafbar betrachtete, hat im Gegensatz zum römischen Recht schon seit alten Zeiten, sowol die Entwendung von heiligen wie anderen Gegenständen als Kirchendiebstal unter schwere Strafen gestellt, lex Ribuaria t. LX, c. 8; lex Alemann. lib. I. 6. 7; lex Baiuvariorum tit. I. c. 3; lex Frision. add. sapientum XI; Sachsenspiegel II, 13 (14), § 4; Schwabenspiegel (ed. Laßberg) Art. 174. 331; und diese Qualifizirung des Tatbestandes hat auch das kanonische Recht adoptirt, c. 21 (Synode von Troyes v. 878 und von Ravenna v. 877) § 2, C. XVII, qu. 4: „sacrilegium committitur auferendo sacrum de sacro vel non sacrum de sacro sive sacrum de non sacro", wobei sich die Qualität der Sache oder des Ortes als sacer gemäß dem kanonischen Recht darnach bestimmte, ob die Sache oder der Ort konsekrirt, bezw. benedizirt war oder nicht. Die Strafen bestanden, abgesehen von der Ersatzleistung, in Geldstrafen, Bußen und Exkommunikation, vgl. c. 15 ibid; c. 3, C. XII, qu. 3; c. 3 i. f. C. XXIII, qu. 4. Da der Kirchenraub im Mittelalter sowol als weltliches wie als kirchliches Verbrechen galt, so konnte seine Be-

strafung durch die weltlichen und durch die geistlichen Gerichte erfolgen, c. 8 (Luc. III) X de pro compet. II, 2. Das gemeine deutsche Strafrecht, die Halsgerichtsordnung Karls V., C. C. C. von 1532 steht in ihrem Art. 171: „Item stelen von geweichten Dingen oder stetten ist schwerer den ander diebstall, und geschicht in dreyerlei weiß, Zum ersten, wann eyner etwas heyligts oder geweichts stielt an geweichten stetten, Zum andern, wann eyner etwas geweichts an ungeweichten stetten stielt, Zum dritten, wann eyner ungeweichte ding an geweichten stetten stielt" auf dem Boden des kanonischen Rechts. Die Strafen sind je nach der Bedeutung des Objekts (s. Art. 172 ff.) verschieden bemessen, so ist der Diebstal einer Monstranz mit der Hostie mit dem Feuertode, der anderer geweihter goldener und silberner Gefäße, sowie von Kelchen und Patenen jeder Art, ferner das Einbrechen oder Einsteigen in eine geweihte Kirche, Sakramenthaus oder Sakristei, um zu stehlen, mit willkürlicher Todesstrafe, endlich der Diebstal von anderen als den vorhin genannten geweihten Sachen oder von profanen, an einem heiligen Orte befindlichen Dingen mit geschärfter Strafe des weltlichen Diebstals bedroht. Diese Bestimmungen paßten streng genommen nur für die katholische Kirche, weil sie auf der katholischen Anschauung von einer inneren Heiligkeit der geweihten Sachen beruhen, sie haben aber auch auf die evangelische Kirche (nicht auf andere als die Reichskofessionen) Anwendung gefunden, wenngleich später die Praxis von der Verhängung der härtesten Strafen Abstand genommen hat.

Nach dem Vorgange einzelner älterer deutscher Partikular-Strafgesetzbücher hat das jetzt geltende deutsche Reichs-Strafgesetzbuch § 243 Nr. 1 bei der Qualifikation des Kirchendiebstals, welche es zu den Fällen des schwereren Diebstals rechnet, von der Notwendigkeit einer besonderen Heiligkeit oder Weihe der gestohlenen Sachen und von der Beschränkung auf Sachen der drei christlichen, ehemaligen Reichskonfessionen abgesehen, und das Stehlen von Gegenständen, welche dem Gottesdienste gewidmet sind, aus einem zum Gottesdienste bestimmten Gebäude als Tatbestand dieser Art des schwereren Diebstals, welchen es mit Zuchthaus bis zu zehn Jaren bedroht, hingestellt. Demnach fällt das Stehlen von anderen Sachen aus einem gottesdienstlichen Gebäude, nicht unter § 243 Nr. 1. Andererseits erscheint es aber für die Anwendung des Strafgesetzes gleichgültig, ob die Sache durch eine besondere liturgische Handlung dem Gottesdienste gewidmet ist, sowie ob der Täter der betreffenden Konfession angehört oder nicht.

Litteratur: Rein, Das Criminalrecht der Römer, Leipzig 1844, S. 691; Wilda, Strafrecht der Germanen, Halle 1842, S. 881; München, Das kanon. Gerichtsverfahren und Strafrecht, Köln und Neuß 1865, Bd. 2, S. 468; Heffter, Lehrb. des germ. deutschen Strafrechts, 5. Aufl., Braunschweig 1854, § 504; v. Feuerbach, Lehrbuch des peinlichen Rechts, 14. Aufl., her. von Mittermaier, Gießen 1847, § 343 ff.; Hugo Meyer, Lehrb. d. deutschen Strafrechts, Erlangen 1875, § 112.

P. Hinschius.

Kirchenrecht ist die Summe der für die rechtlichen Beziehungen und Verhältnisse der Kirche maßgebenden Normen. Die Verschiedenheit der christlichen Kirchen bedingt der Natur der Sache nach auch eine Verschiedenheit des Rechtes derselben, welches zunächst und vorzugsweise auf dem Boden der Kirche erwächst und durch das kirchliche Bewußtsein entwickelt und ausgebildet wird. So gibt es ein eigentümliches katholisches und ein evangelisches Kirchenrecht. Der Ausdruck „kanonisches Recht" ist nicht gleichbedeutend mit katholischem Kirchenrecht; er bezeichnet im wesentlichen den Inhalt des Corpus juris canonici, und bildet insofern einen Gegensatz gegen das neuere, vorzugsweise auf dem Tridentiner Konzil und den Konkordaten und Umschreibungsbullen dieses Jarhunderts und dem Vatikanum beruhende Recht der Kirche, durch welches vielfach das ältere modifizirt und antiquirt worden ist. Das kanonische Recht im obigen Sinne enthält außerdem eine Reihe von Bestimmungen über Verhältnisse, welche nach der heutigen bürgerlichen Ordnung infolge der wesentlich veränderten Stellung der Kirche zum State der Herrschaft der Kirche entzogen und in den Machtkreis des Stats übergegangen sind; es haben mithin jene Bestimmungen aufgehört, überhaupt maßgebend zu sein. Dahin gehören namentlich die kanonischen Satzungen

über das Verhältnis zwischen Kirche und Stat, über die rechtliche Stellung der Häretiker, über die geistliche Gerichtsbarkeit u. a. m. Zwar behauptet die katholische Kirche die fortdauernde rechtliche Gültigkeit auch jener Bestimmungen, und vindizirt sich dieselbe prädominirende Gewalt und Unabhängigkeit dem Stat und der weltlichen Gesetzgebung gegenüber, welche sie im Mittelalter besessen und in den kanonischen Satzungen normirt hatte, allein schon seit dem 15. Jarhundert, und namentlich infolge der Reformation, gelang es der Kirche nicht mehr, diese Grundsätze in Deutschland zur Geltung zu bringen. Die Statsgewalten haben seitdem die Verpflichtung und Befugnis zur Handhabung der bürgerlichen Ordnung und zur Entwicklung und Ausbildung des nationalen Rechts übernommen, und mit dem Begriffe der Souverainetät, dem Prinzip der Einheit der Statsgewalt, der Autorität des Gesetzes nach heutigem Statsrecht ist die mittelalterliche Machtstellung der Kirche zum State schlechthin unvereinbar. Die der Kirche gesetzlich eingeräumte Freiheit und Selbständigkeit in der Anordnung und Verwaltung ihrer eigenen Angelegenheiten involvirt keineswegs die absolute Herrschaft und Geltung des Kirchenrechts gegenüber den bürgerlichen Gesetzen, und entbindet entfernt nicht die kirchlichen Organe von der Verantwortlichkeit und dem Gehorsam gegen die Statsgewalt; denn auch die Freiheit der Kirche ist eine Freiheit nur innerhalb des Gesetzes. Wärend die katholische Kirche dieses Prinzip nicht anerkennt, vielmehr gegen dasselbe als einen Eingriff in die unveräußerlichen Rechte und den göttlichen Beruf der Kirche protestirt und durch ein schroffes Hervorheben des kirchlichen Systems zu Zeiten sehr bedenkliche und folgenschwere Konflikte, in der Gegenwart namentlich den sogenannten Kulturkampf hervorgerufen hat, hat die evangelische Kirche von jeher den Begriff kirchlicher Angelegenheiten, den Umfang ihrer Wirksamkeit und Tätigkeit, sowie das Geltungsgebiet und die Autorität ihres Kirchenrechts, dem Begriffe der Kirche gemäß, bei weitem enger gefasst, als erstere. Als Landeskirche tritt sie ein in den Machtkreis des States und unterwirft sich demselben und seiner Gesetzgebung in Sachen der bürgerlichen Ordnung. Wenn schon hiernach ein Konflikt zwischen dem Rechte der Kirche und dem des Stats nicht leicht eintreten kann, so kommt hinzu, dass infolge der eigentümlichen Entwicklung der evangelisch-kirchlichen Verfassungsverhältnisse das Kirchenregiment fast überall in Deutschland bis jetzt in den Händen des Statsoberhauptes geblieben, und diesem mithin, auch nach der in neuester Zeit vielfach erfolgten Auseinandersetzung zwischen Stat und Kirche, ein überwiegender unmittelbarer Einfluss auf die Gestaltung und Ausbildung des Kirchenrechts gesichert ist.

Das katholische System kennt nur eine christliche Kirche, die katholische, und mithin nur ein katholisches Kirchenrecht, hiernach „von einer evangelischen oder protestantischen Kirche zu reden, wäre eine contradictio in adjecto“ (Schulte, Kathol. Kirchenrecht, Gießen 1856, Th. 2, Vorr. S. XV; Phillips, Kirchenrecht, Bd. I, S. 9). Die evangelische Kirche ist fern von einer solchen Exklusivität, denn obgleich auch sie ihre Auffassung des christlichen Glaubens für die ware hält, so vindizirt sie sich doch nicht auf Grund eines angeblichen Beseligungsmonopols eine Herrschaft über alle christlichen Kreaturen und bestreitet den übrigen Kirchen, mit denen sie sich auf dem Grunde der Offenbarung zu einer christlichen Kirche verbunden sieht, nicht das Recht der kirchlichen Besonderheit und Selbständigkeit.

Das Kirchenrecht, mit der Kirche selbst entstanden und entwickelt, beruht durchweg auf positiven Quellen, und der Versuch, aus Vernunftbegriffen ein sogenanntes natürliches Kirchenrecht zu konstruiren, ist unhaltbar und verfehlt, denn er abstrahirt von dem gegebenen Grunde der Kirche, und setzt die Willkür und subjektive Ansichten an die Stelle des positiven Rechts. (Vergl. Krug, Das Kirchenrecht nach Grundsätzen der Vernunft und im Lichte des Christentums, Leipz. 1826, und hierzu [Schirmer] Kirchenrechtl. Untersuchungen, Berlin 1829). Dagegen ist die Rechtsphilosophie, d. h. die philosophische Behandlung des positiven Rechts von großer Wichtigkeit auch für diesen Teil unserer Rechtswissenschaft, denn sie erfasst die innersten Ideeen des Kirchenrechts, wie es sich bis

jetzt entwickelt hat, in ihrem Zusammenhange, bemisst dieselben mit dem objektiven Begriffe und den Grundprinzipien der Kirche, und deckt so Irrtümer und Abwege, sowie die innerlich notwendigen Richtungen und Banen der Rechtsentwicklung auf. In neuerer Zeit, seit der Auseinandersetzung zwischen Stat und Kirche, ist die Selbständigkeit des Kirchenrechts mehrfach bezweifelt worden, es gebe kein Recht one Stat und Anerkennung durch den Stat, und wenn man außerhalb des letzteren von Recht spreche, meine man nicht juristische, sondern ethische Normen. (Vergl. Mejer in d. Zeitschr. f. Kirchenr., Bd. 11, S. 291 ff.) Allein auch das statliche Recht geht nicht aus dem State, sondern aus dem nationalen Rechtsbewusstsein hervor, und ist nicht Wirkung, sondern Voraussetzung des Stats; es werden Normen überhaupt nicht erst dadurch zu Rechtsnormen, dass die Statsgewalt bereit ist, sie zwangsweise zu vollstrecken. Die Kirche als eine eigentümliche sittliche Lebensordnung ist befugt, ihre inneren Verhältnisse und Einrichtungen selbst zu regeln und auszubilden, und wenn die evangelische Kirche bis in die neueste Zeit vielfach auf dem Wege der statlichen Gesetzgebung normirt und gestaltet worden ist, so war dieser Zustand ein anomaler, dem Begriffe und der Bedeutung der Kirche nicht entsprechender, die Folge der nunmehr vielfach erfolgten Auseinandersetzung zwischen Kirche und Stat und der Freilassung der Kirche ist gewesen die Anerkennung jenes Rechts der Kirche auf selbständige Gestaltung und Ausbildung der kirchlichen Ordnungen, one dass es noch eines besonderen Autonomie-Privilegiums seitens des Stats bedürfte, um jenen kirchlichen Normen und Ordnungen innerhalb der kirchlichen Kreise den maßgebenden Charakter zu verleihen. Die Kirchenordnung gilt den einzelnen Gliedern der Kirche als Rechtsordnung, sie sind sich bewusst, dass sie zur Befolgung derselben verbunden sind; die Vorschriften binden den Einzelnen, weil sie ordnungsmäßig entstanden und so lange sie nicht in ordnungsmäßiger Weise wider aufgehoben sind. Diese Verpflichtung der Unterordnung ist nicht eine bloße Gewissenspflicht, sondern sie beruht auf Rechtsgründen, weil die Normen Ausdruck des Willens des kirchlichen Gemeinwesens sind. Aber auch die Erzwingbarkeit fehlt nicht, da ja die Kirche selbst den Gehorsam durch Entziehung solcher Güter einigermaßen erzwingen kann, welche nur sie gewärt, aber auch zu versagen berechtigt ist; freilich hängt die bindende Kraft der kirchlichen Normen, wenigstens nach evangelisch-kirchlicher Ansicht, vom freien Willen des Einzelnen ab, Glied des kirchlichen Verbandes zu sein und zu bleiben. Vergl. v. Scheurl in d. Zeitschr. f. Kirchenrecht, Bd. 12, S. 52 ff. und Dove, Lehrb. des kathol. und evangel. K.-R.'s, 8. Aufl. (Leipz. 1877) S. 3, Anm. 1.

Nach der Verschiedenheit der Quellen teilt man das Kirchenrecht ein in geschriebenes und ungeschriebenes Kirchenrecht, die Quelle des letzteren ist das Gewonheitsrecht; eine andere Einteilung ist die in allgemeines oder gemeines und besonderes oder partikulares Kirchenrecht. Letzteres ruht zwar auch auf den allgemeinen Rechtsprinzipien der Kirche, enthält aber im einzelnen eine Reihe von Modifikationen des ersteren, welche durch besondere lokale und territoriale Bedürfnisse und Verhältnisse hervorgerufen sind. So gibt es ein besonderes deutsches katholisches Kirchenrecht im Gegensatz zum allgemeinen; ersteres aber hat teilweise wider den Charakter eines gemeinen deutschen Kirchenrechts gegenüber dem partikularen deutschen, z. B. preußischen, bayerischen u. s. w. Seinem Gegenstande nach zerfällt das Kirchenrecht in äußeres und inneres, je nachdem es die rechtlichen Beziehungen der Kirche nach außen, d. h. zum State und den übrigen Konfessionen, regelt, oder die inneren Rechtsverhältnisse der Kirche selbst.

Die Zal der Bearbeitungen des Kirchenrechts ist außerordentlich groß. Die älteren Werke schließen sich der Ordnung der Dekretalen an, und haben vorzugsweise den Zweck, das praktische, geltende Recht darzustellen und zu erläutern; unter diesen sind hervorzuheben von katholischen Kanonisten: der große Dekretalen-Kommentar von Gonzalez Tellez (Lugdun. 1713, 4 Vol. fol.); Anast. Reiffenstuel, Jus canonicum universum juxta titul. libr. V, decretal. Venet. 1704, 3 Vol. fol. u. öfters; F. Schmalzgrueber, Jus ecclesiast. universale, Ingolst.

1726, 3 Vol. fol.; Ubald. Giraldi, Expositio juris pontificii juxta recent. eccles. discipl. Rom. 1769, 1829, 3 Vol. fol.; von protestantischen Kanonisten ganz besonders: J. H. Böhmer, Jus ecclesiasticum Protestantium . . . Hal. 1714 u. öfters, 5 Vol. 4, ein Werk, welches die geschichtliche Entwicklung ebenso, wie die Praxis berücksichtigte und lange Zeit ein weit verbreitetes Ansehen genoſs. Bereits im vorigen Jarhundert aber wurde das Kirchenrecht vielfach nach selbständigen Systemen bearbeitet, so namentlich von Van Espen, Jus ecclesiast. univers. hodiernae discipl. praesertim Belg., Galliae, German. et vicinar. provinciar. accommodat. Colon. Agripp. 1702, fol., Mogunt. 1791, 3 Vol. 4 (s. über den Einfluſs dieses Kanonisten auf die Wissenschaft des Kirchenrechts, und das Episkopalsystem d. Art. „Espen", oben Bd. 4, S. 332, und den Art. „Episkopalsystem", Bd. 4, S. 273). Unter den neueren Bearbeitungen des Kirchenrechts sind katholischerseits hervorzuheben: Ferd. Walter, Lehrbuch des Kirchenrechts aller christlichen Konfessionen, 1. Aufl., Bonn 1818, 14. Aufl., Bonn 1871; G. Phillips, Kirchenrecht, Bd. 1—7, Regensburg 1845—1872, unvollendet; J. F. Schulte, Das kathol. Kirchenrecht, 2 Bde., Gieẞen 1856 und 1860; Ders., Lehrb. des kathol. Kirchenr., 3. Aufl., Gieẞen 1873; von protestantischen Kanonisten: C. F. Eichhorn, Grundsätze des Kirchenrechts der kathol. und der evangel. Religionspartei in Deutschland, 2 Bde., Göttingen 1831, ganz besonders aber: A. L. Richter, Lehrbuch des kathol. und evangel. Kirchenrechts, 1. Aufl., Leipz. 1841, 8. Aufl. v. Dove bearb. Leipz. 1877; Hinschius, Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deuschland, Bd. 1, Berlin 1869, Bd. 2, 1871, Bd. 3, Abth. 1, 1880; Thudichum, Deutsches Kirchenrecht, 2 Bde., Leipz. 1877. 1878; Friedberg, Lehrb. des kathol. und evangel. Kirchenr., Leipzig 1879. Über die Bearbeitungen des Kirchenrechts einzelner Länder, wie überhaupt zur Litteratur des Kirchenrechts, vgl. Richters Lehrbuch, § 7. **Wasserschleben.**

Kirchenregiment heiẞt nach heutigem Sprachgebrauche diejenige Leitung der Kirchengenossenschaft als solcher, welche nicht seelsorgerisch durch Wort- und Sakramentsverwaltung, sondern mit andern socialen, unter Umständen auch mit statlichen Mitteln geschieht. Vorreformatorisch hingegen hieẞ rector der Pfarrer, regere ecclesiam dessen seelsorgerisches Versorgen der Gemeinde mit Wort und Sakrament (s. z. B. c. 25, X, de off. jud. deleg. 1, 29, c. 38, X. de elect. 1, 6 und den Art. „Rektor" bei Du Cange); Kirchenregiment ist also zunächst die pfarramtliche, demgemäẞ aber (s. die Artt. „Bischof, Papst") auch die bischöfliche und an letzter Stelle die päpstliche Seelsorge, denn der Bischof ist der eigentliche Pfarrer seiner Diözese, der Papst, wenigstens nach kurialer Auffassung, parochus mundi. Die gottgegebene Vollmacht dieses seelsorgerischen Regierens (potestas ecclesiastica) umfaſst aber nach damaliger Anschauung alles an und für sich nicht seelsorgerische, d. h. nicht durch Wort und Sakrament geschehende, Regieren mit, sobald es im Interesse der Seelsorge dem Bischofe, bezw. Papste zweckmäẞig erscheint (s. den Art. „Kirchengewalt"). Das Kirchenregiment erscheint also vorreformatorisch als Teil der bischöflichen und bezw. der päpstlichen Seelsorge. Erst auf Grund des reformatorischen Satzes, daſs diese Anschauung schriftwidrig sei, die vom geistlichen Amte in göttlichem Auftrage zu übende Kirchengewalt vielmehr allein die Wort- und Sakramentsverwaltung, nicht auch jenes äuẞere Regieren begreife (s. den angef. Artikel soweit er sich auf die evangelische Kirche bezieht), hat das Institut des Kirchenregimentes als einer eigenartigen Gewalt sich entwickeln können und wirklich entwickelt. In diesem Sinne ist der Begriff des Kirchenregimentes ein protestantischer: die katholische Kirche, indem sie auf vorreformatorischem Standpunkt geblieben ist, läſst ihn noch heute in dem der seelsorgerischen Kirchengewalt aufgehen.

Unter den beiden protestantischen Kirchengenossenschaften, in denen auf Grund obiger reformatorischer Lehre ein von der seelsorgerischen Leitung unterschiedenes Kirchenregiment sich gestaltet hat, empfiehlt es sich, zuerst die reformirte zu betrachten; und zwar interessirt aus deutschen Gesichtspunkten bloẞ deren calvinischer Zweig, da nur die in Frankreich praktisch gewordenen calvinischen Gedanken, durch die Niederlande ins Rheinland vordringend, nennenswerten Einfluſs in

Deutschland gehabt haben. Die Verfassungsaufgaben der protestantischen Kirche in Frankreich waren von vorn herein durch die Feindseligkeit bedingt, mit der sie von der Statsregierung behandelt wurde. Gegenüber dieser Feindschaft muſste sie sich als selbständigen Verein organisiren. Indem sie hierbei von der calvinischen Lehrannahme ausging, die in der Apostelgeschichte und den Pastoralbriefen dokumentirte Kirchengestalt sei gottgeordnet; durch ein Ältestenkollegium geleitet zu werden, sei daher für jede Einzelgemeinde Sache des Glaubens, spezialisirte sie jene Annahme, im Anschlusse an Ephes. 4, 11 ff.; Röm. 12, 7 und 1 Kor. 12, 28, widerum calvinisch dahin, daſs es nach der genannten göttlichen Ordnung zweierlei Älteste gebe, nämlich nicht bloß Träger des Lehramtes — diese dachte man sich, in Übereinstimmung mit der lutherischen Kirche, auf Lehr- und Sakramentsverwaltung eingeschränkt, — sondern auch „regierende“ Älteste, die man zwar als im geistlichen, aber nicht als im Lehramt stehend betrachtete (Calvini Institut. IV. c. 1—5. 11. 12. In c. 3, 8 beruft er sich wegen der zweierlei Presbyter auf 1 Timoth. 5, 17). Pastor und regierende Älteste zusammen bilden das die Gemeinde leitende Presbyterium (consistoire). Bekanntlich traten dann Abgeordnete der Presbyterien — jedesmal lehrende und regierende nebeneinander — aus den sich zu einer Gruppe zusammenhaltenden Gemeinden zu Ausschüssen (Synoden) zusammen, durch welche der entsprechende Kirchenkreis änlich wie die Gemeinde durch das Presbyterium regiert ward. Die französisch-evangelische Gesamtkirche aber wird ebenso durch eine Generalsynode regiert (v. Polenz, Gesch. des französ. Calvinismus 1857 f., 4 Bde.; Lechler, Gesch. der Synodal- und Presbyterialverfassung 1852, S. 64 ff.). Die prinzipielle Grundlegung des Kirchenregimentes ist hierbei, wenn auch hin und wider die Grenzen ineinanderlaufen, doch im allgemeinen deutlich erkennbar. Es beruhet nicht weniger auf göttlicher Vollmacht, als in der vorreformatorischen Kirche: nur daſs diese nicht den lehrenden Presbytern mitverliehen, sondern den regierenden allein verliehen ist. Allerdings sitzen auch jene, und zwar als wichtige Persönlichkeiten, mit in den Presbyterien und den Synoden; dies ist aber nur, weil sie die Handhaber der Heilsordnung sind, und weil alles Kirchenregiment, nach der Natur der Sache, keinen andern Zweck hat, als die Handhabung der Heilsordnung zu ermöglichen und zu sichern; den Lehrpresbytern kommt also ihr kirchenregimentlicher Einfluſs nicht als Inhabern eines göttlichen Regierauftrages, sondern als sachkundigen Vertretern ihres göttlichen Lehrauftrages zu; so daſs z. B. in Lehrfragen die nichtgeistlichen Synodalglieder keine Stimme haben. — Diese Grundgedanken der französischen Gestaltung des presbyterial-synodalen Kirchenregimentes haben dann im Laufe der Zeit und bei ihrer Nachbildung in deutschen Territorien Modifikationen erlitten, welche darzustellen der partikularen Kirchengeschichte anheimfällt; im wesentlichen aber blieben sie in unveränderter Geltung.

Die lutherische Kirche weist in Betreff des Kirchenregimentes zwei Züge auf, durch welche die fundamentale Verschiedenheit ihrer Theorie darüber sowol von der vorreformatorisch-katholischen, wie von der calvinisch-reformirten Theorie bedingt wird. Zuerst, daſs sie, wie bekannt, nicht annimmt, es sei irgend eine Gestalt des Kirchenregimentes mit der Kirchenstiftung selbst vermöge göttlichen Auftrages geordnet, sondern vielmehr jede Form dieses Regimentes zulässig erachtet, durch welche für richtige Wort- und Sakramentsverwaltung genügend gesorgt wird, so daſs also keine lutherisch-dogmatische Basis des Kirchenregimentes vorhanden ist, und was in der reformatorischen Theologie derartiges nichts desto weniger sich findet, keine höhere Dignität beanspruchen kann, als die einer theologischen Meinung.

Der zweite Grundzug, von welchem wir reden, ist, daſs — wie gleichfalls unbestritten — die lutherische Kirche, indem sie im Anschluſs an den Speyerischen Reichsschluſs von 1526 das Landeskirchentum entwickelte, tatsächlich das Kirchenregiment von vorn herein in der Hand der Landesherren gesehen hat. Infolge dieser beiden Züge ist die lutherische Kirchenregimentsfrage ungleich verwickelter als die vorreformatorische, oder die katholische und die reformirte.

Allerdings ist, was die Ideale der Reformatoren betrifft, verschiedentlich be-

hauptet worden, sie seien andere gewesen, als das landesobrigkeitliche Kirchenregiment; wobei sie aber von den einen (namentlich von Stahl: Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten 1840, N. A. 1862, Lutherische Kirche und Union 1859) in der Richtung der vorreformatorischen Auffassungen, von den anderen (namentlich von Richter: Grundlagen der Kirchenverfassung nach den Ansichten der sächsischen Reformatoren 1840. Lehrbuch seit 1841. Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in Deutschland 1851) in der Richtung presbyterial-synodaler Verfassungsgedanken gesucht werden. Schon dieser Zwiespalt der Meinungen zeigt, wie unsicher beiderlei Ansichten fundirt sind. Sie sind entstanden aus dem erklärlichen Wunsche, für Parteibestrebungen, die Bedürfnissen der Neuzeit entsprangen und entsprachen, einen historischen Anhalt und die reformatorische Autorität zu gewinnen, ein Wunsch, der auch tüchtigen Männern den Blick verwirren kann; aber sowol die Stahlsche wie die Richtersche Ansicht ist falsch. Erstere preßt einerseits solche Äußerungen, die sich auf jene bis 1545 fortgesetzten Versuche beziehen, die Bedingungen zu finden, unter denen man den bisherigen Bischöfen unterworfen bleiben könne, die aber nichts von Verfassungsidealen sagen, andererseits knüpft sie an die widerholten Äußerungen Luthers (z. B. Von weltl. Obrigkeit, Erl. Ausg., 22, 82 ff. 90 ff. u. ö. Übereinstimmend A. C. a. 28 p. 38) und Melanchthons gegen das Eingreifen weltlicher Gewalt in die Kirche an, indem sie aus ihnen schließt, dass dieselbe also der geistlichen Fürung überlassen werden solle. Sie übersieht dabei, dass „Kirchen-Regieren“ hier (wie auch A. C. a. 3 Apol. a. 14) in dem eingangsberürten vorreformatorischen Sprachgebrauche angewandt, und dass daher bloß die Befugnis der Seelsorge, aber keineswegs die des Kirchenregimentes den weltlichen Obrigkeiten abgesprochen ist. Die Äußerungen enthalten also nicht, was man herausliest. Der Hauptgrund gegen die Stahlsche Ansicht ist das Verhalten der Reformatoren zu der tatsächlichen Einrichtung und Organisirung des Kirchenregimentes der Landesherren: ein solches Verhalten verträgt sich nicht mit einer ihm widersprechenden Grundanschauung. Richter seinerseits, um seine Voraussetzung presbyterial-synodaler reformatorischer Verfassungsideale zu erweisen, nimmt einen Wendepunkt der Ansicht bei den Reformatoren an, der um 1525 gelegen habe: vorher seien jene Ideale bei ihnen lebendig gewesen, durch die Erfarungen der Widertäuferei und des Bauernkrieges seien dieselben verdrängt und die Reformatoren veranlasst worden, die tatsächliche Notwendigkeit des landesherrlichen Kirchenregimentes anzuerkennen. Richter unterstellt diesen Zusammenhang one näheren Nachweis, der auch nicht zu erbringen sein würde. Er vergisst einesteils, dass die Prinzipien, aus welchen das landesherrliche Kirchenregiment theologisch deduzirt wird, auch schon vor 1525 vorhanden und von den Reformatoren ausgesprochen worden waren, anderteils, dass erst nach diesem Jare die Reformation angefangen hat, kirchlich zu organisiren, es also nur auf die nach demselben von den Reformatoren realisirten Ideen ankommen kann; denn im Voraus und one praktische Aufgaben sich ideale Verfassungssysteme zu bilden, war nicht im Geiste jener Zeit.

Wenn man die historische Entwicklung nimmt, wie sie liegt, und die betreffende Litteratur des 16. Jarhunderts nicht in ausgewälten Einzeläußerungen, die von den sie bedingenden Beziehungen gelöst sind, sondern in ihrer Breite in Betracht zieht, so kann kein Zweifel sein: das Kirchenregiment der Landesherrn entsprach auch der Idee der Reformatoren (der Beweis bei Mejer, Die Grundlagen des lutherischen Kirchenregimentes, 1864). Es war vorbereitet sowol durch die landespolizeiliche Stellung, welche sie bereits im 15. Jarhundert gewannen, wie durch die hussitischen Ansichten (Monumenta conciliorum generalium saeculi XV, 1, 157; Friedberg, De finium inter ecclesiam et civitatem regundor. judicio p. 37), aus denen lutherischerseits später die Dreiständelehre hervorgegangen ist. Es wird gelehrt keineswegs bloß von Melanchthon, wie in neuerer Zeit zuweilen behauptet worden ist, sondern in seinen Grundzügen bereits in Luthers Schrift an den Adel deutscher Nation (Mejer a. a. O. S. 26 ff.) und sonst vielfach von Luther und anderen (Richter, Gesch., S. 17 ff. 30 ff.; Mejer S. 22, 37, 41 ff. 44, 50 u. s. w.; Sarcerius insbesondere S. 125 f.; Hundeshagen in Doves

Zeitschr. für Kirchenrecht 1, 475 ff.; Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte, 1864, 1, 115 ff.). Es wird nicht ausdrücklich gelehrt, aber es wird erkennbar vorausgesetzt in den lutherischen Bekenntnisschriften (A. C. a. 28, p. 39. A. Sm. de pot. papae p. 354 sq. Cat. min. u. maj. p. 361. 363. 446 u. s. w., am deutlichsten in der A. C. variata, art. de conjug. sacerdot. bei Hase, libri symboll. p. L). Seine theologischen Grundgedanken kommen zum Ausdrucke in einer langen Reihe von Kirchenordnungen und sonstigen landesherrlichen reformatorischen Erlassen. Die göttliche Vollmacht des Lehrstandes erscheint danach auf Wort- und Sakramentsverwaltung beschränkt, die des Regierstandes auf Aufrechterhaltung rechtlicher und polizeilicher Ordnung nicht bloß im State, sondern auch in der Kirche gerichtet; vor allem auf Aufrechthaltung der Gesetze Gottes in den zehn Geboten, also nach deren erster Tafel speziell darauf, dass unrichtiger Gottesdienst im Lande nicht geduldet werde, woraus, im Zusammenhalt mit dem von menschlicher Kirchenordnung Erwänten, alles Wesentliche des landesherrlichen Kirchenregimentes sich als Konsequenz ergibt. Besondere Berücksichtigung verdient, weil es charakteristisch ist, was die sog. Reformatio Wittenbergensis von 1545, das letzte in der Reihe der Erachten der dortigen theologischen Fakultät über die vorhin berürte Frage, unter welchen Bedingungen man den bisherigen Bischöfen ferner unterworfen bleiben könne, Materielles über das landesherrliche Kirchenregiment aufgenommen hat: genau betrachtet sollen darnach die wider anzuerkennenden Bischöfe nichts weniger als genossenschaftlich selbständig, sondern in der Tat landesherrliche Superintendenten sein.

Allerdings finden sich neben dieser Gedankenreihe auch Dokumentirungen von Keimen einer zweiten und anderen Grundanschauung: zwar nicht einer auf das pastorale Kirchenregiment zurückgreifenden, aber einer, aus welcher unter Umständen ein presbyterial-synodales hätte erwachsen können. Denn wenn nach bekannter Lehre der lutherischen Bekenntnisschriften (s. dieselbe in kurzer Zusammenstellung und mit Anfürung der betreffenden Belegstellen bei Mejer, Lehrb. des Kirchenrechtes, 1869, S. 142 ff.) der Gemeinde der Gläubigen, bezw. sich als Gläubige Bekennenden als Glaubenspflicht aufgelegt ist, dafür zu sorgen, dass richtige Worts- und Sakramentsverwaltung allezeit zur Genüge vorhanden sei, wenn also diese Gemeinde Gott gegenüber die Verantwortlichkeit hiefür trägt (Apol. p. 292 u. ö.), so ergibt sich, dass sie von gemeinschaftswegen Aufsicht zu füren hat, ob dieser göttliche Auftrag durch diejenigen, welche sie zu dem Zwecke anstellt, so, dass sie damit vor Gott bestehen kann, ausgefürt werde; und eine presbyterial-synodale Gliederung des Kirchenregimentes würde auf solche Grundgedanken sehr wol zu basiren sein. Aber jene Keime, wenn sie auch in den Symbolen und sonst erkennbar hervortreten, kamen doch damals nicht zur Entwickelung, weil sie von der des landesherrlichen Kirchenregimentes, wie sie oben dargestellt ist, für lange Zeiten beiseite geschoben und niedergehalten wurden. Oder sie wurden, indem man ihnen die Spitze umbog, in diesen landeskirchlichen Gedankenkreis selbst hinübergeleitet, so dass man lehrte: da jedes Glied der sich gläubig bekennenden Gemeinde zu Erhaltung richtiger und genügender Wort- und Sakramentsverwaltung nach dem Maße seiner Kraft beizutragen pflichtig sei, der Landesherr aber ein besonders hohes Maß desfallsiger Kirchenausstattung besitze, weshalb er als praecipuum ecclesiae membrum bezeichnet wird, so müsse er auch diese gesamte von Gott ihm verliehene Macht zu Erfüllung jener Pflicht verwenden. Hiedurch komme das Kirchenregiment tatsächlich allein in die landesherrliche Hand; denn die Mittel, über die sie verfüge, seien so ungleich bedeutender, als die aller anderen Kirchenglieder, dass diese neben ihr nichts weiter zu tun finden (Luthers Bedenken von 1530, Erl. Ausg. 54, 179. A. Sm. p. 350 u. s. w.; Mejer S. 109 ff., vgl. 27. 36. 46). Die Idee vom membrum ecclesiae praecipuum ist zwar durch späteren unverständigen Gebrauch hin und wider verdunkelt, immer aber ist sie durch die Voraussetzung bedingt, dass der Landesherr seine Regierungsrechte dem kirchlichen Zwecke zur Verfügung zu stellen die Macht habe. Dies war in der Reformationszeit, und überhaupt so lange man seine Rechte noch als disponible Privatrechte betrachtete und behandelte, der Fall.

Dagegen ist es nicht mehr der Fall nach heutigem Statsrechte, wo die Regierungsrechte des Landesherren öffentliche Gewalten sind, die nicht weiter reichen, als die entsprechenden regieramtlichen Pflichten. Soll also heute der Landesherr seine landesherrlichen Rechte im Dienste der Kirche kirchenregimentlich gebrauchen können, so vermag das nicht anders zu geschehen, als wenn und inwieweit er vermöge seines Regieramtes dazu verpflichtet ist, so weit also das Kirchenregiment einen Teil dieses Amtes selbst bildet. Bildet es einen solchen, so muss er es üben, einerlei zu welcher Kirche er gehört, bildet es ihn nicht, so kann er es als Landesherr überhaupt nicht üben. Die Lehre vom membrum praecipuum ecclesiae ist also antiquirt und für die heutige Praxis one Bedeutung.

Die Custodia prioris tabulae blieb von der Mitte des 16. bis gegen Mitte des 19. Jarhunderts formell die prinzipielle Grundlage, aus welcher das landesherrliche Kirchenregiment erklärt, als Teil des landesherrlichen Amtes und daher als ein Stück der Landeshoheit angesehen ward. „Da der barmherzige Gott“, sagt die mecklenburgische Visitationsinstruktion von 1557, „von einer jeglichen Obrigkeit mit großem Ernst Erforderung tut, dass sie seine göttliche und rechte Lehre den Untertanen treulich predigen und vortragen, auch christliche Ceremonieen aufrichten, und dagegen unrechte Lehre, so dem göttlichen Worte zuwider und ungemäß, und alle unchristlichen Ceremonieen abschaffen sollen 2c.“ Die bekannte Bestimmung des Augsburger Religionsfriedens von 1555, welche später mit der Formel cujus est regio ejus est religio ausgedrückt zu werden pflegte, hat nichts anderes im Sinne, als dass sie jeder Landesobrigkeit ermöglichen will, jener „Erforderung“ nachzukommen. Die Meinung des 17. Jarhunderts geht z. B. aus einer zu den westfälischen Friedensverhandlungen gehörigen Gesamterklärung der Evangelischen vom November 1645 (v. Meiern, Westf. Friedenshandl., 1, 817. 822, vergl. 2, 529. 4, 55 ff.) hervor, in der es heißt: „dass die Bestellung und Anordnung des publici exercitii religionis, Kirchenordnung und Ceremonieen, und was dem ferner anhängig, immediate von dem jure territoriali“, d. i. der Landeshoheit, „dependire“, dass „die cura religionis und derselben Bestellung dem domino territorii gebüre“. Der westfälische Friede selbst (J. P. O. a. 5 § 30) sagt hiemit übereinstimmend, dass diese Befugnis den Landesherrschaften „ex communi per totum imperium hactenus usitata praxi“ den Landesherrschaften „cum jure territorii et superioritatis“ zustehe. War das Kirchenregiment aber eine Funktion der Landeshoheit, so erstreckte es sich auch über alle dieser letzteren unterstellten Untertanen, einerlei, ob sie Mitglieder der Landeskirche waren oder nicht. In dieser Konsequenz ist es keineswegs erst durch den Territorialismus, sondern schon auf Grund der Custodia der ersten Tafel geltend gemacht worden, und zwar z. B. in Preußen noch durch Friedrich den Großen (Laspeyres, Katholische Kirche Preußens S. 770 ff.; Mejer, die Propaganda 2c., 2, 165 ff. 353 ff. 445 ff. 472).

Indes veränderte sich, nachdem Anfänge davon schon früher sich gezeigt hatten, seit Mitte vorigen Jarhunderts mehr und mehr der Gesichtspunkt, aus welchem regierungsseitig das Kirchenregiment gehandhabt ward. An Stelle der Intention, die erste Tafel der zehn Gebote aufrechtzuhalten, trat, indem der Territorialismus zur Herrschaft gelangte, das humanistisch-politische Motiv, der Stat möchte auch religiös eine Einheit sein, und wurde, als eine weitere Fortentwickelung vielmehr das Toleranzprinzip zur Herrschaft brachte, später von den heutzutage diese Seite des Statslebens bestimmenden Gesichtspunkten der Gewissensfreiheit abgelöst. Mehrere nebeneinander im State gleichberechtigt bestehende Kirchen können von der Statsregierung auf die Dauer nur als Vereinskirchen behandelt werden, die sich im wesentlichen selbst regieren; und ist eine lutherische darunter, so schrumpft auch dieser gegenüber das dem landesherrlichen Amte inwonende ihr zugewandte Regierungsrecht konsequenterweise zur bloßen Kirchenhoheit (jus circa sacra) zusammen, die ihrem Wesen nach Vereinspolizei ist. Es erscheint dies um so gerechtfertigter, seit die neue Verfassungsentwickelung dahin gefürt hat, dass direkt auf die Handhabung der Gesetzgebung und gewisser anderer Einzelrechte der Regierung, indirekt aber auf deren gesamten Umfang die Volksvertretungen

maßgebenden Einfluss gewonnen haben, an diesen, also den Reformirten, Katholiken und Nichtchristen, die im Landtage sind, gleicher Anteil, wie den Lutheranern, zukommt, und ein solcher Einfluss von Nichtangehörigen der lutherischen Kirche sich mit deren verfassungsmäßiger Parität doch nicht verträgt. Auch finden sich allenthalben Ansätze zu einer derartigen folgerechten Umsetzung des landesherrlichen Kirchenregimentes in genossenschaftliches Selbstregiment. Vorhin ist bemerkt worden, dass es hierzu an reformatorisch-theologischen Anknüpfungen nicht fehlte und dass das Beispiel der calvinisch-reformirten Kirche nahe lag, wenn auch dessen dogmatische Anknüpfungen nicht vorhanden waren. Und in der Tat findet sich, sobald die kollegialistischen und konstitutionellen Statsgedanken mächtiger wurden, hier früher, dort später, hier mehr, dort minder durchgefürt, dass auch in der lutherischen Kirche die Gemeinden presbyteriale Kirchenvorstände erhalten, als Vertretungen größerer Kirchenkreise aus Deputirten dieser Presbyterien Synoden konstruirt werden, endlich eine Landessynode, oder wo, wie in Preußen, verschiedene lutherische Denominationen bestehen, eine Synode der Denomination als Gesamtrepräsentation der betreffenden Kirche eingerichtet wird. Die lutherische Kirche gewinnt also die vereinskirchliche Organisation, vermöge deren sie sich selbst zu regieren vermag.

Allein historische Entwickelungen bewegen sich nicht in einfacher logischer Konsequenz. An keiner Stelle ist bis jetzt das Kirchenregiment an die so organisirte Genossenschaft bereits übergegangen, vielmehr ist es allenthalben noch in landesherrlicher Hand, und die Synoden haben daran bis jetzt bloß einen der landständischen Teilnahme an Ausübung des Statsregimentes vergleichbaren Anteil, der nur darin fast allenthalben weiter als der parallele landständische geht, dass gewisse wichtigste Verwaltungsakte vor ein aus der obersten landesherrl. Kirchenbehörde und dem obersten Synodalausschusse, bzw. schon dem Provinzialkonsistorium und dem Provinzial-Synodalausschusse gemischtes Kollegium zu gemeinschaftlicher Beratung und Beschlussfassung überwiesen sind, also durch landesherrliches und Vereinskirchenregiment gemeinsam erledigt werden (Mejer, Lehrb. d. Kirchenrechts, 1869, S. 243, Not. 4 und von neueren Gesetzen die Preuß. Kirchengemeinde- und Synodalordnung vom 10. Sept. 1873, § 68, unt. 6; General-Synodalordnung vom 20. Jan. 1876, § 36). Auch kommt vor, dass die Superintendenten schon nicht mehr landesherrliche, sondern statt dessen synodale Beamte sind (Mejer a. a. O.). — Dass in diesem Maße und zugleich in der damit zusammenhängenden landesherrlichen Ernennung von Synodalgliedern, die dem Grundgedanken des Synodalwesens gleichfalls widerspricht, das Kirchenregiment des Landesherrn statsseitig noch festgehalten wird, könnte zwar bloß als Sache des Überganges erscheinen, hat aber auch selbständig einen doppelten und ausreichenden Grund. Negativ darin, dass der Stat die gemeinschädliche Verwirrung nicht einreißen lassen kann, welche entstehen würde, wollte er die seit mehr als drei Jarhunderten gewonte Regierungsform der lutherischen und deutsch-reformirten Kirche plötzlich ändern; positiv darin, dass in Ländern mit nicht unbedeutender evangelischer Einwonerschaft der Stat im Interesse des öffentlichen Woles den großen socialen Einfluss auf religiöse und sittliche Volkszustände, welcher das Kirchenregiment verleihet, in seiner Hand zu behalten nötig findet. Das eine wie das andere Interesse ist ein statliches, und andere als Statsinteressen hat der Stat auch nicht zu vertreten: aber namentlich das zweite erkennt Bedeutung und Natur der Kirche an und verbindet den das Regiment derselben festhaltenden Stat, es dieser Natur gemäß zu füren und von Einwirkungen, die ihr entgegen sind, frei zu halten. Allerdings liegen hier Schwierigkeiten nach beiden Seiten hin, die man dann durch die Art der Einrichtung der kirchenregimentlichen Behörde zu vermeiden oder doch zu mildern gesucht hat. Aber im allgemeinen kann für die Gegenwart als beiderseits anerkannt bezeichnet werden, dass wie der Stat in angedeuteter Weise der Kirche bedarf, so für jetzt die Kirche auch des States nicht entbehren kann, und dass Kirchenfreundliche wie Statsfreundliche dahin zu streben haben, die seit zweihundert Jaren Schritt für Schritt näher gerückte und vielleicht nicht vermeidliche Lösung des Verhältnisses möge retardirt werden, wie immer möglich.

Wenn man, seit die berürte Sachlage immer unverkennbarer ward, unternommen hat, das lutherische (und deutsch-reformirte) Kirchenregiment als ein nicht-statliches, sondern dem Landesherrn als ein besonderes, neben seiner Statsgewalt auf selbständigem Grunde zustehendes Recht zu charakterisiren, so ist das kein glücklicher Versuch. In ihrer Eigenschaft als Landesherren und in keiner anderen haben es die deutschen Territorialherren zur Zeit der reformatorischen Entstehung der Landeskirchen überkommen: damit sie es heute auf einer anderen Basis besäßen, müsste diese Veränderung historisch und rechtsgenügend motivirt sein: aber an jeder solchen Motivirung fehlt es. Sich lediglich formell, wie Richter will, auf das wolerworbene Recht zu berufen, geht nicht an, denn nicht um dies historische Recht, das niemand bezweifelt, sondern um seinen Grund handelt es sich. Die Idee des praecipuum ecclesiae membrum ist, wie sich oben gezeigt hat, zu Herstellung eines solchen Grundes heute unbrauchbar. Die ehemals, als der Kollegialismus herrschte, beliebte poetische Licenz der Unterstellung eines stillschweigenden Vertrages, durch den das landesherrliche Kirchenregiment begründet wäre, ist bei dem heutigen Stande der historischen Kritik nicht mehr möglich. Andere Gründe aber hat man nicht vorbringen können, und muss, wenn man sich nicht täuschen will, einräumen, dass das lutherische Kirchenregiment, wie es die Geschichte der Landeskirchen aufweist, kein sogenanntes innerkirchliches Amt, sondern ein statliches Amt an der Kirche ist.

Jene Unverkennbarkeit der Sachlage wurde insbesondere dadurch gefördert, dass in den Jaren 1848—1849 zu erwarten stand, der Stat werde nach amerikanisch-belgischem Muster die Kirche sich selbst überlassen: wo sie sich dann auch selbst hätte regieren müssen. Die katholische Kirche und die calvinisch-reformirte kamen dadurch in keine Verlegenheit, denn sie hatten ihre dogmatisch-fundamentirten Regimentseinrichtungen: dagegen entstand für die lutherische und die deutsch-reformirte Kirche die Aufgabe, indem sie erwogen, wie statt des statlichen Kirchenregimentes ein Vereinskirchenregiment zu gestalten sein werde, sich über dessen prinzipielle Grundlagen klar zu werden. So trat damals die Frage der theoretischen Begründung des Kirchenregimentes noch in anderer, als bisheriger Art, in den Vordergrund. Es hätte nahe gelegen, anzuerkennen, dass eine protestantische Vereinskirche, da sie das vorreformatorische und katholische Dogma vom gottbevollmächtigten seelsorgenden Kirchenregimente nicht besitzt, nicht wol eine andere Verfassung haben kann, als eine in irgendwelcher Form presbyterial-synodale, dass sie also auch ein ihr entsprechendes Kirchenregiment einrichten muss, für das in dem früher in dieser Richtung erwänten reformatorischen Theologumenon eine Anknüpfung gelegen hätte und in welchem den Geistlichen als Lehramtsträgern wie als Sachkundigen eine ausgezeichnete Stelle zu sichern gewesen wäre. Allein einmal ergab sich praktisch sehr bald, dass die sich anbanende Vereinsverfassung zunächst nicht an Stelle der landeskirchlich-konsistorialen, sondern nur neben dieselbe treten werde, was als der Lage entsprechend mit Recht von vielen Seiten befürwortet wurde, aber auch auf die theoretische Untersuchung von Einfluss war (z. B. bei Richter und ebenso bei Höfling, Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung, 1850, einer Schrift, die viel gewirkt hat), zweitens aber war die Art, wie damals die Einfürung reiner Presbyterial-Synodalverfassung betrieben ward, so unverständig und kirchenfeindlich, dass sie viele Freunde der Kirche, besonders die geistlichen, in das entgegengesetzte Lager trieb und unter die Fürerschaft Stahls scharte. Stahls obengenanntes Buch von 1840 war offenbar hervorgegangen aus einem konkreten Bedürfnisse der bayerischen evangelischen Landeskirche. Dieselbe stand unter einem verfassungsmäßig für „selbständig“ erklärten Oberkonsistorium, das aber in der Tat nicht selbständig, sondern in allen Dingen, in welchen oberste Konsistorien sonst abhängig zu sein pflegen, auch seinerseits und von einem katholischen Landesherrn abhängig war. Es kam darauf an, eine Grundlage zu finden, auf welcher das Oberkonsistorium auch dem Könige gegenüber seine Selbständigkeit behaupten könne. Eine presbyterial-synodale Substruktion war in brauchbarer Weise weder vorhanden, noch voraussichtlich bald entwickelbar, noch auch Stahls kirchlichen Sympathieen

entsprechend. So gelangte er an der Hand einer einseitigen Wideraufnahme von Teilen der Dreiständelehre, namentlich nach Johann Gerhard, mittelst Betonung der selbständigen göttlichen Vollmacht des geistlichen Amtes dahin, den geistlichen Mitgliedern auch des Oberkonsistoriums eine prinzipielle Selbständigkeit zu vindiziren. Er berücksichtigte nicht, dass Joh. Gerhard von der Voraussetzung landeskirchlicher Zustände unter einer die Custodia primae tabulae übenden Landesherrschaft ausgeht und seine Lehren sich daher auf moderne Zustände, wie in Bayern, nicht one weiteres anwenden lassen; er kannte nicht die damals noch wenig erforschte Geschichte der älteren evangelischen Kirchenverfassung; aber mehr als in dieser Unkunde lag der Grund jenes Nichtberücksichtigens in einer in den Zusammenhängen, die er vermöge seiner Jugendbildung mit der romantischen Schule hatte, wurzelnden mittelalterlichen Befangenheit in den vorreformatorischen Kirchenregimentsgedanken. Was in der ersten Ausgabe seines Buches ihm und anderen noch nicht so deutlich hervortrat, hat er später (Luther. Kirche und Union, S. 274 f.) ausdrücklich ausgesprochen: die Lehre vom seelsorgerischen bischöflichen Kirchenregimente sei schriftgemäß, die Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche seien in diesem Punkte der Berichtigung bedürftig. Wenn man von diesen späteren Äußerungen aus die frühere Schrift betrachtet, so erkennt man die gleichen Motive auch in ihr. In eine Zeit fallend, wo seit dem Regierungswechsel in Preußen evangelisch-kirchliche Verfassungsfragen anders als bis dahin in den Vordergrund traten, mit aufrichtigem Herzensanteil gut geschrieben, ausgestattet mit dem Scheine historischer Begründung, anregend wie sie war, und bald von Hengstenbergs evangelischer Kirchenzeitung auf den Schild gehoben, fand sie von vornherein viel Anklang, und als seit 1848 Stahls Ansehen als politischer Parteifürer hinzukam und seine Meinung auch von der Kreuzzeitung zuerst nicht one irvingianischen Hintergrund als echt konservative vertreten wurde, scharten sich unter ihrer Autorität zalreiche Männer der kirchlichen und politischen Rechte. Namentlich von nicht wenigen Geistlichen, die von der 1848er Art des Verlangens einer Presbyterial- und Synodalverfassung erschreckt waren, weil sie tief die Mängel der landeskirchlichen Gemeinden empfanden und die schlimmen Folgen erkannten, welche es gehabt haben würde, solche Gemeinden one weiteres als Gesinnungsgemeinden einer Vereinskirche zu behandeln, wurde sie ergriffen als das geeignete Mittel, den geistlichen Elementen einen an der Leitung kirchlicher Angelegenheiten ihnen gebürenden Anteil zu sichern. Hätte Stahl die Konsequenz gezogen, welche bei seiner Annahme eines gottgeordneten seelsorgerischen Kirchenregiments zuletzt unvermeidlich ist, dass das landesherrliche beseitigt werden müsse, so würde vielen seiner ganzen und halben Anhänger nicht entgangen sein, dass nur dann, wenn das entsprechende katholische Dogma im protestantischen Volke erst Glauben gefunden hatte, ein pastorales Kirchenregiment möglich war, dass aber ein solcher Glaube weder vorhanden sei, noch gelehrt werden könne, weil er die Abwendung vom Protestantismus einschließt; wie wir in neuerer Zeit als Symptom einer solchen Abwendung die krankhafte Sympathie eines nicht geringen Teils dieser Schule mit den Souverainetätsforderungen der Ultramontanen zu beklagen haben. Aber soweit gingen weder Stahl noch jene Anhänger. Vielmehr begnügten sie sich bei Feststellung der landeskirchlich-konsistorialen Organisation der Kirchenregierung, die Kirche nichtsdestoweniger als ihrem inwonenden Wesen nach auch in ihrem Regimente selbständig und vom Staate unabhängig zu behandeln, den Stat aber als durch seine Schutzpflicht von ihr abhängig. Die Kirche sollte die Vorteile der freikirchlichen zugleich und der landeskirchlichen Stellung zum State genießen. Wie tief man in dergleichen sich selbst widersprechenden Ideeen verwickelt war, zeigt am besten ein in Hannover bereits um Ende der fünfziger Jare gehegter, obwol erst 1869 f. zu öffentlicher Verhandlung gekommener Plan zur Stiftung eines landesherrlichen, aber als solches vom Landesherrn unabhängigen, selbständig regierenden und über Statshilfe verfügenden Landeskonsistoriums. Die betreffende Litteratur der fünfziger Jar ins Einzelne zu verfolgen, ist hier nicht der Ort. S. die Artikel „Kirche“ und „Geistliche“.

Mit 1860 begann die lutherische Kirchenregimentsfrage auch in einem rein freikirchlichen Kreise erörtert zu werden, und es hat ihr das zu wesentlicher Förderung gereicht. Die Genossenschaft der „von der Landeskirche sich getrennt haltenden“, seit 1845 durch eine Generalkonzession statlich anerkannten Lutheraner hatte von Anfang dieser Anerkennung an eine presbyterial-synodale Kirchenverfassung, nach welcher das oberste Kirchenregiment durch einen Ausschuß aus der Generalsynode, allerdings mit lebenslänglichen Ernennungen — das Oberkirchenkollegium in Breslau, — gefürt wurde. Hier wurde die Frage dadurch angeregt, dass Fälle, in denen den Anordnungen dieses Kollegiums nicht gehorcht ward, die Notwendigkeit zeigten, ihm ein Exekutivmittel zu sichern. Es wäre vielleicht zu finden gewesen durch Benutzung der Kategorieen des Privatrechts, aber einesteils setzte das Einrichtungen, die nicht vorhanden waren, voraus, und andernteils entsprach es nicht der Gesinnung der Gesellschaft, die kein statliches, sondern ein kirchlich-sociales Mittel verlangte. Dann war das einzig anwendbare Kirchenzucht und eventuell der Bann; beide jedoch konnten an sich nicht gegen bloße sociale Unfügsamkeiten, sondern nur gegen wirkliche Sünden angewandt werden. Es fragte sich also, ob dem Kirchenrechte nicht gehorchen solche Sünde sei. Sünde ist, was gegen Gottes Gebot geht; sonach kam es darauf an, das durch dergleichen verletzte Gebot zu finden, und da dies kein anderes als das vierte sein konnte, zu untersuchen, ob nach lutherischer Kirchenlehre dem Oberkirchenkollegium eine Stellung zukomme, wie Eltern, Seelsorgern und Obrigkeit, oder mit andern Worten: dem Vereinskirchenregimente die gleiche Dignität, wie dem landesherrlichen. Dies beantwortete das Oberkirchenkollegium mit Ja, ein Teil der ihm unterstellten Pastoren und Gemeindeglieder mit Nein, und es ist zuletzt eine Scission daraus entstanden. Litterarischer Hauptvertreter des Ja war Huschke (Vorläufige Schutzwehr gegen die neue Lehre des Pastor Diedrich rc., 1861; Die streitigen Lehren von der Kirche rc., 1863), von dem und seinen Anhängern selbstverständlich durch obige Motivirung nicht behauptet werden soll, ihre Meinung habe Zweckmäßigkeitsgründe; vielmehr ist sie unzweifelhaft ihre innigste Überzeugung; aber es ist im Interesse der Sache, nicht zu übersehen, welche praktische Zusammenhänge dieselbe hat. Huschkes Begründung, die im wesentlichen übereinstimmt mit der unter den landeskirchlichen Theologen gleichzeitig von Kliefoth (Acht Bücher von der Kirche, 1854, S. 397 f., 490, vgl. 417 und etwas modifizirt in einem Vortrage über das landesherrliche Kirchenregiment bei Moser, Allg. Kirchenblatt, 1861, S. 479 f., auch in besondern Abdrücken, Schwerin 1861) vertretenen, greift mit Stahl auf die vorreformatorische Anschauung zurück, indem sie annimmt, dass der von Christus den Aposteln gegebene Auftrag den Lehrauftrag und den kirchenregimentlichen zusammenbegriffen habe. Wenn Kliefoth dabei auf 1 Kor. 14, 40, „Lasst alles ehrlich und ordentlich zugehen“, Gewicht legt, so ist auf der Hand, dass das Wort keinen Auftrag, sondern eine Vorschrift enthält, also nicht hergehört. Darin aber weichen Kliefoth und Huschke von Stahl ab, dass im Laufe der historischen Entwickelung die Träger jenes ursprünglich einen Auftrages, one die göttliche Ordnung der Kirchenstiftung zu verletzen, sich in besondere Träger des Lehramtes und besondere Träger des Regieramtes geschieden haben, beide in göttlicher Vollmacht handelnd. Den Aposteln seien im Kirchenregimente Papst und Bischöfe, diesen die Landesherren, diesen in dem Kirchenkreise der Altlutheraner das Oberkirchenkollegium gefolgt, und durch rechtsgenügende Tatsachen könne dies Regiment auch noch auf andere Träger übergehen; immer aber bleiben dieselben im Auftrage Gottes, und wer ihnen nicht gehorsamt, verletzt das vierte Gebot, wird also mit Fug in Kirchenzucht genommen und eventuell exkommunizirt. — Unmittelbarer haben sich Vilmar und die Vilmarianer (Hauptvertreter: Haupt, Der Episkopat der deutschen Reformation, 1863 f., eine Schrift, die viele tatsächliche Irrtümer enthält) an Stahls Meinung gehalten; aber in Widerspruch mit der lutherischen Kirchenlehre sind Kliefoth und Huschke nicht weniger als sie; denn in der That behaupten sie, dass die vorreformatorischen Bischöfe ihr Kirchenregiment divino jure gehabt hätten und AC. 28 lehrt das Gegenteil. Dass, wie von ihnen und andern angenom-

men wird, die Kirchenregimentslehre ein durch die lutherischen Bekenntnisschriften offen gelassener Punkt sei, ist nur formell, nicht der Sache nach war; denn durch die Art, wie sie a. a. O. und sonst der vorreformatorischen Meinung widersprechen, wird jede Art Repristination derselben ausgeschlossen. Es ist ein Vorzug Stahls, dass er sich hierüber keine Illussionen gemacht hat. — Von der Verfolgung naheliegender Konsequenzen darf hier ebenso, wie von der Erörterung kollegialistischer Ansichten abgesehen werden, in Betreff deren die Verweisung auf den Artikel über das Kollegialsystem genügt. Man muss einräumen, dass als Freikirchen die katholische sowol wie die calvinisch-reformirte äußerlich durch die dogmatische Begründung ihres Kirchenregimentes günstiger als die lutherische gestellt sind; dagegen ist es innerlich ein größerer Vorzug der letzteren, dass sie nicht nötig hat, Tatsachen zu behaupten, die nicht zu erweisen sind.

Wärend solchergestalt in der ersten Hälfte der sechziger Jare theologischerseits die Kirchenregimentsfrage eifrig — eine Menge kleinerer Schriften mussten im Vorhergehenden ungenannt bleiben — aus den Gesichtspunkten der Freikirche behandelt wurde, traten von juristischer Seite diesen Ansichten wertvolle Erörterungen v. Scheurls (Zur Lehre vom Kirchenregimente, 1862, und eine Reihe von Aufsätzen teils in der Erlanger Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, teils in Doves Zeitschrift für Kirchenrecht; jetzt in v. Scheurls Sammlung kirchenrechtlicher Abhandlungen, S. 288 f., s. auch noch Zeitschr. f. Prot. u. K., Bd. 63, S. 218 f.) und Doves (Über ev. Synoden in Preußen; Ztschr. 2, 131 f., 4, 131 f., und Richter-Doves Lehrbuch des Kirchenrechtes, § 152, Not. 5) entgegen, in denen das landesherrliche Kirchenregiment in Schutz genommen ward: von Dove, der es als erweiterte Vogtei charakterisirt, mehr aus Zweckmäßigkeitsgründen, von v. Scheurl, der diese Gründe gleichfalls anerkennt, mehr weil es einen wesentlichen Teil der lutherischen Kirchenverfassung ausmache. Beide fassen es dabei nicht als Staatsamt an der Kirche, sondern als innerkirchliches Amt. Weshalb dies, soweit es über die vollkommen berechtigte Forderung hinausgeht, dass das landesherrliche Kirchenregiment so gefürt werden muss, dass die Natur der Kirche nicht verletzt werde, genügender Begründung zu entbehren scheint, ist oben berürt worden. Dagegen die angefürten Zweckmäßigkeitsgründe ebenda anerkannt worden sind: was Wasserschleben in seiner bemerkenswerten kleinen Schrift „Das landesherrliche Kirchenregiment, 1872" wider sie anfürt, dürfte für jetzt und für die zunächst absehbare Zeit noch überwogen werden durch die sowol statlichen wie kirchlichen Vorteile der Einrichtung, wärend ihre Nachteile durch die neuere Fortentwickelung der gemischten Kirchenverfassung wesentlich gemindert sind. Sobald man das Kirchenregiment des Statsoberhauptes nicht als ein inneres, durch die Kirchenstiftung gegebenes kirchliches Amt ansieht, sind Zweckmäßigkeitserwägungen der in Betracht stehenden Art in ihrem Rechte, und es versteht sich alsdann von selbst, dass Veränderung bei veränderten Umständen vorbehalten bleibt.

Seit 1866 trat die theoretische Untersuchung der Kirchenregimentsfrage zurück, dagegen machte die praktische Fortentwicklung durch Ausgestaltung der preußischen und anderer Synodalverfassungen die wesentlichsten Fortschritte. Die Erfahrungen, welche mit den von der katholischen Kirche verfolgten Ansprüchen sozialer Selbständigkeit gemacht wurden, erregten dem Freikirchenwesen auch auf protestantischer Seite neue Gegner und verschafften dem landesherrlichen Kirchenregimente umsomehr Anerkennung, als die evangelischen Vertreter des seelsorgerischen ihre Verwandtschaft mit Rom nicht verleugneten. — Wenn in neuester Zeit auch die Theorie des Kirchenregimentes von theologischer Seite (Steinmeyer, Der Begriff des Kirchenregimentes beleuchtet ꝛc., 1879) wider eine, diesmal vorzugsweise mit exegetischen Mitteln, dagegen one Anknüpfung an die bisherige Doktrin und mit Beiseitesetzung der Geschichte operirende Bearbeitung gefunden hat, so wird sie dadurch schwerlich gefördert werden. **Meier.**

Kirchensachen, s. Kirchengut.

Kirchenspaltung, s. Schisma.

Kirchenstat, s. Italien.

Kirchenstrafen, s. Gerichtsbarkeit, kirchliche.

Zusätze und Berichtigungen.

Band II.

S. 642. Nachtrag zum Artikel Brousson: Le Nigre, vie et ministère de Claude Brousson, Paris 1878, mit vielen neuen Dokumenten. — 14. März 1694 wurde er in Lausanne, wohin er seit 1693 auf der Flucht gekommen war, durch Handauflegung zum Geistlichen ordinirt, und ging dann erst nach Holland. Die Folter wurde ihm nicht erlassen. Nach Le Nigre war er seit 1679 in Toulouse.

Band IV.

Seite 602. Nachtrag zum Artikel Fragmente, Wolfenbüttelsche: Aus einem am 15. Februar 1880 zuerst in der Sonntagsbeilage Nr. 7 zur Vossischen Zeitung bekannt gemachten Briefe Lessings vom 10. April 1770 an Dr. Joh. Alb. Heinr. Reimarus ist zu schließen, dass Lessing die „Fragmente" von diesem selbst, dem Sone des Verfassers, erhalten hat. Es ist dies der erste sichere Nachweis darüber, wie Lessing in den Besitz derselben gelangt ist, durch den die bisherigen Vermutungen darüber hinfällig werden.

Vgl. Carl Redlich in der Sonntagsbeilage Nr. 9 zur Vossischen Zeitung vom 29. Februar 1880 und in den Mitteilungen des Vereins für hamburgische Geschichte, Jargang 1880, Nr. 7.

Band V.

Seite 282, Zeile 3 von oben: Goßner ist nicht in Hausea, welcher Ort gar nicht existirt, sondern in Hausen geboren.

Seite 596 f. Nachtrag zu Artikel: Albert Rizaeus Hardenberg. Die Aussage Hardenbergs, deren S. 596 unten gedacht ist, findet sich doch in seiner eignen Handschrift in Bremen vor. Spiegel verweist dafür, wie S. 597 mitgeteilt wurde, auf eine Selbstbiographie Hardenbergs; vgl. Spiegel, Hardenberg S. 169 und in der Hilgenfeldschen Zeitschrift vom J. 1869, S. 92. — Dadurch aber hat er mich irregefürt. Denn auf widerholte Nachfragen in Bremen erhielt ich immer die auch völlig richtige Antwort, dass eine Autobiographie Hardenbergs in seiner eignen Handschrift nicht vorhanden sei, weder auf der Stadtbibliothek, noch auf dem Statsarchive. Dieselbe Antwort wurde mir zu teil, als ich infolge der erneuerten gegenteiligen Behauptung Spiegels in der Hilgenfeldschen Zeitschrift 1880, S. 206 f., widerum in Bremen anfragte. Erst als ich im Juni d. J. (1880) selbst in Bremen war, fand ich, dass die fragliche Äußerung Hardenbergs dort freilich von ihm selbst niedergeschrieben auf dem Statsarchiv vorhanden ist; aber das Schriftstück, in welchem sie sich findet, hat den Titel: D. Hardenbergii autographum de controversia sacramentaria Bremensi; und nur in den Abschriften, deren es eine auf dem Statsarchiv und zwei auf der Stadtbibliothek in Bremen gibt, wird es als ein Leben Hardenbergs bezeichnet, eine Bezeichnung, die zu seinem Inhalte nicht passt. Herr Dr. Spiegel hatte also meine Bremer Freunde und mich dadurch, dass er immer von einer Selbstbiographie Hardenbergs redet, die von seiner eignen Hand geschrieben vorhanden sei, nach etwas suchen und fragen lassen, was sich so nicht finden ließ. Weiteres über diese Schrift Hardenbergs mitzuteilen, muss ich mir für eine andere Gelegenheit vorbehalten. Ebensowenig kann ich auf die übrigen Ausstellungen, die Spiegel a. a. O. gegen meinen Artikel erhebt, hier antworten. Hat er in dem angefürten Punkte darin recht, dass die fraglichen Worte Hardenbergs in seiner eignen Handschrift vorliegen, so bedaure ich rücksichtlich seiner übrigen Ausstellungen, ihm nicht recht geben zu können. Keine einzige derselben veranlasst mich zu einer Berichtigung oder Änderung des von mir gesagten.

Band VI.

Seite 146, Zeile 27 von oben: Harnack entscheidet sich am Schlusse der angefürten Abhandlung Ztschr. f. d. histor. Theol. 1874, S. 219 dafür, dass die Abfassung der Grundschrift höchst warscheinlich dem Hippolytus zukomme. In der Abhandlung de Apellis gnosi monarchica 1874 erklärt er zwar auch noch p. 20 sub judice adhuc lis est, bezeichnet aber schon kurzweg die Schrift als hippolytisch.

Seite 147, Zeile 6 von unten: Die genannte altbulgarische Übersetzung bezieht sich auf die Schrift des Hippolytus *περὶ τοῦ ἀντιχρίστου*. Auf die in der Zeile 6 erwänten Abhandlung gleichfalls besprochene mittelalterliche Überarbeitung jener Schrift bezieht sich die Annahme, dass sie nicht vor dem 9. Jarhundert entstanden sei.

Band VII.

In der Litteratur am Schlusse des Art. Kingo lies nicht Möller og Helweg etc., sondern C. J. Brandt og Helweg, Den danske Psalmedigtning. 1 og 2. Deel. Kbh. 1846—47.

Verzeichnis
der im siebenten Bande enthaltenen Artikel.

	Seite
Johanna d'Albret	1
Johannes, der Apostel	7
Johannes Presbyter, s. Joh. d. Apostel	21
Johannes v. Avila, s. Juan von Avila	—
Johannes Buridan, s. Buridan	—
Johannes von Capistran,	—
s. Capistran	—
Johannes Cassian, s. Cassian	—
Johannes Chrysostomus, s. Chrysostomus	—
Johann von Chur, genannt von Rütberg, und die Gottesfreunde	—
Johannes von Damaskus	29
Johannes, Bischof von Dara	40
Johannes eleemosynarius	—
Johannes diaconus, s. Gregor I.	—
Johannes, Bischof von Ephesus	—
Johannes v. Goch, s. Goch	41
Johannes IV. Jejunator	—
Johannes vom Kreuze, s. Karmeliten	43
Johannes v. Leesden, s. Bockhold	—
Johannes Maro, s. Maroniten	—
Johannes v. Monte Corvino, s. Mongolen	—
Johannes von Nepomuk	—
Johannes I — XXIII., Päpste, Johannes I.	46
Johannes II.	—
Johannes III.	47
Johannes IV.	—
Johannes V.	—
Johannes VI. u. VII.	—
Johannes VIII.	—
Johannes IX.	48
Johannes X.	—
Johannes XI.	49
Johannes XII.	—
Johannes XIII.	50
Johannes XIV.	—
Johannes XV.	—
Johannes XVI.	—
Johannes XVII. u. XVIII.	51
Johannes XIX.	—
Johannes XXI.	51
Johannes XXII.	—
Johannes XXIII.	52
Johannes Parvus	—
Johannes X., Patriarch von Konstantinopel	—
Johannes Philoponus	53
Johannes, Presbyter	56
Johannes von Salisbury	59
Johannes Scholastikus	63
Johannes Scholastikus, der Patriarch	64
Johannes Scotus Erigena, s. Scotus	—
Johannes der Täufer	—
Johannes Teutonicus, s. Glossen und Glossatoren des röm. u. kanon. Rechts	69
Johannes, Patriarch von Thessalonich	—
Johannes von Turrecremata, s. Juan de Torquemada	—
Joh. v. Wesel, s. Wesel	—
Johannes Wessel, s. Wessel	—
Johann der Beständige	—
Johann Friedrich d. Großmütige	72
Johannisfeuer	76
Johannisjünger, s. Mandaer	77
Johanniter	—
Jojachin	80
Jojada	81
Jojakim	82
Joktan	83
Jona, Prophet	84
Jonas, Bischof v. Orleans	86
Jonas, Justus	87
Jonathan, s. David	91
Joram, s. Israel, biblische Geschichte	—
Jordanis	—
Joris	93
Jornandes, s. Jordanis	95
Josaphat	—
Josef, Son Jakobs	98
Josef von Arimathia	103
Josef Barsabas, s. Barsaba	—
Josefinismus	—
Josephus, Flavius	109
Joses, s. Jakobus	117
Josia	—
Josua, Son Nuns	120
Josua, das Buch	123
Jotham	125
Jovianus	126
Jovinianus	127
Irenäus von Lugdunum	129
Irenäus, Christof	140
Irene, Kaiserin, s. Bilderstreitigkeiten	141
Irland. Kirchl. Verhältnisse. Statistik	—
Irregularität	151
Irving; Irvingianismus	152
Isaak, Son Abrahams	160
Isaak von Antiochien	162
Isagogik, biblische, s. Einleitung	163
Isai, s. Jesse	—
Isboseth	—
Isebel, s. Ahab u. Israel biblische Geschichte	164
Isidor Mercator, s. Pseudoisidor	—
Isidor v. Pel. / Isidor v. Sev. } s. am Ende d. Buchstabens J.	—
Isidorische Sammlung, s. Kanonen- und Dekretalensammlungen	—
Ismael	—
Israel, Name Jakobs, s. d. Artikel	165
Israel, Geschichte d. Volkes in biblischer Zeit	—
Israel, nachbiblische Geschichte desselben	224
Italien, kirchlich-statistisch	251
Italienische Bibelübersetzung, s. Romanische Bibelübersetzungen	261
Itharius, s. Priscillianisten	—
Ituräa	—
Juan de Avila	262
Juan de Torquemada	263
Jubeljahr b. d. Hebräern, s. Sabbatjahr	264
Jubeljahr, Jubiläum	—
Jud, Leo	265
Juda, Son Jakobs	268
Juda, der Stamm	269
Judäa, s. Palästina	272
Judas Barsabas, s. Barsabas	—
Judas Galiläus	—

Seite
Judas Ischarioth . . . 272
Judas Lebbäus . . . 276
Judasbrief 277
Judas Makkabäus, s. Hasmonäer 281
Jude, der ewige . . . —
Judenmission, s. Mission unter den Juden . . 284
Judith, s. Apokryphen des A. T. . . . . —
Jüngster Tag, s. Gerichte, die göttl. . . . . —
Julian Cäsarini . . . —
Julian v. Eclanum, s. Pelagius 285
Julian, der Kaiser . . —
Julius Afrikanus . . 296
Julius I., Papst . . . 298
Julius II., Papst . . 299
Julius III., Papst . . 304
Julius Echter 307
Jumpers 313
Junilius . . . . . . —
Junius, Franziskus . 315
Jura circa sacra, s. Kirche und Stat . . —
Jurieu, Pierre . . . —
Jus deportuum, s. Abgaben, kirchl. . . . 318
Jus exuviarum, s. Spolienrecht . . . . . —
Jus gistii od. metatus, s. Immunität . . . —
Jus primarum precum, s. Exspektanzen . . —
Justin der Märtyrer . —
Juvencus 327
Ivo, Bischof v. Chartres 329
Innocenz IV. . . . 331
Innocenz V. 337
Innocenz VI. . . . . —
Innocenz VII. . . . 340
Innocenz VIII. . . . 342
Innocenz IX. . . . 345
Innocenz X. 346
Innocenz XI. . . . 350
Innocenz XII. . . . 356
Innocenz XIII. . . . 359
Isidorus von Pelusium 361
Isidor von Sevilla . . 364

K.

Kabasilas 372
Kabbala 375
Kain und die Kainiten . 390
Kaifas 392
Kalande, Kalandsbrüder 394
Kalb, goldenes . . . 395
Kaleb 400
Kalender 401
Kamel 410
Kandace 411
Kanon des Alten Test. . 412
Kanon des Neuen Test. 451
Kanon Muratori, s. Kanon des N. T.'s . . 474
Kanonen- u. Dekretalensammlungen . . . —
Kanoniker u. Kanonisten, s. Kapitel 492
Kanonisation . . . . —
Kanonisches Recht, s. Kirchenrecht 493
Kanonisches Rechtsbuch . —
Kanzlei, päpstl., s. Kurie, römische 498
Kapelle . . . . . . —
Kapernaum 500
Kapff, Sixt Karl . . . 502
Kaphthor 505
Kapitel 506
Kapitularien 516
Kaplan . . . . . . —
Kapuziner 520
Karäer, Karaeten, s. Israel, nachbiblische Geschichte 522
Kardinäle, s. Kurie, römische . . . . . —
Karena . . . . . . —
Karg, Georg . . . . —
Karkemisch 523
Karlstadt, A. Rudolphus —
Karmel, s. Palästina . 532
Karmeliter . . . . . —
Karolinische Bücher . . 535
Karpokrates, s. Gnostizismus 546
Karthäuser . . . . . —
Kasualreden 549
Kasuistik 554
Katafalk 558
Katakomben 559
Kataphrygier, s. Montanismus 568
Katechetik, incl. Katechumenat, Katechismus, Katechese . . . . . —
Katechismus, Heidelberger oder Pfälzer . . 605
Katerkamp, J. Th. H. . 614
Katharer 616
Katharina, die Allzeitreine 624
Katharina von Schweden 625
Katharina von Siena . 626
Katharina von Bologna 628
Katharina von Genua . 629
Katharina Ricci . . . —
Katharinus, Ambrosius 630
Kautz, Jakob . . . . —
Kebsweib, s. Ehe bei den Hebräern 632
Keckermann, Bartholom. —
Kedar, s. Arabien . . 634
Keil, Karl Aug. Gottlieb —
Keith, Georg, s. Quäker 635
Kelter bei den Hebräern —
Keltische Kirche s. am Ende d. Buchstabens K. 636
Kemosch 736
Kempis, Thomas, s. Thomas a Kempis . . 639
Kenissiter . . . . . —
Keniter . . . . . . —
Kennikott, s. Bibeltext d. A. T.'s 640
Kenotiker und Kryptiker —
Kerinth, s. Gnostizismus 646
Kero . . . . —
Keßler, Johannes . . —
Kettenbach, Heinrich von 648
Ketzer, Ketzerei, s. Häresie 652
Ketzertaufe und Streit darüber . . . . . —
Keuschheit 661
Kierkegaard, Sören Aaby 664
Kijun, s. Rephan . . 670
Kilian . . . . . . —
Kinder bei den Hebräern, s. Eltern b. d. Hebräern 671
Kinderkommunion . . —
Kindschaft Gottes, Kinder Gottes 673
Kingo, Thomas . . . 681
Kir 683
Kirche 685
Kirche, Verhältnis zum Stat, s. Stat . . . 718
Kirchenagende im allgemeinen und preußische Kirchenagende im besonderen 718
Kirchenbücher 729
Kirchenfabrik 731
Kirchengesang, s. Kirchenmusik 732
Kirchengeschichte . . . —
Kirchengewalt 740
Kirchengut 742
Kircheninventar, s. Kirchengut 749
Kirchenjar, das christliche —
Kirchenkasten 753
Kirchenlehn . . . . —
Kirchenlehrer, s. Patristik —
Kirchenlied 754
Kirchenmusik 770
Kirchenordnungen . . 782
Kirchenpatron 784
Kirchenpfleger, s. Kirchenrat 786
Kirchenrat . . . . . —
Kirchenraub, Kirchendiebstahl . . . . . . —
Kirchenrecht 787
Kirchenregiment . . . 790
Kirchensachen, s. Kirchengut 799
Kirchenspaltung, s. Schisma —
Kirchenstat, s. Italien . —
Kirchenstrafen, s. Gerichtsbarkeit, geistliche —

Am Freitag den 10. September, früh 5 Uhr, hat es dem HERRN gefallen, unseren theuren Mitherausgeber

Herrn Gustav Plitt

Dr. u. ord. Professor der Theologie an der Universität Erlangen

nach zwar fünfmonatlichem Krankenlager, aber dennoch mitten aus der rüstigsten Arbeit abzurufen.

Bis zum Mittwoch Nachmittag war der rastlos fleissige Mann noch vom Krankenlager aus für die Real-Encyklopädie tätig, so dass er den siebenten Band, also die kleinere Hälfte des Werkes noch fast vollenden konnte.

War der Heimgegangene uns schon durch seine reiche Begabung, welche ihm gestattete, auf den verschiedensten Gebieten uns zu helfen, von hohem Werth, so wurde dieser gesteigert durch seine grosse Treue, seine Gewissenhaftigkeit, seine stete Bereitwilligkeit, Schnelligkeit und Pünktlichkeit und für diese treue, selbstlose Hilfe sprechen wir dem Entschlafenen auch an dieser Stelle den innigsten, wärmsten Dank aus.

Erlangen und **Leipzig**, den 13. Sept. 1880.

J. J. Herzog,
Dr. u. o. Professor der Theologie an der Universität Erlangen.

Hermann Rost,
Firma: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Herr **Gustav Leopold Plitt**, Dr. und ordentl. Professor der Theologie an hiesiger Universität, ward geboren am 27. März, dem Palmsonntag, des Jares 1836 zu Genin bei Lübeck als Son des dortigen Pastors Plitt und seiner Gattin Wilhelmine geb. von Mauderode. Er verlebte dort seine ersten Kindes- und Knabenjare unter der frommen und gewissenhaften Zucht seiner trefflichen Ältern, in einem reichen und gesegneten Familienkreise: feste und unverlöschliche Eindrücke, insbesondere auch für die Entwickelung seines christlich-sittlichen Charakters, sind ihm aus diesem edeln Älternhause, welchem der Heimgegangene allewege mit tiefer Pietät und kindlicher Dankbarkeit verbunden war, für sein gesammtes späteres Leben geblieben.

Nachdem der mit vorzüglichen Anlagen ausgestattete Knabe den ersten Unterricht unter der Leitung seines Vaters empfangen hatte, wurde er dem Gymnasium zu Lübeck behufs der weiteren Unterweisung übergeben und bekundete dort schon, angeregt insbesondere von dem Director Classen, dem er immer ein dankbares Andenken bewart hat, jene Neigung zu den geschichtlichen Studien, die seinen späteren Lebensgang wesentlich bestimmte.

Im Jare 1854 bezog er die Universität Erlangen, um Theologie zu studiren, und verweilte daselbst zunächst zwei Jare und dann wieder, nachdem er seine Studien 1856—57 in Berlin fortgesetzt hatte, vom Jare 1857 auf 58. Den nachhaltigsten Einfluss hat hier wol der damals in der Blüte seiner Kraft wirkende Professor von Hofmann auf den jungen Theologie-Studirenden ausgeübt, wie denn der Heimgegangene nachmals mehr und mehr aus einem begeisterten Schüler ein naher und treuer Freund seines unvergesslichen Lehrers geworden ist.

Seiner Neigung und Begabung nach zu wissenschaftlichen Studien und zum akademischen Berufe hingezogen, bereitete sich der Heimgegangene, nachdem er im Jare 1858 in Lübeck mit bestem Erfolge die Kandidatenprüfung bestanden hatte, wärend der beiden folgenden Jare in Berlin zu jenem Berufe vor, erwarb sich gegen Ende des Jares

Digitized by Google

1861 bei der hiesigen theologischen Fakultät die Würde eines Licentiaten der Theologie und habilitirte sich dann als Privatdocent an hiesiger Universität zu Anfang des Jares 1862.

Seine erfolgreiche Wirksamkeit als akademischer Lehrer, womit bald auch eine sich immer mehr ausbreitende und vertiefende schriftstellerische Tätigkeit sich verband, sein edler in allen Kreisen anerkannter Charakter, in welchem männliche Festigkeit mit freundlichem Entgegenkommen Studirenden wie Kollegen gegenüber sich paarte, veranlaßte die theologische Fakultät, ihn schon im Jare 1866 für eine außerordentliche Professur bei der höchsten Stelle vorzuschlagen. Die Ernennung erfolgte unter dem 3. September 1867, nachdem der Verewigte sich zuvor am 16. Mai 1866 mit Cäcilie Julie Pauline Schelling, Tochter des hiesigen Universitätsprofessors Herrn Dr. Schelling, verehelicht hatte.

In glücklichster Ehe mit seiner Gattin verbunden, in großer Treue und begeisterter Hingebung seinem Berufe sich widmend, bald auch von einem Kranze blühender Kinder umgeben, wenn ihm auch der Schmerz nicht erspart ward, zwei derselben im zartesten Alter in die Ewigkeit sich vorangehen zu sehen, hat er seitdem unermüdlich und mit großem Segen unter uns gewirkt und gearbeitet. Die Anerkennung dieser Treue blieb nicht aus: unter dem 20. November 1872 wurde der Entschlafene von der theologischen Fakultät in Dorpat zum Doctor der Theologie und am 24. October 1875 von Sr. Majestät dem König zum ordentlichen Professor der Kirchengeschichte und der theologischen Encyklopädie bei der hiesigen theologischen Fakultät ernannt.

So hatte der rastlos vorwärts strebende Mann das Ziel der akademischen Laufban erreicht und alle Vorbedingungen zu einer ferneren gesegneten Wirksamkeit inmitten einer edlen Häuslichkeit waren gegeben. Geliebt und verehrt von seinen Zuhörern und seinen Kollegen, die festeste Stütze und der treueste, zärtlichste Berater seiner mit innigster Liebe an ihm hängenden Gattin und seiner wohlgedeihenden Kinder, der Stolz und die Freude seines älterlichen Hauses, beschränkte sich der tatkräftige Mann nicht bloß auf die engeren Kreise seines amtlichen Berufes und seiner litterarischen Tätigkeit. Abgesehen davon, daß er längere Zeit an der Spitze des bayerischen Vereins für Judenmission stand, war es insbesondere das Armenwesen und die Werke der inneren Mission, denen er sich mit aufopfernder Liebe und mit eingehendem Verständnis widmete. Und gleichwie er überhaupt mit regster Teilnahme die sozialen und politischen Verhältnisse der Gegenwart verfolgte und insbesondere als deutscher Patriot die glorreiche Erhebung unsres Volkes im Jare 1870 und 71 mit hoher Begeisterung begrüßte, so widmete er zur selben Zeit seine Kräfte und sein nicht geringes organisatorisches Geschick der Felddiakonie, wie denn

seine damals dem Vaterlande geleisteten Dienste durch Verleihung des bayerischen Verdienstkreuzes für die Jare 1870/71 und des preußischen Kronenordens IV. Klasse geehrt wurden.

Aber schon in dem Winter vorher, ehe der Verewigte zum ordentlichen Professor ernannt wurde, im Winter 1874/75, zeigten sich bei ihm die ersten Spuren jener tückischen Hals- und Brustkrankheit, deren öftere Widerkehr seinem Leben ein frühes Ende gesetzt hat. Zwar konnte der selige Plitt seitdem mehrere Semester hindurch seinem akademischen Berufe mit gewontem Eifer und segensreichem Erfolg sich hingeben und weitgreifende litterarische Pläne wurden von ihm unternommen und ins Werk gesetzt; aber schon am Schlusse des Sommersemesters 1876 erfaste ihn die Krankheit aufs neue, er lag die Ferien hindurch krank, ebenso den größten Teil des Wintersemesters 1876/77 und muste zu seiner Erholung Urlaub für das Sommersemester 1877 und für das Wintersemester 1877/78 nehmen. Der Aufenthalt in Reichenhall während jenes Sommers und der in Davos während des darauf folgenden Winters hatte zwar unverkennbar günstige Wirkung, und mit neuer Zuversicht konnte der scheinbar Genesene am 2. Mai 1878 seine lange unterbrochene Tätigkeit wider beginnen. Der Sommer verlief im Ganzen befriedigend, und noch Einmal besuchte der Heimgegangene mit seiner Familie in den Herbstferien das geliebte Älternhaus in Genin, welches bald darnach durch den Tod des Vaters am 12. November 1878 sich für ihn und die Seinen schließen sollte. Aber obwol es ihm auch in den nachfolgenden Semestern gelang, wennschon mit Mühe, seine Lehrtätigkeit fortzusetzen, so war doch der Keim der Krankheit geblieben, und kurz nach Verlauf des harten Winters 1879/80, den er verhältnismäßig gut überstanden, im Februar dieses Jares erfolgte ein neuer Ausbruch der Krankheit, welcher ihn auf sein letztes und schwerstes Krankenlager warf. Die treueste ärztliche Pflege, die aufopferndste und unermüdlichste Liebe und Fürsorge der Gattin und der nächststehenden Verwandten konnte das dahinfliehende Leben doch nur fristen. Aber wie der Selige früher schon sich nichts nachgab, sondern sich in strenger Zucht hielt, so arbeitete er auch noch auf seinem letzten Lager mit dem Reste seiner Kraft an dem großen litterarischen Werke, in dessen Redaktion er seit einigen Jaren eingetreten war. Schwere Tage und noch schwerere Nächte hat er auf diesem Lager erlebt; aber der Gott, an welchem er mit kindlichem, schlichtem Christenglauben hing, hielt ihn aufrecht, daß Ungeduld und Mismuth ihn nicht übermannten. Die Geduld seines Leidens, die Zuversicht seines Glaubens, die herzliche Freundlichkeit, womit er jeden kleinen Dienst seiner Umgebung verdankte, diente dieser und insbesondere seiner tiefbetrübten Gattin zur Stärkung. Die Hoffnung auf Genesung hat er, wie es ja die Natur dieser Krankheit ist, und mehr noch kraft seines Glaubens

an den lebendigen Gott, lange in sich gehegt; aber mit voller Klarheit, mit einer Gefasstheit und Zuversicht, wie man sie selten auf Sterbebetten findet, hat er zuletzt dem Tode entgegengesehen. Schon vor Jaren, nach dem ersten Krankheitsanfall, schrieb er seiner Gattin seine letzten Wünsche und Manungen nieder; und wenige Tage vor seinem Tode dictirte er ihr in die Feder, was ihm für ihr und seiner Kinder Heil am Herzen lag. Es sind schlichte Worte der Manung, ihren Blick auf Gott zu richten und ihre Hoffnung auf Jesum Christum und auf seine Gerechtigkeit. Dankend erwänte er am Nachmittag vor seinem Ende, dass Gott ihm schwerere leibliche und geistliche Anfechtungen erspart habe. Mit ergreifenden, aus tiefster Seele quellenden Worten bat er den an sein Sterbebette herbeigeeilten Freund, als Vormund seiner Kinder in der Erziehung derselben seiner Gattin zur Seite zu stehen. Und so ist er denn auch one schweren Todeskampf vorigen Freitag den 10. September früh 5 Uhr unter dem Gebetsläuten heimgegangen, eingesammelt als reife Frucht in die ewigen Scheuern, seines Alters im 45. Jare. In tiefer Betrübnis sehen die schwergebeugte Gattin, die frühverwaisten Kinder ihm nach, mit ihnen die bejarte Mutter, die Geschwister in der Ferne, die Schwiegerältern hier, die vielen Verwandten, Freunde, Kollegen, Schüler des Heimgegangenen — denn er war in weiten Kreisen geliebt und verehrt; aber inmitten jener tiefen Betrübnis regt sich immer aufs neue der innige Dank gegen den Gott, der diesen Mann uns gegeben, der herzliche bleibende Dank, womit wir sein Andenken segnen.

Digitized by Google

Vorstehende Trauernachricht bedingt selbstverständlich eine Änderung in der Redaktion unserer „Real-Encyklopädie“, zumal es dem überlebenden Begründer in seinem 76. Lebensjare nicht mehr möglich ist, die Last der Arbeit allein auf sich zu nehmen.

Schon der verstorbene Plitt hatte in seiner Krankheit mehrfach Herrn Professor Lic. Albert Hauck zu Hilfsleistungen aufgefordert und widerholt ihn als seinen Nachfolger in der ihm so ungemein liebgewordenen Arbeit genannt.

Es gereicht uns daher zur grossen Freude, hierdurch anzeigen zu können, dass nicht allein Herr Prof. Lic. A. Hauck bereitwilligst die Mitredaktion übernommen hat, sondern dass auch hierdurch der ungestörte, rasche Fortgang der zweiten Auflage gesichert ist.

Gleichzeitig benutzen wir diese Gelegenheit, um den geehrten Mitarbeitern den aufrichtigsten Dank zu sagen für die Bereitwilligkeit, mit welcher sie uns bei Wiederherausgabe der Real-Encyklopädie unterstützen, sowie den zahlreichen Abnehmern für die günstige Aufnahme unserer bisherigen Leistungen.

Möge es uns vergönnt sein, die zweite Auflage in gleich trefflicher Weise, wie dies ganz wesentlich das Werk unseres zu früh abgerufenen Mitarbeiters war, und ebenso schnell und pünktlich wie bisher zu Ende zu führen.

Erlangen und **Leipzig**, den 30. September 1880.

Dr. J. J. Herzog als Herausgeber.

Hermann Rost als Verleger.

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

Digitized by Google

[illegible] 1932

DUE OCT 21 43

Digitized by Google

Digitized by Google